

La dissoluzione della natura umana. Il potenziale critico delle biotecnologie fra emancipazione ed essenzialismo

di Martin G. Weiss

Just as rationalization, with its tendency to objectify, in the end leads to the destabilization of any kind of substantialism, the biotechnologies, which were originally intended as an extreme method of bodily control, are becoming the most blatant example of how this dominion is not possible. That is to say, there can be no totally autonomous subject completely cut of from whatever historical-bodily determination. The desire to absolutely control animality by way of reason, as expressed in the biotechnologies, transforms itself into the inconfutable demonstration of humanity's constitutive finitude.

«Talvolta sembra che l'umanità corra all'impazzata verso questa meta: *che l'uomo produca tecnicamente se stesso*. Se ciò riuscirà, l'uomo avrà fatto saltare in aria se stesso, cioè la sua essenza come soggettività, e l'avrà fatta saltare in quell'aria dove l'assoluta assenza di senso vale come unico 'senso', e dove il mantenimento di questo valore appare come il 'dominio' umano sul globo terrestre. In questo modo la 'soggettività' non è superata, ma soltanto 'sopita' nel 'progresso eterno' di una 'costanza' da cinesi. Questa è l'opposizione essenziale estrema alla *physis – ousia*».¹

Martin Heidegger, 1939

1. *Introduzione. Le due concezioni dell'«animal rationale»*

«Ho anthropos zoon legon echon»², «homo est animal rationale»³ recita la famosa definizione di Aristotele ripresa da Tommaso. L'uomo è un animale la cui *differentia specifica* consiste nell'essere dotato di ragione. Come ogni definizione anche questa è allo stesso tempo *diairesis* e *synthesis*, differenziazione e identificazione. La *differentia specifica* viene differenziata dal *genus proximum*, ma solo per essere attribuita al soggetto come suo *proprium*. E se è vero che la definizione coglie l'essenza dell'oggetto in

¹ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen und Begriff der Physis*, in M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1976, pp. 239-301, qui p. 257.

² Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1098a.

³ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Contr. gent.* III, 39 e *De pot.* 8, 4 ob 5.

questione, allora bisogna dire che per la tradizione filosofica occidentale l'uomo è essenzialmente il luogo dove *logos* e natura si uniscono. L'uomo viene quindi concepito come l'unione di un elemento specificamente umano, la ragione, con un elemento naturale, precisamente con l'*animalitas* che, a sua volta, viene identificata con la corporeità. Ma come è da intendersi la relazione fra questi due aspetti dell'umanità, intesa in senso kantiano come l'essenza dell'uomo? In che rapporto sta la natura dell'uomo con la sua ragione? Sono due aspetti compresenti ma in continua inconciliabile lotta fra di loro, oppure si fondono in una nuova unità al di là della dicotomia?

In riguardo ai modelli sviluppati dalla tradizione per descrivere il rapporto fra i due poli che compongono l'uomo, si sono presto delineate due scuole di pensiero, che comunque vengono accomunate da una visione problematica del rapporto fra *ratio* e *animalitas*. Entrambe infatti condividono la tesi che la relazione fra i due poli dell'uomo non si sia ancora stabilizzata, ma debba essere chiarita e in un certo senso ancora realizzata. Al più tardi con la famosa riformulazione kantiana della definizione aristotelica dell'uomo in *animal rationale*, infatti, diviene chiaro che questa definizione dell'uomo non è una descrizione di un dato di fatto, bensì l'annuncio di una meta da raggiungere.

La prima posizione, il modello della conciliazione, identifica l'essenza dell'uomo da realizzare con la «conciliazione» di *logos* e *zoe*, mentre per la seconda, cioè per il modello emancipativo, l'uomo sarà diventato veramente uomo, solo quando la sua razionalità si sarà radicalmente «emancipata» dalla «nuda vita» animale, per riprendere il concetto benjaminiano di «bloßes Leben»⁴ che recentemente Giorgio Agamben ha reintrodotto nella discussione sulla biopolitica.⁵

Inteso come *animal rationale*, l'uomo deve ancora diventare ciò che è. Ma fino a poco tempo fa questo processo di umanizzazione dell'uomo si limitava alla formazione dell'elemento spirituale dell'uomo, che veniva «formato» attraverso l'educazione e la disciplina, mentre non si tentò esplicitamente di formare l'elemento naturale, vale a dire corporeo dell'uomo. L'uomo era sì in alto grado manipolabile, ma mai producibile, in quanto la «natura» dell'uomo restò indisponibile.

Infatti, anche se già in Platone sono presenti programmi eugenetici, questi rimangono sul piano dell'«allevamento» e quindi della manipolazione, e anche se è vero, come ci ha insegnato Foucault, che il corpo è da lungo tempo oggetto della «formazione» da parte della politica, queste pratiche non si sono mai spinte fino all'idea di una produzione tecnica dell'uomo.

Con l'avvento delle biotecnologie – cioè con l'avvento delle possibilità manipolative aperte da farmacologia, riproduzione assistita, medicina

⁴ Cfr. W. BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt* in W. BENJAMIN, *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*, Stuttgart 1992, pp. 104-131.

⁵ Cfr. G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995. A questo proposito cfr. anche M.G. WEISS, *Biopolitik, Souveränität und die Heiligkeit des nackten Lebens. Giorgio Agambens Grundgedanke*, in «Phänomenologische Forschungen», 2003, pp. 269-294; M.G. WEISS, *Giorgio Agambens anthropologische Maschine*, in «Journal Phänomenologie», 18 (2002), pp. 7-13.

dei trapianti e, prima fra tutte, la genetica – viene meno l'aspetto naturale dell'essere umano, inteso come punto di partenza dato e limite di fatto dell'automanipolazione dell'uomo, e con esso il concetto stesso di «natura», sia in senso normativo che nell'accezione di essenza. Nell'epoca delle biotecnologie che senso ha parlare di «natura umana» se questa non si lascia più contrapporre a concetti come «tecnica», «artificialità», «cultura»?⁶ La dissoluzione del limite fra «crescita naturale» e «produzione tecnica» sembra così segnare l'inizio dell'epoca del post-umano.⁷

a. Il modello della conciliazione

Alla concezione dell'umanità dell'uomo al di là della divisione fra ragione e natura, cioè fra umano e animale, fa riferimento una illustrazione di una Bibbia ebraica del tredicesimo secolo con l'analisi della quale Giorgio Agamben apre il suo libro *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Nell'illustrazione in questione è rappresentata la cena dei giusti alla fine dei tempi di cui si parla nella Visione di Ezechiele. Ma il fatto sorprendente è che i giusti, coloro quindi che hanno raggiunto la perfezione, che hanno concluso la loro formazione, sono rappresentati tutti come corpi umani con teste animali:

«Non è impossibile, pertanto, che, attribuendo una testa animale al resto d'Israele, l'artista del manoscritto dell'Ambrosiana abbia inteso significare che, nell'ultimo giorno, i rapporti fra gli animali e gli uomini si comporranno in una nuova forma e l'uomo stesso si riconcilierà con la sua natura animale».⁸

Per «l'antropologia conciliatrice», come potremmo chiamarla, l'uomo (non ancora realizzato, ma da realizzare) sarà veramente tale solo quando sarà avvenuta la conciliazione della ragione con la sua natura. In questo modello l'uomo sarà divenuto veramente uomo solo quando il *genus proximum* e la *differentia specifica* saranno conciliati in un'unità. L'ideale della conciliazione non è perseguito solamente dall'Idealismo Tedesco e dal Marxismo, ma per esempio anche da Friedrich Schiller nelle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, e da una corrente importante del pensiero cristiano che va da Jakob Böhme a Teilhard de Chardin.

Mentre per la *Identitätsphilosophie* di Schelling le sfere del naturale e dello spirituale sono solo due differenti modi d'apparire dell'assoluto, di modo che Schelling può descrivere la natura come spirito dormiente e la coscienza dell'uomo come il luogo in cui la natura apre gli occhi,⁹ per Marx la conciliazione fra razionalità e natura prende la forma della dissoluzione della natura nell'attività sociale dell'uomo. Il lavoro collettivo trasforma l'og-

⁶ Cfr. G. BÖHME, *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt a.M. 1992, pp. 11-15.

⁷ Cfr. R. MARCHESINI, *Post-human. Verso nuove forme di esistenza*, Torino 2002; M. FIMIANI (ed), *Umano Post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Roma 2004.

⁸ G. AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002, p. 11.

⁹ «Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn»; J.F.W. SCHELLING, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, in J.F.W. SCHELLING, *Werke*, I, 2, p. 56.

getto naturale, l'in-sé, la natura morta, in un per-noi che diviene parte della sfera umana. In questo modo la trasformazione di oggetti naturali in artefatti mediante il lavoro, si rivela essere solamente l'ultimo stadio di una lunga serie di trasformazioni naturali in quanto la trasformazione della natura da parte dell'uomo è solo l'ultima tappa della storia naturale. La trasformazione del mero oggetto in oggetto-per-noi supera quindi la dicotomia fra soggetto e oggetto. Ma la manipolazione della natura da parte dell'uomo è soltanto una forma di automanipolazione della natura, in quanto l'uomo è natura:

«La natura è il corpo inorganico dell'uomo, precisamente la natura in quanto non è essa stessa corpo umano. Che l'uomo viva della natura vuol dire che la natura è il suo corpo, con cui deve stare in costante rapporto per non morire. Che la vita fisica e spirituale dell'uomo sia congiunta con se stessa, perché l'uomo è una parte della natura».¹⁰

«L'essenza umana della natura esiste soltanto per l'uomo sociale: infatti soltanto qui la natura esiste per l'uomo come vincolo con l'uomo, come esistenza di lui per l'altro e dell'altro per lui, e così pure come elemento vitale della realtà umana, soltanto qui essa esiste come fondamento della sua propria esistenza umana. Soltanto qui l'esistenza naturale dell'uomo è diventata per l'uomo esistenza umana; la natura è diventata uomo. Dunque la società è l'unità essenziale, giunta al proprio compimento, dell'uomo con la natura, la vera risurrezione della natura, il naturalismo compiuto dell'uomo e l'umanismo compiuto della natura».¹¹

Ma il processo qui descritto da Marx riguarda la natura esterna, non la natura interna dell'uomo, e pone la questione di cosa voglia dire l'idea che la natura si umanizzi solo attraverso la manipolazione da parte del soggetto (collettivo) per l'umanizzazione della natura umana, cioè del corpo umano. È chiaro che da un punto di vista marxista, come è stato descritto sopra, non è possibile demonizzare le biotecnologie come innaturali o perverse, cioè contro natura, dato che esse, come espressione dell'essere naturale uomo, sono fenomeni naturali, come lo è la manipolazione collettiva della natura esteriore da parte dell'uomo. Ma resta la domanda, se il processo di umanizzazione della natura attraverso la sua manipolazione tecnica, cioè la liberazione dell'uomo attraverso il dominio sulla natura, debba essere estesa anche alla natura interna dell'uomo. In questa prospettiva l'uomo sarebbe uomo solo quando avesse umanizzato attraverso il dominio tecnico anche il suo corpo, e probabilmente non è un caso che una delle più pronunciate sostenitrici della cyborgizzazione del corpo come mezzo dell'emancipazione dell'uomo, Donna Haraway, si richiami a Marx.

Quindi mentre l'idea di conciliazione proposta da Marx riguarda in primo luogo la conciliazione dell'uomo con la natura esteriore, Friedrich Schiller tematizza espressamente il problema del rapporto fra ragione e natura nell'uomo stesso:

«Ora, o che la ragione non abbia affatto ancora parlato all'uomo ed il fisico ancora con cieca necessità domini su di lui o che la ragione non si sia ancora sufficientemente puri-

¹⁰ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Prefazione e traduzione di N. BOBBIO, Torino 1970, p. 77.

¹¹ *Ibidem*, p. 113. Cfr. A. SCHMIDT, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Berlin 1961.

ficata dai sensi ed il morale serva ancora il fisico, in tutti e due i casi, l'unico principio in lui potente è un principio materiale e l'uomo, almeno nella sua ultima tendenza, è un essere sensibile – con l'unica differenza che, nel primo caso, è un animale privo di ragione, nel secondo fornito di ragione. Egli, però, non deve essere né l'uno né l'altro; egli deve essere uomo; né la natura esclusivamente né la ragione condizionatamente deve dominarlo. Le due legislazioni perfettamente indipendenti l'una dall'altra devono sussistere e, tuttavia, perfettamente concordi». ¹²

Qui l'essenza dell'uomo viene definita *expressis verbis* come la conciliazione da realizzare, come il fine da raggiungere. Identificando la natura dell'uomo, intesa qui nel senso di essenza dell'uomo, non con un dato di fatto, bensì con un processo in divenire, entrambe le posizioni, sia quella conciliatrice che quella emancipatoria, rimangono fedeli al concetto greco di *physis*. Ma se è vero che, come sostiene Heidegger, la *physis* in origine non veniva concepita dai greci come un'essenza immutabile, bensì come ciò che si mostra da sé, ¹³ allora le due posizioni antropologiche che abbiamo preso finora in esame tengono fede a questa concezione della *physis* solo in parte, perché anche se entrambi i modelli antropologici identificano la natura umana non con un'essenza stabile, ma con un *telos*, hanno comunque perso per strada il momento attivo, la *dynamis*, della *physis* greca. Infatti per entrambe le antropologie in questione, la *physis* dell'uomo non si mostra da sé, ma deve essere realizzata attivamente dal soggetto autotrasparente, che sta alla base di tutti i programmi di autoperfettibilità dell'uomo. Il programma di autoperfezionamento è quindi connesso strettamente all'idea moderna di soggetto autodeterminato. Infatti è sempre il soggetto a dover realizzare sia la conciliazione che l'emancipazione. Ma vedremo che il culmine del dominio del soggetto umano rappresenta anche il punto in cui questo dominio si ribalta in indisponibilità assoluta, in quanto il totale dominio del soggetto sulla natura includendo in essa anche il suo fondamento biologico, porta alla dissoluzione del concetto stesso di soggetto.

b. Il modello emancipativo

La seconda possibilità di concepire il rapporto fra i due poli che secondo la definizione di Aristotele compongono l'essere umano, consiste nell'identificare l'uomo con il solo elemento razionale, di modo che il fine da raggiungere, affinché l'uomo diventi finalmente uomo, consiste nel liberare la parte propriamente umana, cioè la ragione, dal sostrato naturale, animale e corporeo, cioè dalla «nuda vita» nella quale si trova ancora invischiato. In questo modello la vita dell'uomo viene differenziata in una vita specificamente umana (ragione, *logos*, *bios*, storia, cultura) e in una «nuda vita» (*animalitas*, vita vegetativa, *zoe*, natura) che funge da mero sostrato alla vita umana intesa come ragione. L'umano quindi deve emanciparsi, deve

¹² F. SCHILLER, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, Roma 1971, p. 220.

¹³ Heidegger identifica la *physis* con «das von sich aus Aufgehende»; M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt a.M. 1983, p. 11.

liberarsi dalla mera natura. Questa concezione dell'uomo ha influenzato profondamente l'antropologia e l'autocomprensione dell'uomo fino ai giorni nostri. E questa concezione ha portato all'elaborazione del programma emancipativo, che riconducibile ad Aristotele e riconfermato da Cartesio e Kant, può essere considerato la base teorica sulla quale si sono erette le odierne biotecnologie, che oggi rischiano di stravolgere la tradizionale autocomprensione dell'uomo.

Ma anche nel modello emancipativo l'essenza dell'uomo non è concepita come una sostanza atemporale, bensì come una tensione fra il «naturale» e «l'umano» nell'uomo. Anche qui l'essenza, la vera umanità dell'uomo, non è un dato di fatto, bensì un fine da realizzare. Basti ricordare la famosa riformulazione dell'aristotelica definizione dell'uomo operata da Kant, quando definisce l'uomo non come *animal rationale*, bensì come *animal rationabile*:

«Per poter, dunque, attribuire all'uomo il suo posto nel sistema della natura vivente, e così caratterizzarlo, non rimane altro che dire che ha quel carattere che egli stesso si procura, in quanto sa perfezionarsi secondo fini liberamente assunti; onde egli come animale fornito di capacità di ragionare (*animal rationabile*) può farsi da sé un animale ragionevole (*animal rationale*)».¹⁴

L'uomo non è ancora un animale ragionevole, ma può diventarlo:

«La conclusione dell'antropologia pragmatica circa il destino dell'uomo e la caratteristica del suo sviluppo è la seguente. L'uomo è determinato dalla sua ragione a vivere in società con uomini e in essa a coltivarsi con l'arte e con le scienze, a civilizzarsi, a moralizzarsi, e per quanto grande sia la sua tendenza animalesca ad abbandonarsi passivamente agli stimoli del piacere e della voluttà, che egli chiama felicità, egli è spinto piuttosto a rendersi attivamente degno dell'umanità nella lotta con le difficoltà, che gli sono opposte dalla rozzezza della sua natura».¹⁵

L'uomo è quindi quell'animale che può sviluppare la ragione, che può diventare umano. L'essenza dell'uomo quindi non è una qualche sostanza immutabile, bensì una specie di potenza della ragione, che deve essere realizzata, liberandosi dal sostrato animale. Ma mentre secondo questo programma emancipativo la ragione deve ancora evolversi, nel vero senso della parola, l'altro aspetto dell'uomo, quello corporeo-animale, è stabile e dato. La relazione fra i due poli che compongono l'uomo viene qui concepita alla stregua del rapporto che intercorre fra sostrato e accidente, anche se la tesi che la *differentia specifica* sia soltanto un accidente del sostrato (*hypokeimenon*) naturale-corporeo-animale, può sorprendere. Che la tradizione abbia però veramente concepito la natura corporea come sostrato dello specificamente umano, diventa evidente nel momento in cui ci si ricorda della tendenza sempre crescente del potere politico di impadronirsi di questa «nuda vita», per impossessarsi così dell'uomo intero, cioè la tendenza della politica a

¹⁴ I. KANT, *Antropologia pragmatica*, trad. it., Bari 1969, p. 216.

¹⁵ *Ibidem*, p. 220.

diventare biopolitica, come hanno fatto notare Foucault¹⁶ e ultimamente Giorgio Agamben:

«È superfluo ricordare l'importanza strategica che l'identificazione di questo scollamento fra funzioni della vita vegetativa e funzioni della vita di relazione ha avuto nella storia della medicina moderna ... E quando come ha mostrato Foucault, lo Stato moderno, a partire dal XVII secolo, comincia a includere fra i suoi compiti essenziali la cura della vita della popolazione e trasforma così la sua politica in biopolitica, è innanzi tutto attraverso una progressiva generalizzazione e ridefinizione del concetto di vita vegetativa (che coincide ora col patrimonio biologico della nazione) che esso realizzerà la sua nuova vocazione».¹⁷

2. *La dissoluzione della natura umana nell'epoca delle biotecnologie*

La radicalizzazione del discorso emancipativo rappresentato dalle possibilità dategli con l'avvento delle biotecnologie, equivale a una radicale trasformazione dei paradigmi finora vigenti, che pone in questione l'intero assetto antropologico. Questo perché, anche se il modello emancipativo e quello della conciliazione differiscono in riguardo all'essenza da realizzare, convergono pur sempre in un punto: nella visione statica del polo naturale dell'uomo. Nelle parole di Gernot Böhme:

«La datità della natura umana era anche lì, dove veniva vissuta come qualcosa di problematico, di doloroso, pur sempre qualcosa su di cui si poteva contare. I programmi per la autoformazione dell'uomo non tendevano ad una trasformazione della natura umana, ma erano programmi morali, pedagogici o politici».¹⁸

I tentativi di manipolare o formare l'uomo si riferivano quindi fino a poco tempo fa esclusivamente al polo razionale, mentre il polo naturale dell'uomo veniva visto come immutabile. La natura dell'uomo aveva quindi sempre anche il significato di «natura della cosa», cioè di essenza, anche se qui, come abbiamo visto, la cosa in questione è l'uomo e la natura il sostrato naturale. La natura dell'uomo, cioè il suo sostrato corporeo era immutabile e dato.

Una difficoltà evidente a questo punto è il fatto che il concetto di natura rappresenta un nodo teorico in cui si intrecciano alcuni dei concetti fondamentali del pensiero greco e con ciò della filosofia occidentale, quali *physis*, *hypokeimenen*, *ousia*, *energeia*, *hyle*, *kinesis*, *entelecheia*, *aitia*, *arche* e *hypostasis*. Infatti sia nel modello della conciliazione che in quello della emancipazione l'uomo viene concepito da una parte in modo essenzialistico, in quanto la naturalità dell'uomo viene concepita come qualcosa di stabile e di puramente presente – quindi come *ousia*, *hypokeimenen*, *hypostasis* e

¹⁶ Cfr. M. FOUCAULT, *Storia della sessualità*, I, trad. it., Milano 1976, ultimo capitolo.

¹⁷ G. AGAM BEN, *L'aperto*, p. 23.

¹⁸ G. BÖHME, *Über die Natur des Menschen*, in *Grenzverläufe*, a cura di A. BARKHAUS e A. FLEIG. München 2002, pp. 233-247, qui p. 246.

hyle –, dall'altra parte però anche in modo teleologico, in quanto nel modello dell'emancipazione il polo della ragione e nel modello della conciliazione la livellazione della differenza fra i due poli, vengono concepiti come ciò che deve essere realizzato, quindi come *entelecheia* e *kinesis*. In comune però a entrambi i modelli è la concezione del naturale come del dato, vale a dire l'identificazione della natura con l'immutabile.

Con l'avvento delle biotecnologie questa «costante» viene a mancare, perché le biotecnologie si apprestano a manipolare e a trasformare proprio la natura naturale, il sostrato corporeo dell'uomo. Con ciò l'uomo perde anche l'ultima definizione essenziale che gli era rimasta, e cioè quella di essere animale, di essere corpo, per diventare veramente quell'animale non-fissato di cui parla Nietzsche.¹⁹ Se la modernità è l'epoca in cui l'uomo ha perso la ragione, nel senso che in quest'epoca è entrato in crisi il concetto di soggetto, che a lungo è stato presentato come monolitico baluardo della presenza (a se stessa), al più tardi con Nietzsche, Marx, Freud e Heidegger è stato dissolto in «fenomeno di superficie» (Nietzsche), «prodotto storico» (Marx), «inconscio» (Freud) e «gettatezza» (Heidegger) e con ciò privato una volta per tutte della sua ostentata oggettività, autotrasparenza e autodeterminazione; se quindi nell'epoca della modernità si è dissolto il momento della soggettività sovrana, della ragione dell'*animal rationale*, oggi, nell'epoca delle biotecnologie, anche il secondo momento, quello dell'*animalitas*, dell'oggettività corporea si dissolve, perché le pratiche biotecnologiche si apprestano a destabilizzare l'immutabilità presunta anche del sostrato materiale dell'uomo.

Questa tendenza, di dissolvere nella prassi la concezione essenzialistica della natura umana, è stata in un certo qual modo prefigurata sul piano teorico da un certo discorso femminista, che ha messo in questione il corpo come sostrato immutabile dell'identità dell'uomo, molto prima che entrassero in scena le biotecnologie. Indispensabile in questo contesto è un'analisi del lavoro di Judith Butler, che ha dimostrato la dipendenza della costituzione del corpo fisico dal discorso, destabilizzando così ogni oggettivismo scientifico riguardo al corpo umano e minando l'idea essenzialista della natura dell'uomo.

a. La decostruzione del corpo in Judith Butler

Probabilmente per nessun'altra femminista tanto come per Judith Butler è valida l'affermazione di Thomas Laqueur che «la decostruzione della differenza di genere» sta alla «decostruzione dei significati 'certi' di un testo come il particolare all'universale».²⁰ Mentre femministe come Gayle Rubin

¹⁹ «... dass der Mensch das noch nicht festgestellte Thier ist»; F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, in F. NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, V, a cura di G. COLLI e M. MONTINARI, Berlin 1980, p. 81.

²⁰ Th. LAQUEUR, *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge (MA) 1992, p. 25.

sostengono l'esistenza di una «materia grezza biologica», cioè l'esistenza di un sesso biologico oggettivo, che poi in un secondo momento viene interpretato culturalmente, producendo così l'identità di genere (*gender*) dando luogo alla domanda come sorgano queste interpretazioni, Judith Butler in *Corpi che contano* si chiede «attraverso quali norme regolative il sesso stesso viene materializzato?».²¹

Riacciandosi a posizioni post-strutturaliste Butler sostiene il primato del discorso, ossia del linguaggio, che rappresenta il *medium* invalicabile in cui è inserita ogni esperienza e che determina il modo in cui i singoli enti intramondani ci appaiono. La invalicabilità del discorso diviene evidente se si considera che anche il porre qualcosa come esistente al di fuori del linguaggio è possibile solo nel e mediante il linguaggio, ossia, per dirla con Hegel, che qualsivoglia in-sé esiste sempre solo come in-sé-per-me. E questo vale anche per la materia grezza biologica, cioè per il corpo, per la materia. L'oggettività presunta della materia, cioè il suo presunto venire prima di ogni discorso, di ogni contesto, in verità è essa stessa solo il prodotto del discorso oggettivante imperante. Infatti è il discorso sulla materia indipendente dal linguaggio a produrre quella materia oggettiva che tenta di spacciare per il suo presupposto. In questo senso il discorso è «performativo», cioè produce quello che dice di rappresentare soltanto:

«Il corpo, collocato anteriormente rispetto al segno, è sempre presupposto o significato come precedente. Questa significazione produce, come effetto della sua procedura, il corpo stesso che, contemporaneamente, sostiene di scoprire come ciò che precede la sua azione. Se il corpo inteso come anteriore alla significazione è un effetto della significazione, allora lo status mimetico o rappresentativo della lingua, che afferma che i segni seguono i corpi, loro necessari specchi, non è affatto mimetico. Al contrario, è produttivo, costitutivo, si potrebbe dire anche performativo, dal momento che tale atto significante delimita e delinea il corpo che sostiene di trovare prima di ogni significazione».²²

Nel suo libro *Making Sex* sulla storia del concetto di sesso biologico, Thomas Laqueur dimostra, partendo dall'esame accurato di documenti storici, specialmente trattati anatomici, che tutto quello che si è detto e scritto attorno al concetto di sesso biologico, esprime già sempre anche qualcosa sulla concezione di genere, inteso nel senso socio-culturale del termine. Il risultato più sorprendente di questa ricerca consiste nella scoperta che l'idea che ci siano due tipi fondamentali del corpo umano, uno maschile e uno femminile, è una teoria che comincia a svilupparsi solo nel diciottesimo secolo, mentre fino ad allora la scienza continuava a sostenere la tesi del medico di corte di Marco Aurelio, Galeno, che sosteneva che esistesse un solo corpo umano e che gli organi sessuali maschili e femminili non fossero due organi diversi ma omologhi e differenti uno dall'altro solo per il luogo in cui erano posti. Il fatto brutto in sé isolato da qualsiasi contesto non ha

²¹ J. BUTLER, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del «sesso»*, trad. it., Milano 1996, p. 9.

²² *Ibidem*, p. 26.

nessun significato, e questo vale anche per il mero fatto biologico. Non si può quindi parlare di sesso (*sex*), senza parlare di genere (*gender*):

«Sia nell'epoca in cui si considerava il sesso biologico come uno solo, sia in quella che presuppone due sessi differenti, il sesso è una questione che riguarda differenze che sono spiegabili solo ricorrendo al contesto della disputa su genere (*gender*) e potere».²³

Ma cosa vuol dire esattamente la tesi di Butler, che non solo il genere (*gender*), cioè l'aspetto socio-culturale, ma anche il sesso biologico (*sex*) sia una costruzione discorsiva? Per capire questa tesi è utile integrare la posizione molto teorica e avara di esempi concreti di Butler, con il libro di Thomas Laqueur già citato. Ci siamo già soffermati sul fatto che in questo libro ricco di materiale, Laqueur tenti di dimostrare, che l'idea che nel genere umano si possano distinguere due corpi essenzialmente diversi, uno femminile e uno maschile, è una interpretazione che inizia ad affermarsi solo nel diciottesimo secolo, mentre fino ad allora vigeva l'idea che ci fosse solo un corpo umano, che si presentava in due forme diverse. Ma la differenza fra queste due versioni del corpo non si riferiva a una differenza di fondo, ma a differenze graduali di un unico corpo. Essenzialmente i due corpi sono identici, solo che in quello femminile l'organo sessuale si trova all'interno dell'addome, mentre nella forma maschile lo stesso organo è rovesciato all'esterno. Nell'anatomia di Galeno vagina e ovaie da una parte e pene e testicoli dall'altra sono omologhi, non due organi differenti ma lo stesso organo, che una volta si trova all'interno e una volta all'esterno del corpo. Ciò spiega anche perché fino al diciassettesimo secolo in nessuna lingua europea esistesse un termine per designare le ovaie, che poi nel diciannovesimo secolo sarebbero divenute l'organo più importante del corpo femminile. Sulla base dell'omologia sostenuta da Galeno, fino al diciottesimo secolo l'orgasmo femminile, il grande mistero del diciannovesimo secolo, non presentava alcun problema. Anzi proprio per via dell'omologia fra i due corpi, nei trattati di ostetricia si sosteneva che la donna potesse rimanere incinta solo se riusciva a avere un orgasmo, perché solo allora il corpo femminile poteva «raffinare» il seme femminile necessario come quello maschile alla fecondazione. Nel diciottesimo secolo il modello del corpo unico inizia lentamente a perdere terreno. Nel 1759 viene rappresentato per la prima volta uno scheletro femminile, l'orgasmo femminile scompare e nel 1874 il medico francese Branchet può sostenere nel suo *Trattato sull'isteria*:

«Tutte le parti del corpo femminile mostrano la stessa differenza: tutte dimostrano la sua femminilità; le sopracciglia, il naso, gli occhi, la bocca, le orecchie, il mento, le guance. Se volgiamo il nostro sguardo al suo interno e scopriamo con l'aiuto di uno scalpello gli organi, i tessuti troviamo dappertutto la stessa differenza».²⁴

Quello che è importante notare nel nostro contesto, è che l'idea che ci siano due corpi essenzialmente differenti non può essere ricondotta a

²³ Th. LAQUEUR, *Making Sex*, p. 24.

²⁴ J.-L. BRACHET, *Traité de l'hysterie*, Paris 1847, p. 65.

nuove scoperte scientifiche nel campo dell'anatomia o della biologia, ma è frutto di sviluppi extra-scientifici. Che la scomparsa del modello del corpo unico non abbia a che fare tanto con la scienza, ma più con aspetti sociali e culturali lo dimostra anche il fatto che avviene proprio in un periodo in cui nuove scoperte in campo anatomico e nell'embriologia avrebbero dovuto rafforzarla.

Riguardo al come sia spiegabile la comparsa del modello dei due corpi, se non è riconducibile alla scoperta di nuovi fatti, Laqueur nota che prima di tutto molte delle domande connesse alla questione del sesso biologico non sono domande a cui si possa dare una risposta empirica. Se la clitoride oppure la vagina sia un pene femminile, o se donne in generale abbiano un pene o infine, se questa circostanza sia da considerare di qualche importanza, non sono domande a cui possa dare una risposta la ricerca biologica. La storia dell'anatomia nel Rinascimento, secondo Laqueur, dimostra che la rappresentazione anatomica di uomini e donne non dipende dall'evidenza di certi organi e vasi sanguigni, ma dall'uso socialmente determinato che si faceva di queste rappresentazioni:

«Non esiste immagine dei 'fatti della differenza sessuale', né verbale né visiva, che sia indipendente da una previa decisione in riguardo al significato che si attribuisce a queste distinzioni».²⁵

È questo che Judith Butler intende quando afferma che non si sfugge al regno del linguaggio. Il linguaggio non conosce esteriorità:

«Presupporre, tramite la lingua, una materialità esterna alla lingua significa ancora presupporre tale supposizione come sua condizione costitutiva».²⁶

Rimandando a Derrida, Judith Butler precisa che di un oggetto assoluto al di là del linguaggio *per definitionem* non può esistere neanche un concetto, in quanto questo ingloberebbe nel linguaggio quello che è definito come l'esteriore per eccellenza. Ne consegue che la materia in quanto tale non si dà (nel linguaggio):

«Possedere il concetto della materia significa perdere l'esteriorità che il concetto si suppone garantisca. La lingua può semplicemente riferirsi alla materialità, oppure è anche la condizione stessa che garantisce l'apparizione della materialità?».²⁷

La verità della materia, la verità del corpo non è quindi quella suggerita dalle scienze, che prima si dia la materia, un puro oggettivo in-sé, che poi in un secondo momento venga interpretato, bensì l'in-sé è dato sempre solo come per-me. La materia è già sempre formata, l'oggetto è già sempre interpretato e questa interpretazione è sempre un'interpretazione contingente, discorsivamente e storicamente determinata. Ma Judith Butler non è così sprovveduta

²⁵ Th. LAQUEUR, *Making Sex*, p. 83.

²⁶ J. BUTLER, *Corpi che contano*, p. 26.

²⁷ *Ibidem*.

da non rendersi conto delle difficoltà che questa posizione costruttivista, la quale è stata interpretata come idealismo linguistico,²⁸ comporta:

«Si sentono avvertimenti come i seguenti: se tutto è discorso, cosa ne è del corpo? Se tutto è un testo, cosa dire della violenza e delle offese al corpo? C'è qualcosa che conta per il poststrutturalismo?».²⁹

In questo contesto Judith Butler introduce un'importante distinzione: «Contro l'affermazione che il poststrutturalismo riduce ogni materialità a materiale linguistico, è necessario dimostrare che decostruire la materia non significa negare o sopprimere l'utilità del termine»:³⁰

«Mettere in dubbio un assunto non significa sopprimerlo. Al contrario, significa liberarlo dalla sfera metafisica per capire quali interessi politici sono stati garantiti da quella posizione metafisica ...».³¹

La strategia che Judith Butler qui propone è una strategia di «indebolimento» delle ontologie forti in favore di un modello di oggettività debole e quindi sempre aperta a nuove interpretazioni, simile al concetto sviluppato da Gianni Vattimo³² ispirato a pensatori quali Nietzsche, Heidegger e Gadamer. Nelle parole di Butler:

«Gianni Vattimo dichiara che il poststrutturalismo, inteso come gioco testuale, segna la dissoluzione della materia come categoria contemporanea. Questa materia perduta, continua Vattimo, deve essere riformulata affinché il poststrutturalismo possa cedere il passo a un progetto di maggior valore etico e politico».³³

La tesi di Vattimo prende le mosse dalla constatazione che la fede in evidenze indubitabili, come lo sono anche i presunti fatti oggettivi, ha in sé già sempre un momento di violenza, in quanto il richiamo a queste evidenze impedisce ogni discussione ulteriore, zittisce ogni comunicazione, perché come è noto i fatti non si discutono: «Il tacitare ogni domanda ulteriore con la perentorietà autoritaria del primo principio mi sembra ... la sola possibile definizione filosofica della violenza».³⁴

Il poststrutturalismo e l'ermeneutica hanno appurato che qualsivoglia esperienza è determinata e dipendente dal discorso, cioè dall'orizzonte storico-culturale, linguisticamente mediato, in cui è collocata e dal quale attinge la sua significatività. Con ciò però hanno destabilizzato l'oggettività apparentemente indiscutibile dei fatti bruti ed evidenziato la loro vera natura, quella di essere prodotti interpretativi storicamente cresciuti. Ovviamente anche a Vattimo, come alla stessa Butler, come vedremo poco oltre, non sfugge

²⁸ Cfr. *ibidem*, p. 10.

²⁹ *Ibidem*, p. 24.

³⁰ *Ibidem*, p. 25.

³¹ *Ibidem*, p. 26.

³² Su Vattimo cfr. M.G. WEISS, *Gianni Vattimo. Eine Einführung mit einem Interview mit Gianni Vattimo*, Wien 2003.

³³ J. BUTLER, *Corpi che contano*, p. 24.

³⁴ G. VATTIMO, *Creder di credere*, Milano 1996, p. 63.

che queste interpretazioni sedimentate, che siamo ormai soliti considerare fatti bruti, non sono in balia del nostro arbitrio, bensì formano a loro modo i presupposti inaggirabili di ogni nostra conoscenza, senza perciò dover essere atrofizzati a verità eterne e immutabili. Per esprimerci nella terminologia di Heidegger: possiamo sì sapere che il mondo, l'orizzonte significativo in cui siamo stati gettati, è contingente, cioè che è solo uno dei tanti possibili, ma nonostante ciò, non possiamo catapultarci al di fuori di esso, allo stesso modo in cui siamo consci del fatto che la lingua che parliamo rappresenta soltanto una delle possibili prospettive sul mondo, senza che ciò ci renda capaci di manipolarla a nostro piacimento. Lo stesso vale secondo Judith Butler in riguardo al nostro sesso. Infatti anche se possiamo divenire consci del fatto che il sesso attribuitoci è una mera costruzione, un archetipo ideale che non esiste nella realtà – altrimenti come si spiegherebbero le innumerevoli riviste femminili che insegnano come si debba essere, se si vuole essere donna? –, ciò non significa che possiamo liberarcene, bensì continueremo a usare questa categoria e a sentirci uomini o donne. Ma allo stesso modo in cui la nostra lingua sì ci limita, ma non ci determina completamente, in quanto siamo in grado di dire cose nella nostra lingua che non sono mai state dette in questa lingua, anche le identità sessuali tramandate, in cui già sempre ci troviamo invischiati, possono essere destabilizzate e ampliate. Per parafrasare la celebre frase di Wittgenstein, i limiti della mia lingua sono sì i limiti del mio mondo, ma questi limiti non sono fissi, ma frontiere mobili. Ora questa destabilizzazione del concetto di oggettività, e specialmente del corpo biologico, Butler la concepisce similmente al modo in cui Vattimo concepisce la fine delle verità assolute, e cioè non come una pericolosa perdita di certezze e punti d'appoggio, bensì come una forma di liberazione. Nella prefazione all'edizione tedesca di *Corpi che contano*, Butler scrive a questo proposito:

«Mentre ci sono femministe che argomenterebbero, che le donne verrebbero profondamente estraniare al loro corpo, se mettessero in discussione il fondamento biologico della loro particolarità, vorrei evidenziare che questo mettere in dubbio il fondamento biologico potrebbe segnare l'inizio di un ritorno al corpo, al corpo inteso come un luogo di possibilità vissute concretamente, un corpo inteso come il luogo per una serie di possibilità in espansione culturale».³⁵

Il dato sorprendente che fatti apparentemente immutabili, come sembra essere il sesso biologico, siano destabilizzabili, dimostra di per sé che non sono affatto monolitiche datità oggettive, bensì prodotti discorsivi che possono mantenere la loro apparente stabilità e inattaccabilità solo perché vengono performativamente iterati di continuo. L'identità sessuale è destabilizzabile perché è frutto di una continua performatività linguistica che la mantiene in piedi:

«In primo luogo, la performatività non deve essere intesa come un 'atto' singolo o deliberato, ma piuttosto, come la pratica citazionista reiterata attraverso la quale il

³⁵ J. BUTLER, *Körper von Gewicht*, Frankfurt a.M. 1997, p. 10.

discorso produce gli effetti che esso nomina ... Le norme regolative del 'sesso' operano in maniera performativa per costituire la materialità dei corpi e la differenza sessuale a vantaggio del consolidamento dell'imperativo eterosessuale». ³⁶

Il modo in cui il discorso, ossia il linguaggio determina l'identità di genere e il sesso biologico, Butler terminologicamente lo definisce come «costruzione». E tiene a chiarire a scanso d'equivoci, come abbiamo avuto modo di vedere, che per costruzione non si ha da intendere un'azione arbitraria perpetrata da un soggetto, bensì un avvenimento impersonale attraverso cui anche quello che chiamiamo soggetto viene costituito. Non è quindi il soggetto a performare la costruzione, anzi, anche il soggetto stesso è prodotto della costruzione che quindi deve essere intesa come processo sovraperonale in cui si iscrivono gli atti performativi del singolo soggetto che sono però già sempre orientati verso un ideale che prescrive come debba essere un uomo o una donna. Le donne non hanno peli e perciò se li strappano per tutta la vita e gli uomini sono più muscolosi delle donne e perciò frequentano le palestre. Il sistema, la rete di significati, l'orizzonte significativo in cui le parole «uomo» e «donna» acquistano un significato e il modo in cui queste identità vengono costruite sono sempre già date e noi ci troviamo già sempre gettati in un mondo. I concetti a cui questa concezione della costruzione di significati all'interno di un orizzonte prestabilito, tramandato, ma non immutabile, rimanda sono l'idea della «volontà di potenza» nietzscheana intesa come un accadere impersonale, il «potere» di cui parla Foucault, la «comprensione dell'essere» di Heidegger e il «linguaggio» di cui parla Gadamer. Sono questi i concetti alla luce dei quali è possibile comprendere cosa Butler intenda con «costruzione», dato che come questi non deve essere confusa con un atto arbitrario del singolo soggetto, come se si potesse scegliere se essere uomo, donna, gay o lesbica:

«Ciò che desidero proporre al posto di queste interpretazioni della costruzione è un ritorno alla nozione di materia, non come sito o superficie, ma in qualità di processo di materializzazione che si stabilizza nel tempo per produrre quell'effetto di delimitazione, fissità e superficie che noi chiamiamo materia. Il fatto che la materia è sempre materializzata deve essere considerato in relazione agli effetti produttivi, e veramente materializzanti, del potere regolativo nel senso indicato da Foucault. La domanda non è più, dunque: 'Come succede che il genere viene costruito attraverso e con le sembianze di una certa interpretazione del sesso?' (domanda che lascia in sospeso la 'materia' del sesso). La questione che vogliamo discutere è invece, la seguente: 'Attraverso quali norme regolative il sesso stesso viene materializzato? E come mai il fatto di considerare la materialità del sesso come un presupposto postula e rinsalda le condizioni normative della sua stessa emergenza?'». ³⁷

E poco oltre continua:

«Il discorso stesso nel quale e attraverso il quale quel 'riconoscimento' [che ci sia un sesso biologico in-sé] immancabilmente avviene non forma, esso stesso, il fenomeno

³⁶ J. BUTLER, *Corpi che contano*, p. 2.

³⁷ *Ibidem*, pp. 10 ss.

che riconosce? Affermare che il discorso dà forma, non equivale a dire che esso origina, causa o compone ciò che riconosce. È vero, piuttosto, che non esiste rimando a un corpo puro che non sia allo stesso tempo un'ulteriore formazione di quel corpo. In tal senso, la capacità linguistica di far riferimento a corpi sessuati non è negata, ma il significato stesso della 'referenzialità' è alterato. In termini filosofici, l'affermazione constativa è sempre, in una certa misura, performativa».³⁸

Con il termine materializzazione Judith Butler intende quindi un processo di «naturalizzazione», cioè un processo in cui certe interpretazioni si consolidano fino a sembrare evidenze inconfutabili. La domanda che in questo contesto si pone è dunque la seguente: in che modo un'esperienza in sé contingente viene stabilizzata fino al punto da sembrare un fatto atemporale?

La stabilizzazione, la naturalizzazione o materializzazione, secondo Butler è il risultato di una continua iterazione di atti performativi volti a produrre oggettività, cioè materia. La circostanza però che la materialità, cioè la presunta indubitabilità della materia, abbia bisogno di essere continuamente riaffermata, allo stesso tempo racchiude in sé la possibilità di revocare quest'oggettività, destabilizzando la materia attraverso atti performativi alternativi, che minano i significati consueti tramandati. Infatti proprio perché i «fatti» per rimanere tali hanno bisogno di essere riaffermati attraverso l'iterazione degli atti performativi a cui si devono, questa materialità, cioè questo specifico «ordine delle cose» che chiamiamo realtà, può essere destabilizzato e trasformato attraverso atti performativi devianti:

«Come effetto sedimentato di una pratica ripetitiva o rituale, il sesso acquista il suo carattere naturalizzato, e tuttavia, è anche in virtù della ripetizione che si aprono varchi e fessure, instabilità costitutive delle costruzioni. Si tratta di ciò che rifiuta o eccede la norma, che non può essere pienamente definito o fissato dal lavoro ripetitivo della norma. Questa instabilità è la possibilità destabilizzante all'interno del processo stesso della ripetizione, il potere che disfa gli effetti stessi che stabilizzano il 'sesso', la possibilità di mettere produttivamente in crisi il consolidamento delle norme del 'sesso'».³⁹

Secondo Judith Butler, ciò che siamo soliti chiamare identità sessuale (*gender*) è il risultato di una specifica relazione fra tre prodotti performativi che sono il «sesso biologico», «l'identità sessuale» e il «desiderio». Ma né i significati di questi tre concetti, né il loro rapporto sono così stabili e immutabili, come potrebbe sembrare a prima vista. Infatti secondo Butler il parere secondo cui un uomo è chi possiede un pene, si comporta da uomo e desidera donne, a ben guardare si rivela non un dato di fatto naturale, bensì un ideale che solo attraverso l'iterazione continua di atti performativi precisi è stato materializzato, cioè naturalizzato. La «natura» dell'uomo è quindi solo l'effetto di una certa prassi linguistica e sociale e non un dato di fatto indubitabile. Perciò dei comportamenti e dei desideri alternativi, che non concordano con le «performance» consuete volte a produrre e naturalizzare

³⁸ *Ibidem*, p. 10.

³⁹ *Ibidem*.

il modello eterosessuale, possono minare e destabilizzare questa naturalizzazione. Ed è innegabile che omosessuali, lesbiche e transessuali mettono di fatto in crisi le vecchie certezze e la vecchia fede in un «ordine naturale» delle cose, e nella oggettività della dualità dei sessi. È partendo da queste considerazioni che è possibile dare una spiegazione anche al fenomeno ancora così diffuso dell'omofobia. Infatti se la teoria proposta da Judith Butler è giusta, allora le pratiche non-eterosessuali minano l'identità sessuale delle persone eterosessuali in quanto evidenziano che questa identità, che abbiamo imparato a ritenere un dato biologico indiscutibile, una certezza a cui potersi aggrappare, è solamente un ruolo comportamentale che ci è stato insegnato a recitare. Questa nuova libertà viene però vissuta da molti come trauma ed è probabile che ci vorrà ancora molto tempo prima che la denaturalizzazione del sesso venga riconosciuta come apertura di nuove possibilità e non più vista come pericolo di smarrimento di ogni orientamento.

Resta comunque il problema di come si debba pensare il rapporto fra materia e costruzione, se non si vuole dissolvere la materia totalmente nella costruzione, cosa che Butler vuole espressamente evitare. Da una parte anche lei si rende conto che parlare di costruzione ha senso solo dove venga costruito qualcosa da qualcosa, come anche parlare di interpretazione ha senso solo se l'interpretazione è interpretazione di qualcosa. Ma il problema a questo riguardo consiste nel come si debba pensare questo qualcosa che precede la costruzione, ossia l'interpretazione, se non lo si può più pensare come oggettività assoluta che precede ogni significato. Un altro motivo per cui Butler rifiuta di concepire il rapporto materia/costruzione alla stregua del modello materiale biologico/interpretazione discorsiva, si deve alla circostanza che Butler identifica questa dicotomia con il vecchio dualismo fra anima e corpo, che nella tradizione è sempre servito a giustificare la gerarchia fra i sessi. Infatti

«nella tradizione filosofica che inizia con Platone e continua con Cartesio, Husserl e Sartre, la distinzione ontologica tra anima (mente, coscienza) e corpo supporta invariabilmente relazioni di subordinazione e gerarchia psichica e politica. La mente non solo assoggetta il corpo, ma talvolta accarezza anche la fantasia di abbandonare del tutto la propria incarnazione. Le associazioni culturali della mente con la mascolinità e del corpo con la femminilità sono ben documentate nel campo della filosofia e del femminismo. Di conseguenza, qualsiasi riproduzione acritica della distinzione mente-corpo andrebbe ripensata per la gerarchia di genere implicita che quella distinzione ha convenzionalmente, mantenuto e razionalizzato».⁴⁰

Secondo Butler, quindi, esiste sì una differenza fra materia e costruzione, ma questa deve essere concepita in modo nuovo e non più alla maniera che identificava la materia, ossia la natura, con l'oggetto morto reificato soggetto a manipolazioni e interpretazioni arbitrarie. Bensì per Butler la materia e il discorso sono concetti «correlativi», per usare il termine con cui Husserl, pensatore di cui Butler si è occupata intensamente, designa il rapporto che

⁴⁰ J. BUTLER, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, trad. it., Milano 2004, p. 17.

intercorre fra *noema* e *noesis*, cioè fra «oggetto» e «presenza dell'oggetto al soggetto» nell'atto conoscitivo. Nonostante materia e discorso possano quindi essere differenziati concettualmente, e debbano esserlo per avere senso, non sono mai dati isolatamente, bensì sempre in connessione, simili in ciò ai concetti di *hyle* e *morphe* di cui parla Aristotele. Infatti anche per Aristotele materia e forma possono sì essere differenziati in quanto principi, ma *in actu*, si danno sempre solo in connessione. La materia è sempre materia formata e la forma è sempre forma di una materia. Materia e forma intesi come principi sono meri concetti limite.

In un'intervista concessa al quotidiano tedesco *Frankfurter Rundschau* Butler precisa che non intende negare che il corpo viva, respiri, invecchi e muoia, e che sostenere che tutti questi fenomeni siano pratiche discorsive non significa negare la loro esistenza. Secondo la Butler sarebbe un errore voler identificare la costruzione con qualcosa di artificiale o con qualcosa a cui potremmo rinunciare. Quando tentiamo di assicurarci dell'esistenza di questi fenomeni infatti non facciamo altro che «configurare» la morte, la vita, il respiro, e queste configurazioni non sono solamente delle interpretazioni che sovrapponiamo ai fenomeni, bensì queste interpretazioni sono le condizioni senza le quali non avremmo alcun accesso alle cose che infatti non si danno come cose in-sé, ma sempre solo come fenomeni, cioè solo in una particolare prospettiva, ossia interpretazione, e queste interpretazioni sono il «modo in cui questi fenomeni ci vivono e noi viviamo loro».⁴¹ Ciò significa che non si danno fatti naturali, in quanto questi presunti fatti sono quel che sono, acquistano cioè un senso preciso, un certo significato solo se inseriti in un orizzonte interpretativo, in una «qualche visione», se hanno subito una «qualche formazione»⁴², senza risolversi del tutto in essa. I fatti traggono il loro significato dalla prospettiva, dall'interpretazione in cui solo possono venire alla luce.

La questione del rapporto fra materia e costruzione è comparabile con la questione ermeneutica concernente la relazione che intercorre fra oggetto e interpretazione, indagata da Ganni Vattimo. Infatti anche Vattimo parte dal presupposto che non si dia un primo inizio del processo interpretativo in quanto a ben guardare anche ciò che a prima vista potrebbe sembrare un punto di partenza immutabile, vale a dire l'oggetto dell'interpretazione, si rivela essere esso stesso sempre già prodotto di un'interpretazione precedente. Vattimo concorda con Nietzsche nel sostenere che non ci sono fatti, ma solo interpretazioni,⁴³ ma dall'altra parte gli è chiaro che nella nostra esperienza quotidiana ci troviamo confrontati con punti di partenza delle nostre interpretazioni che sono abbastanza stabili e che perciò sembrano esteriori all'interpretazione stessa e vengono perciò chiamati comunemente «fatti». Ma

⁴¹ J. BUTLER, *Ort der politischen Neuverhandlung. Der Feminismus braucht «die Frauen», aber er muß nicht wissen «wer» sie sind*, in «Frankfurter Rundschau», 27.7.1993, p. 10.

⁴² J. BUTLER, *Corpi che contano*, p. 10.

⁴³ Nietzsche scrive: «Gegen den Positivismus, welcher bei dem Phänomen stehen bleibt 'es gibt nur Thatsachen', würde ich sagen: nein, gerade Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen. Wir

«i 'fatti' non sono interpretazioni solo nel senso che noi non possiamo prescindere, nel coglierli, dai nostri pregiudizi; essi si costituiscono come fatti solo in un mondo simbolico, sono interpretazione nella loro più radicale essenza, in quanto ordinarsi di elementi atomici, che a loro volta sono già sempre ordinamenti e sistemi retti da un'unità simbolico-interpretativa. Nella esperienza che facciamo del mondo, dunque, veramente noi non facciamo che leggere dei *testi*. I testi, a loro volta sono già interpretazione di altri testi, e così via, senza che sia mai possibile arrivare a un referente ultimo, che sia realtà, immediatezza, datità precedente la simbolizzazione».⁴⁴

I presunti fatti da cui prendono le mosse le nostre interpretazioni, quindi, si dimostrano essere sì «dati» in precedenza, ma non perché sono fatti immutabili ed evidenti in sé, bensì solamente nel senso di «preconcetti» impliciti tramandateci dalla tradizione che sono la condizione della possibilità delle nostre domande esplicite, ma non cose in-sè. Con l'introduzione di questi fatti deboli, che in realtà sono solamente interpretazioni sedimentate, che formano il presupposto, l'oggetto, il testo delle interpretazioni, Vattimo può da una parte rendere comprensibile il fenomeno innegabile dei limiti dell'interpretazione, senza, dall'altra, dover tornare a una visione reificante dei fatti che concepisce i nostri presupposti come cose in-sé, che le interpretazioni dovrebbero solamente tentare di cogliere il più fedelmente possibile.

Similmente a questi fatti deboli di Vattimo forse si potrebbe concepire la materia di Butler, che non può essere risolta nel discorso, in quanto rappresenta nei suoi confronti un qualcosa in più, ma non è neanche qualcosa di oggettivo e atemporale, ma prodotto discorsivo essa stessa. Che dividiamo l'umanità in uomini e donne e che quando incontriamo una persona prima di tutto ci accorgiamo che è uomo o donna, in questa prospettiva, si rivelerebbe come un pregiudizio sedimentatosi storicamente, che si ci determina ancora fino ad un certo punto e a molti perciò appare ancora come fatto, ma che può essere destabilizzato e minato da atti performativi alternativi.

b. Nostalgie per la metafisica della sostanza

Se la posizione di Butler, tentando di denaturalizzare il sesso, destabilizza il corpo sul piano teorico, in quanto dimostra l'insostenibilità di una concezione sostanzialistica del *bios* umano, le biotecnologie si accingono a minare la presunta sostanza biologica, sia nel senso di essenza che di sostrato, dell'uomo anche sul piano pratico. Le biotecnologie si dimostrano essere una

können kein Faktum 'an sich' feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen. 'Es ist alles subjektiv' sagt ihr: aber schon das ist *Auslegung*, das 'Subjekt' ist nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzu-Erdichtetes, Dahinter-Gestecktes. – Ist es zuletzt nötig, den Interpreten noch hinter die Interpretation zu setzen? Schon das ist Dichtung, Hypothese. Soweit überhaupt das Wort 'Erkenntnis' Sinn hat, ist die Welt erkennbar: aber sie ist anders deutbar, sie hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne 'Perspektivismus'. Unsere Bedürfnisse sind es, die die Welt auslegen: unsere Triebe und deren Für und Wider. Jeder Trieb ist eine Art Herrschaft, jeder hat seine Perspektive, welche er als Norm allen übrigen aufzwingen möchte»; F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, in F. NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, XII, Berlin 1980, p. 315.

⁴⁴ G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano 1994, p. 310.

specie di «filosofia della prassi» delle posizioni anti-essenzialistiche che hanno segnato larga parte della filosofia continentale dei ultimi decenni: «Il dibattito filosofico ha oggi un punto di convergenza: non si dà una fondazione unica, ultima, normativa».45 In effetti una tendenza comune di diverse posizioni filosofiche attuali, dall'ermeneutica di Gadamer, passando dal pragmatismo di Rorty, fino alla filosofia delle scienze di Thomas S. Kuhn, consiste nella critica radicale al concetto di oggettività. Tutte queste posizioni mettono in dubbio il fine dichiarato della filosofia almeno da Aristotele, cioè il sapere fondato delle cause prime. In questione è quindi la possibilità generale di un'evidenza immediata di verità assolute.

È in questa corrente che si iscrivono le biotecnologie ed è in questa tradizione che devono essere collocate per poter essere comprese nella loro importanza. Ma come ha finora interpretato la filosofia il fenomeno delle biotecnologie?

Nei confronti della concreta dissoluzione della natura umana, concepita come crisi dell'oggettività del sostrato corporeo dell'uomo per mezzo della tecnica, nell'ambito della filosofia sono riscontrabili due reazioni di fondo. La prima, rappresentata da pensatori come Jürgen Habermas, Francis Fukuyama, Gernot Böhme e Elisabeth List, è definibile come reazione di rigetto, basata più o meno apertamente su un uso normativo del concetto di natura, concepita come oggettività.46 Così, ad esempio, Böhme sostiene che il problema connesso all'avvento delle nuove tecnologie non consista né nei pericoli e rischi che il loro uso nella lotta a specifiche malattie potrebbe comportare, né nelle difficoltà di formulare una cornice giuridica per regolarne lo sviluppo. Per Böhme la questione fondamentale che le biotecnologie ci pongono è se esse neghino la nostra autocomprensione di esseri umani in quanto tali, e se contrastino con la nostra definizione di dignità umana47 come è codificata e canonizzata nei diritti umani e nelle carte costituzionali. La risposta di Böhme a questa domanda è netta:

«È evidente, che per l'idea di uomo che abbiamo sviluppato nella vecchia Europa, il concetto di natura intesa come qualcosa di dato rappresenta un *topos* essenziale per la nostra comprensione dell'uomo e che queste tecnologie tendono a rendere manipolabile proprio questo aspetto naturale dell'uomo, cioè tendono a inglobare la natura dell'uomo nella sfera del tecnicamente producibile».48

Molto simile a questa è l'argomentazione di Jürgen Habermas, quando nel suo fortunato libro *Il futuro della natura umana* si richiama al concetto

⁴⁵ G. VATTIMO - P.A. ROVATTI, *Il pensiero debole*, Milano 1983, p. 7.

⁴⁶ Sulla «natura umana» come valore cfr. K. BAYERTZ (ed), *Die menschliche Natur. Welchen und wieviel Wert hat sie?*, Paderborn 2005.

⁴⁷ Il concetto di «dignità umana» gioca un ruolo molto importante nella discussione bioetica in Germania non solo perché è sempre viva l'eredità Kantiana, ma anche perché è un concetto fondamentale della costituzione tedesca che nel art. 1, § 1 prescrive: «Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller Staatlichen Gewalt». Cfr. anche i saggi raccolti in M. KETTNER (ed), *Biomedizin und Menschenwürde*, Frankfurt a.M. 2004.

⁴⁸ G. BÖHME, *Über die Natur des Menschen in Grenzverläufe*, a cura di A. BARKHAUS e A. FLEIG, München 2002, pp. 233-247, qui p. 238.

di natura espresso dal senso comune, come ad una istanza normativa e parla di un

«rapporto esistente tra la inviolabilità moralmente vincolante e giuridicamente tutelata della persona e la indisponibilità [*Unverfügbarkeit*] delle modalità naturali con cui questa s'incarna nel corpo».⁴⁹

Viene da chiedersi, se la nostra comprensione di noi stessi come soggetti autonomi dipenda veramente dall'assunzione di un'origine indisponibile di noi stessi, come sembra indicare Habermas quando scrive:

«Solo assumendo come punto di riferimento questa differenza profonda tra la natura e la cultura – tra l'indisponibilità degli inizi e la plasticità delle pratiche storiche –, il soggetto agente può attribuire a sé quelle prestazioni, in mancanza delle quali egli non saprebbe intendersi come l'iniziatore delle sue azioni e delle sue pretese. Infatti, l'essere-sé-stesso della persona richiede sempre un punto di riferimento prospettico che trascenda le coordinate tradizionali e i nessi d'iterazione del processo biografico di formazione dell'identità ... Per altro verso, se una persona fosse soltanto il prodotto di un destino di socializzazione meramente subito, ad essa il suo Sé sfuggirebbe necessariamente di mano, perdendosi nel vortice effettivo delle costellazioni, relazioni ed influenze».⁵⁰

Salvare la indisponibilità dell'uomo sembra possibile quindi solo mediante una «moralizzazione della natura umana». Habermas riprende questo concetto da Wolfgang van den Daele, non senza sottolineare che con ciò non intende come lo stesso van den Daele una «ri-sacralizzazione» di stampo antimodernista della natura:

«Tuttavia abbiamo un quadro del tutto diverso se noi interpretiamo la 'moralizzazione' della natura umana come autoaffermazione di una certa autocomprensione etica del genere. Alludo a quella autocomprensione da cui dipende la possibilità di continuare a intenderci come gli autori indivisi della nostra storia di vita, nonché di continuare a riconoscerci mutuamente come persone che agiscono in maniera autonoma. In questo caso, il tentativo di ostacolare con strumenti giuridici lo strisciante affermarsi della genetica liberale – dunque il tentativo di assicurare al concepimento (alla fusione delle due serie cromosomiche) una certa misura di casualità e spontaneità [*Naturwüchsigkeit*] – sarebbe qualcosa di diverso dall'espressione di una reazionaria resistenza antimodernistica».⁵¹

Ma questa «moralizzazione della natura umana» da parte sua sembra praticabile solo sulla base dell'assunzione di un'essenza metafisica, cioè oggettiva, dell'uomo, o almeno sulla fissazione dello stato odierno dell'evoluzione (naturale) dell'uomo. Questo movimento però avvicina la posizione di Habermas pericolosamente a una metafisica della sostanza da un lato e a posizioni di stampo biologistico, dall'altro, in quanto Habermas sembra identificare l'essenza dell'uomo con la sua origine indisponibile in quanto venuto al mondo spontaneamente. In riguardo alla definizione aristotelica,

⁴⁹ J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, trad. it., Torino 2002, p. 23.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 60 ss.

⁵¹ *Ibidem*, p. 28.

Habermas sembra quindi spostare il baricentro dalla parte dell'*animalitas*. Conseguentemente per il Biologo Hubert Markl una posizione come quella di Habermas, che sostiene che l'autonomia dell'uomo si fonda sulla sua *Naturwüchsigkeit*, cioè sulla sua origine casuale e spontanea, rappresenta l'apice del biologismo. A Markel sembra

«come se la fissazione dell'essenza dell'uomo al mero possesso di un genoma umano ... e l'accettazione incondizionata di ogni fattezze casuale del genoma identificata con un'attitudine altamente morale, costituisca l'apice del biologismo, che veramente degrada l'uomo a mero essere biologico negandogli proprio quello che fa di lui un essere umano: la sua libertà di scelta che deve alla cultura».⁵²

Markel fa giustamente notare che non tutto ciò con cui ci troviamo confrontati senza nostra responsabilità, è già per questo un bene. Perché dovrebbe essere più morale l'accettare il caso di una deformazione innata che voler impedire che si verifichi? Habermas argomenterebbe probabilmente, che queste fatalità sono il prezzo che si deve pagare, se non si vuole rinunciare al potersi sentire soggetto autonomo, ma è anche chiaro che qui la casualità, intesa come «naturalità», come dato biologico, rischia veramente di diventare un valore, o meglio il mezzo giustificato dallo scopo della preservazione dell'autonomia dell'individuo.⁵³

Palesamente naturalistica è la posizione di Francis Fukuyama, che in *Our Posthuman Future* dichiara: «La natura umana è la somma di qualità e forme comportamentali, che sono tipici per il genere umano. Essa è dovuta più a fattori genetici che a fattori ambientali».⁵⁴

«La natura umana è molto plasmabile e noi abbiamo una quantità di possibilità di scelta che sono compatibili con questa natura. Ma non siamo plasmabili senza limiti e gli elementi che restano costanti, specialmente il nostro repertorio di reazioni emotive tipiche per la nostra specie, rappresentano un luogo sicuro nel quale rifugiarsi, che ci permette di rimanere in contatto con tutti gli altri esseri umani».⁵⁵

Fukuyama identifica la natura umana quindi con un specifico assetto genetico che regola le reazioni emotive degli appartenenti alla specie. E sono queste reazioni emotive, istintive (fra le quali Fukuyama elenca anche la paura «innata» nei confronti dello «straniero» e la solidarietà a suo dire ugualmente innata che ci lega agli appartenenti del nostro stesso gruppo etnico), e non la ragione, a formare la base della comunicazione fra tutti gli esseri umani e quindi la base della politica, che così rappresenterebbe non solo il fondamento della nostra identità di genere, ma anche la base della convivenza più o meno pacifica almeno fra gli appartenenti dello

⁵² H. MARKL, *Freiheit, Verantwortung, Menschenwürde*, in Ch. GEYER (ed), *Biopolitik. Die Positionen*, Frankfurt a.M. 2001, pp. 177-193, qui p. 189.

⁵³ Sulla discussione che ha provocato il libro di Habermas in Germania cfr. i saggi raccolti in Ch. GEYER (ed), *Biopolitik*.

⁵⁴ F. FUKUYAMA, *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnological Revolution*, New York 2002, p. 185.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 300.

stesso «branco», e perciò non andrebbe alterata. Paradossalmente per Fukuyama la vittoria della ragione sul corpo, rappresentata dalle biotecnologie, rischierebbe di sprofondare l'umanità nella violenza del tutti contro tutti, che gli istinti innati alla natura umana e iscritti nel suo patrimonio genetico impedirebbero. Ma anche la tesi di Elisabeth List, secondo la quale la natura umana sarebbe l'indisponibile, sembra sostenere l'esistenza di un'essenza eterna dell'uomo:

«Natura è ciò che ci lascia vivere, ciò che ci fa vivere. E che ci lascia vivere significa anche che il nesso del vivente, la 'rete della vita' non è a nostra disposizione, ma nonostante ciò ci sorregge. Per la tesi che la totalità delle relazioni delle condizioni di vita, che è di più della somma del sapere sui suoi aspetti tematizzabili scientificamente, non si lascia controllare matematicamente, si possono apportare argomenti tratti dalla filosofia della matematica, dalla teoria del caos, o della teoria quantistica».⁵⁶

Elisabeth List sembra voler dimostrare la libertà dell'uomo, il suo essenziale essere non disponibile, rimandando alla teoria dei quanti. A parte il fatto che anche ammettendo che le libere decisioni si lascino spiegare come effetti quantistici a livello sub-neuronale, non si sarebbe ancora spiegata la differenza fra effetti quantistici puramente casuali e perciò imprevedibili e la libertà delle azioni dell'uomo; a parte ciò, anche qui è innegabile la tendenza a identificare la natura dell'uomo con fatti oggettivi, qui addirittura identificati con oggetti delle scienze esatte.⁵⁷

Gli autori citati sembrano convenire nel conferire al concetto di natura una forza normativa; in generale è innegabile una certa nostalgia per la metafisica della sostanza, che spesso si avvicina alla fallacia naturalistica, che da «fatti», qui dalla tradizionale definizione della natura dell'uomo come datità immutabile, deduce un «dovere», qui quello di non interferire col dato. La problematicità di questa argomentazione diviene evidente al più tardi in riguardo alla distinzione – praticata anche da Habermas – fra interventi terapeutici e interventi eugenetici. E anche Böhme sembra essere consapevole delle difficoltà che comporta il richiamo normativo alla definizione tradizionale di natura, quando in riguardo a leggi che dovrebbero interdire l'uso di specifiche pratiche nota:

«Queste regolamentazioni sono necessarie anche se non si dovrebbe sopravvalutare la loro efficacia. Perché da un lato è evidente, che una tecnica è efficace anche quando non viene adoperata e poi potrebbe accadere, che proprio in seguito di queste tecnologie muti la vecchia autocomprensione europea dell'uomo su cui oggi questi divieti ancora si fondano».⁵⁸

La sola possibilità teorica aperta dalle biotecnologie quindi, secondo Böhme, potrebbe già bastare a trasformare così profondamente la com-

⁵⁶ E. LIST, *Grenzen der Verfügbarkeit. Die Technik, das Subjekt und das Lebendige*, Wien 2001, p. 169.

⁵⁷ Sulla posizione teorica di List cfr. E. LIST, *Biofakte – Prolegomena zum Selbst-Verhältnis zwischen Cyberspace und genetischer Kontrolle* in N.C. KARAFYLLIS (ed), *Biofakte. Versuch über den Menschen zwischen Artefakt und Lebewesen*, Paderborn 2003, pp. 61-84.

⁵⁸ G. BÖHME, *Über die Natur des Menschen*, p. 238.

prensione che l'uomo ha di se stesso, da rendere impraticabile il richiamo all'idea tradizionale di uomo per giustificare divieti a livello giuridico, che si richiamano alla tradizionale visione dell'uomo.

c. La libertà del Cyborg

Che ci troviamo già in un'epoca post-umana, è l'opinione comune di pensatrici e pensatori come Roberto Marchesini, Donna Haraway e Bruno Latour. Con Plessner⁵⁹ e Marx, Marchesini sostiene che il progresso tecnologico è parte integrante dell'evoluzione naturale dell'uomo. La peculiarità della posizione di Marchesini però consiste nell'idea che la tecnica non abbia portato a un'alienazione dell'uomo dalla natura, ma che la cultura sia il mezzo di una sempre più crescente ibridazione con la natura. Secondo Marchesini la cultura umana è caratterizzata non dal fatto di essere un movimento di allontanamento dalla natura, bensì di essere un inarrestabile avvicinamento per mezzo della tecnica alla natura che si dà all'uomo come il non-umano, cosicché una cultura distinta dalla natura non è mai esistita. Essere uomo significa sì possedere cultura e tecnica, ma cultura e tecnica non sono altro che mezzi di ibridazione col non-umano, così che esser umano significa essere post-umano:

«Sono convinto che l'uomo si è differenziato (e sempre più si differenzia) dalle altre specie proprio perché ha saputo costruire eteroreferenze che lo hanno avvicinato, non allontanato, rispetto al mondo non-umano».⁶⁰

Un esempio che Marchesini porta per rafforzare la sua tesi riguarda la cultura nel senso più immediato della parola. Infatti una delle prime forme di cultura umana consisteva nell'addomesticare e allevare animali domestici, poi usati in agricoltura. Le primissime forme di vita specificamente umana, le prime forme di cultura e tecnica quindi non erano tecniche di isolamento dell'uomo dalla natura, bensì tecniche volte a una esplicita e intima presa di contatto con la sfera non-umana. Secondo l'etologo Marchesini la peculiarità della specie umana, che la differenzia da tutte le altre specie animali, consiste proprio nella sua apertura al non-umano animale. Nessuna altra specie animale tiene così stretti rapporti con individui di altre specie come fa l'animale uomo. Nessun lupo ha mai allattato un cucciolo d'uomo, ma è molto probabile che la cultura umana sia nata nel momento in cui una donna per la prima volta ha allattato un cucciolo di lupo. La originaria apertura al non-umano animale ha gettato però anche le basi per l'apertura al non-umano tecnico. Infatti le moderne macchine secondo Marchesini non sono altro che tardi sostituti degli animali domestici di un tempo. Il trattore ha sostituito il bue, ma questo avvento della macchina non sarebbe mai stato possibile, se non fosse stato preceduto dal rapporto con l'animale in cui la

⁵⁹ Cfr. H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1975.

⁶⁰ R. MARCHESINI, *Post-human. Verso nuove forme di esistenza*, Torino 2002, p. 83.

peculiarità dell'uomo, cioè la sua cultura, che è essenzialmente apertura all'altro, si è manifestata per la prima volta.

Haraway, biologa e storica della biologia, che proviene dal marxismo e dal femminismo, concepisce la situazione attuale come dissoluzione delle dicotomie che hanno caratterizzato la modernità, come natura/cultura, corpo/spirito, uomo/animale, uomo/macchina, uomo/donna, *sex/gender* e vede in questo movimento antiessenzialistico una dissoluzione di limiti col termine di «cyborgizzazione» e l'uomo post-umano come «cyborg»⁶¹ finalmente libero da qualsivoglia identità essenziale. Il progetto di Donna Haraway consiste nel tentativo di ridefinire il concetto di oggettività combinando la critica al dominio sulla natura con la critica al soggetto, per giungere così a una ridefinizione del concetto di natura che permetta una rappresentazione sensata del mondo minando allo stesso tempo la separazione fra natura e cultura, che sta alla base del moderno rapporto con la natura. Infatti su questa separazione della cultura umana dalla natura si basa sia l'oggettivazione della natura, cioè la tendenza a ridurla a mero oggetto passivo, indipendente dall'uomo ma disponibile alla sua volontà, sia l'autoaffermazione dell'uomo, che sottomettendo e impossessandosi della natura si contrappone a essa come soggetto attivo e autotrasparente.⁶²

Anche lo storico delle idee Bruno Latour⁶³ concepisce l'attuale «crisi della natura» come una «crisi dell'oggettività». Infatti secondo Latour quello che oggi è evidente è che il mondo dei puri oggetti in-sé, il mondo delle idee oggettive di Platone non esiste. Al contrario, oggi diventa sempre più evidente che i muti oggetti, che sembravano accessibili solo alle scienze, non sono fatti oggettivi immutabili in attesa di essere scoperti nel loro in-sé, bensì prodotti dell'agire e parlare degli uomini, cioè prodotti della «politica», come si esprime Latour. Riecheggia qui la tesi di Judith Butler sull'origine discorsiva del sesso biologico. Per Latour la «scoperta» che i fatti non sono oggettivi, li sottrae dalle mani delle scienze e li restituisce al mondo degli uomini. Perché se i fatti non sono più oggetti immutabili nel *topos hyperuranios* al quale hanno accesso solo gli scienziati, bensì prodotti discorsivi, allora perdono il loro carattere di verità monolitiche e inconfutabili e non si è più alla loro mercé. Come Haraway e Vattimo, anche Latour vede quindi nella dissoluzione della natura oggettiva un passo verso la liberazione dell'uomo. La posizione di Donna Haraway e Bruno Latour nei confronti delle biotecnologie si potrebbe forse caratterizzare con le seguenti parole di Habermas:

«Conoscere la priorità temporale del nostro 'essere-prodotti' non deve necessariamente suscitare effetti estraniati. Perché l'uomo non potrebbe – anche in questo caso – adattarsi

⁶¹ Sul concetto di «cyborg» cfr. N.C. KARAFYLLIS (ed), *Biofakte. Versuch über den Menschen zwischen Artefakt und Lebewesen*, Paderborn 2003.

⁶² Cfr. D. HARAWAY, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it., Milano 1995; D. HARAWAY, *Testimone – modesta @ femaleman – incontra – Oncotopo. Femminismo e tecnoscienza*, trad. it., Milano 2000.

⁶³ Cfr. B. LATOUR, *Politiques de la nature*, Paris 1999.

a rispondere con un'alzata di spalle con un semplice 'so what'? Dopo le offese narcisistiche già procurateci da Copernico e Darwin con la distruzione delle visioni-del-mondo geocentriche e antropocentriche, forse potremmo ora accettare con più tranquillità il terzo 'decentramento' della nostra immagine del mondo, ossia l'assoggettamento del corpo e della vita all'ingegneria genetica».⁶⁴

A Donna Haraway e Bruno Latour va il merito di aver colto la situazione di crisi in cui oggi si trova la concezione dell'uomo di se stesso in tutta la sua radicalità, anche se rimane aperta la questione se la loro accettazione spesso acritica della situazione, non rischi di sfociare in una apologia dell'esistente e di essere quindi incapace di rispondere alle critiche mosse alle biotecnologie da pensatori come Habermas e Böhme.

È evidente che le posizioni di Haraway e Latour fanno parte di un lungo filone di pensiero dedicato alla perfezionabilità⁶⁵ dell'uomo, espresso per la prima volta in tutta la sua radicalità da Pico della Mirandola:

«Stabili finalmente l'ottimo artefice che a colui cui nulla poteva dare di proprio fosse comune tutto ciò che aveva singolarmente assegnato agli altri. Perciò accolse l'uomo come opera di natura indefinita e postolo nel cuore del mondo così gli parlò: 'Non ti ho dato, o Adamo né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu, non costretto da nessuna barriera, la determinerai secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono brute; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine'».⁶⁶

L'uomo è quell'essere la cui essenza consiste nel non possedere un'essenza determinata e il cui destino è quindi quello di doversi creare da sé, di dover decidere egli stesso cosa essere. L'essenza dell'uomo qui viene concepita come libertà, come progetto, che, ancora invischiato nella fattività meramente contingente delle disposizioni naturali, tende a emanciparsi sempre di più dai vincoli naturali per realizzarsi del tutto solo quando sarà libertà radicale, progetto puro, non più gettato, pura *ratio* libera da ogni *animalitas*. Il perfezionamento della natura e di conseguenza della natura dell'uomo era anche lo scopo dichiarato delle pratiche alchimistiche. Così da Paracelso si legge: «La natura ... non dà alla luce nulla che sia già perfetto, bensì è l'uomo che lo deve perfezionare. Questo processo di perfezionamento si chiama alchimia».⁶⁷

⁶⁴ J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, p. 56.

⁶⁵ Cfr. J. PASSMORE, *The Perfectibility of Man*, London 1970.

⁶⁶ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, edizione con testo latino a fronte a cura di G. TOGNON, Brescia 1987, pp. 5 ss.

⁶⁷ «Die natur ... gibt nichts an tag, das auf sein stat vollendet sei, sonder der mensch muß es vollenden. Diese vollendung heißet alchimia»; PARACELUS, *Paragranum* III, in PARACELUS, *Werke*, a cura di K. SUDHOFF, VIII, p. 181.

In questa prospettiva le biotecnologie sembrano solo l'ultimo passo di un lungo cammino dell'emancipazione dell'uomo dalla natura che come hanno mostrato Adorno e Horkheimer va dalla soggiogazione dell'uomo sotto le forze imprevedibili della natura ai primordi, passando per la lenta razionalizzazione e quindi sempre più crescente prevedibilità, fino alla calcolabilità e disponibilità della natura nella tecnica odierna. Ma già Adorno e Horkheimer hanno notato che questo movimento verso una sempre più radicale libertà è destinato a capovolgersi in dominio.

d. Le biotecnologie come capovolgimento del dominio in indisponibilità

Le posizioni della filosofia nei confronti delle nuove possibilità apertesì con l'avvento delle biotecnologie si riducono quindi nella maggior parte degli interventi a due valutazioni contrapposte del fenomeno. Mentre gli uni, ricorrendo a un concetto normativo di natura, vedono nelle nuove tecnologie un pericolo per l'uomo come lo conosciamo, gli altri festeggiano le nuove tecnologie come definitiva liberazione del soggetto umano da qualsivoglia limitazione e determinazione naturale. Per essi

«l'uomo non è più (solamente) homo faber, bensì homo fabricatus – la trasformazione tecnica di se stessi viene intesa come il nuovo *telos* dell'umano».⁶⁸

Una terza possibile interpretazione delle biotecnologie, che qui vorrei proporre, si basa sulla contestualizzazione storica di queste tecniche – cioè sulla loro iscrizione nel filone emancipativo – per dimostrare che le biotecnologie – intese come «torsione», «Verwindung», del comportamento manipolante («herstellendes Verhalten»), ossia della razionalità strumentale, possano essere comparate con la radicalizzazione del discorso emancipativo che ha avuto luogo nel postmoderno in ambito teorico. È evidente infatti che, allo stesso modo in cui il discorso emancipativo di per sé sempre tendenzialmente oggettivante pensato fino in fondo, porta infine alla destabilizzazione di qualsivoglia sostanzialismo, anche le biotecnologie, nate in origine come metodo estremo di controllo sul corpo, divengono la dimostrazione più palese che questo dominio non è possibile, cioè che non può esistere un soggetto totalmente autonomo e autotrasparente al di là di qualsiasi determinazione storico-corporea. Il desiderio di controllo assoluto della ragione sull'animalità, espresso nelle biotecnologie, si trasforma sotto mano nella dimostrazione inconfutabile della costitutiva finitudine e indisponibilità dell'uomo.

La dissoluzione della natura umana è descrivibile come un aspetto della tendenza all'indebolimento dell'essere teorizzato da Gianni Vattimo, in quanto l'essere – identificato qui tradizionalmente con la pura presenza, l'evidenza, la sostanza e l'essenza eterna – oggi non si dissolve solo in interpretazioni, come l'ermeneutica sosteneva da tanto, ma perde la sua

⁶⁸ «Der Mensch ist nicht mehr (nur) homo faber, sondern homo fabricatus – technische Selbstveränderung als neues Telos des Humanen»; E. List, *Grenzen der Verfügbarkeit*, p. 140.

oggettività anche molto realmente, riducendosi a prodotto della volontà di potenza dell'uomo. Similmente a quanto accade alle cose nel capitalismo, che perdono il loro oggettivo valore d'uso per dissolversi nel relativo valore di scambio. Lo stesso vale per la realtà, che si liquefa nelle innumerevoli immagini del mondo mediaticamente mediate. In questo contesto, la dissoluzione della natura umana ad opera delle biotecnologie si iscrive in un movimento molto più ampio di indebolimento dell'essere, cioè del venir meno della fede nell'oggettività nelle sue più svariate forme che vanno dai valori intrinseci dell'assiologia alla crisi dell'oggettività in campo gnoseologico. Partendo dalla diagnosi di Vattimo però, le biotecnologie potrebbero anche essere concepite come tappa di quella «dialettica dell'illuminismo»⁶⁹ di cui parlano Adorno e Horkheimer, che nel tentativo di emancipare l'uomo mediante il dominio sulla natura dalle forze della natura che lo dominano, porta a nuova schiavitù, perché della natura dominata ora fa parte anche l'uomo che così da dominatore si ritrova dominato. Nelle parole di Hans Jonas: «Come tecnicamente dominata la natura ora include in se nuovamente l'uomo, che fino ad ora le si era contrapposto nella tecnica».⁷⁰

Questo capovolgimento, però, interpretato da Jonas, Adorno e Horkheimer come una nuova forma di dominio che dimostrerebbe che la liberazione dell'uomo non può basarsi sul dominio della natura come invece pensava anche il marxismo, con Heidegger potrebbe essere interpretato come il «bale-nare dell'evento» in quanto proprio all'apice del dominio tecnico, della pura disponibilità, «balena» agli occhi la radicale indisponibilità dell'essere.⁷¹

Nonostante la possibilità di poter iscrivere l'attuale pratica biotecnologica in una tradizione filosofica anti-oggettivistica ben definita, resta valido il monito di Böhme,

«che attraverso questa evoluzione, cioè attraverso l'evoluzione di tecnologie biotecnologiche, non siamo confrontati solamente con pericoli e problemi ben definiti, ma con qualcosa che mette in questione tutto l'insieme [*Gefüge*] che fino ad ora ha tenuto in piedi la nostra comprensione dell'uomo».⁷²

Forme concrete di questa desostanzializzazione della natura dell'uomo sono rappresentate dalla farmacologia, dalle tecniche mediche di riproduzione, dalla tecnica dei trapianti e prima di tutto dalla genetica, tutte pratiche che distruggono l'oggettività della natura umana.

È evidente che la dissoluzione dell'oggettività, intesa come datità immutabile, qui è frutto dell'oggettivazione scientifica dell'uomo, del tentativo di renderlo disponibile. L'oggettivazione perpetuata a oltranza porta alla dissoluzione del concetto stesso di oggetto, allo stesso modo in cui la

⁶⁹ Cfr. M. HORKHEIMER - Th.W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M. 1992.

⁷⁰ H. JONAS, *Laßt uns einen Menschen klonieren*, in H. JONAS, *Technik, Medizin und Eugenik*, Frankfurt a.M. 1985, p. 168.

⁷¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957.

⁷² G. BÖHME, *Über die Natur des Menschen*, p. 238.

ricerca a oltranza della verità assoluta ha portato alla verità che la verità assoluta non esiste, come ha mostrato Nietzsche.

Allo stesso modo, l'apice del pensiero oggettivante e della ragione strumentale nella sua massima forma pratica espressa nelle possibilità manipolative delle biotecnologie, si capovolge nella rivelazione della indisponibilità di fondo dell'essere, in quanto proprio nel tentativo di impossessarsi della natura dell'uomo, essa si ritrae, dato che il dominio sul corpo – inteso come sostrato e limite dell'uomo spirituale – a cui si tendeva, si rivela essere sottomissione anche del soggetto che doveva essere liberato (dalla natura) tramite queste pratiche di dominio sulla natura. E ciò rende evidente che il modello di comprensione dell'uomo che sta alla base del discorso emancipativo – cioè il modello che vede l'uomo come un *synolon* di corpo e anima – non è più sostenibile, dato che le biotecnologie e qui prima fra tutte la genetica, hanno reso evidente che qui non si tratta di manipolare il corpo di un soggetto, ma che quello che viene manipolato è già sempre l'uomo nella sua totalità. Anche se a questo punto è necessario insistere sul fatto che questo superamento del modello dualistico iniziato involontariamente dalle biotecnologie ha due possibili sbocchi molto differenti, che dipendono dal modo in cui si interpreta la totalità umana che le biotecnologie hanno fatto affiorare. Il superamento del dualismo di anima e corpo a cui ci costringono le biotecnologie, infatti, può sfociare o in un'antropologia fenomenologica, che vede nel corpo umano il *medium* dell'io personale, o in un modello monistico naturalista, che definisce la ragione come qualità o stato della materia (organica).⁷³ Ed è evidente che i due modelli antropologici non si differenziano solo in riferimento alla loro comprensione dell'uomo, ma comportano conseguenze differenti prima di tutto sul piano etico.

Fra le posizioni monistiche di stampo naturalista quelle che più contrastano con un approccio di tipo fenomenologico sono le cosiddette teorie d'identità forti. Queste teorie sostengono l'identità del «mentale» con processi fisici (nel cervello). Queste teorie contrastano con i modelli fenomenologici in primo luogo perché non sono in grado di cogliere il fenomeno psichico fondamentale, e cioè «l'intenzionalità», dalla quale la posizione fenomenologica invece prende le mosse. Con intenzionalità qui si intende l'*a priori* della correlazione fra *noesis* e *noemea*, cioè il fatto, che atti mentali nel più ampio senso del termine sono sempre relazionati ad un oggetto. Pensare è sempre pensare qualcosa, desiderare è sempre desiderare qualcosa. Proprio questa intenzionalità, però, sfugge alle teorie naturalistiche. Infatti le teorie materialiste possono soltanto constatare una concomitanza temporale di certi processi fisici con certi fenomeni mentali. In questa prospettiva, però, il mentale in quanto tale non entra nella cerchia delle osservazioni, perché ciò che possono osservare le scienze naturali sono solo fatti fisici. Posso sì verificare quali processi chimici hanno luogo nel cervello nell'attimo preciso in cui vedo il colore rosso, ma la anche più minuziosa conoscenza

⁷³ Cfr. D.M. ARMSTRONG, *A Materialist Theory of the Mind*, London - New York 1993; D.M. ARMSTRONG, *Perception and the Physical World*, London - New York 1961.

delle reazioni chimiche che hanno luogo quando vedo rosso, non mi dicono la più minima cosa su cosa sia il colore rosso come fenomeno mentale, cioè nel suo significato nella *Lebenswelt*. Le descrizioni di condizioni fisiche non apportano quindi nessuna conoscenza del mentale in quanto tale, ma rimangono necessariamente descrizioni di processi fisici, che sono sì necessari affinché esistano fenomeni mentali, la cui descrizione però non coglie e non esaurisce il mentale come tale. Quello che le teorie naturaliste dell'identità non sono in grado di cogliere, l'intenzionalità, è proprio il punto di partenza delle concezioni fenomenologiche riguardo all'unità di anima e corpo, come è stata sviluppata da pensatori quali Maurice Merleau-Ponty, Hermann Schmitz e Bernhard Waldenfels.⁷⁴ Questa fenomenologia del corpo non ha tentato di ridurre un polo della relazione anima-corpo all'altro, come fanno invece le teorie materialistiche quando dichiarano che il mentale è solamente un epifenomeno della materia neuronale, ma prendono le mosse dal corpo inteso come *medium* dell'essere-nel-mondo dell'uomo. In questo senso il corpo è sia il luogo della attività dell'uomo, che il luogo dell'apparire del mondo.

Anche se, come sembra probabile, le biotecnologie, nate come apoteosi del dominio dell'uomo sulla natura, esterna e interna, dimostreranno la fondamentale indisponibilità della *physis*, in quanto il tentativo del soggetto razionale di dominare la sua natura corporea porta alla luce che l'uomo è un'unità inscindibile, il superamento del dualismo, frutto insperato del presunto dominio assoluto della ragione sulla natura, lascia aperti due possibili modelli interpretativi per comprendere questa unità. In entrambi i modelli, sia in quello del naturalismo monistico, in cui il soggetto, cioè la prospettiva della prima persona, si dissolve in un'illusione di un soggetto inesistente, sia nel modello fenomenologico, in cui il corpo diventa il modo di esistere della coscienza, però, il soggetto umano autotrasparente sembra entrare in crisi, e non è detto che questa crisi debba portare a una riaffermazione del soggetto, come sembra pensare Heidegger. Il tentativo dell'uomo di produrre tecnicamente se stesso allora non equivarrebbe necessariamente alla stabilizzazione del soggetto autodeterminante in un movimento di presunto «progresso eterno», ma a un balenare agli occhi dell'indisponibilità in cui sembra consistere l'essenza della *physis*.

⁷⁴ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, trad. it., Milano 1965; H. SCHMITZ, *Das System der Philosophie*, I: *Die Gegenwart*; II/1: *Der Leib*; II/2: *Der Leib im Spiegel der Kunst*; III/1: *Der leibliche Raum*; III/2: *Der Gefühlsraum*; III/3: *Der Rechtsraum*; III/4: *Das Göttliche und der Raum*; III/5: *Die Wahrnehmung*; IV: *Die Person*, Bonn 1964-1980; B. WALDENFELS, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt a.M. 2000; Th. FUCHS, *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart 2000; U. GALIMBERTI, *Il Corpo*, Milano 2003; E. MÖRTH, *Der Leib als Subjekt der Wahrnehmung. Zur Philosophie der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty*, in E. LIST - E. FIALA, *Leib Maschine Bild. Körperdiskurse der Moderne und Postmoderne*, Wien 1997, pp. 75-88.