

Lynn M. Randolph e Donna J. Haraway: la parabola del cyborg tra scienza e narrazione

Linda De Feo
Università degli Studi di Napoli Federico II

Abstract

Oggetto della riflessione sarà il dialogo ideale tra Lynn M. Randolph e Donna J. Haraway. Si tenterà di osservare come la parabola narrativa della pittrice, racconto dei mutamenti di forma dell'umana identità corporea, sempre più erosa dalla tecnologia, costituisca il riflesso estetico del processo di *métissage* sensoinformativo che trova compiuta realizzazione nella figura del *cyborg*, creatura chimerica collocata al centro della speculazione della filosofa.

Parole chiave: Corpo, organismo cibernetico, morfogenesi, biopolitica, fantascienza.

Object of reflection will be the ideal dialogue between Lynn M. Randolph and Donna J. Haraway. It will attempt to observe how the narrative parable of the painter represents the changes of human corporeal identity, which is eroded increasingly by technology. The works of the artist are aesthetic manifestations of the hybridisation metaphorized by the figure of cyborg, chimerical creature placed to the center of speculation of the philosopher.

Key Words: Body, cyborg, morphogenesis, biopolitics, science fiction.

Oggetto della mia riflessione è il dialogo ideale, mai interrotto, tra due autrici statunitensi contemporanee, la filosofa Donna J. Haraway e la pittrice Lynn M. Randolph, incrocio tra due parabole narrative che sembra delineare efficacemente alcune relazioni di scambio intercorrenti tra le esperienze del *politico* - intendendo quest'ultimo termine nella sua nobilissima accezione etimologica - e l'ipercontemporanea rappresentazione sociomorfica del corpo. _

Il filo virtuale che lega l'elaborazione teorica dell'una al patrimonio immaginativo dell'altra mostra come la filosofia, con l'ingresso nel mondo degli accadimenti, si immetta nel flusso della narrazione e, nutrendosi della variabile tempo, possa farsi racconto e configurarsi nei modelli plastici del linguaggio.

Quando il tempo in questione è quello degli uomini «non è possibile comprenderlo senza ricorrere, in un modo o nell'altro, a una forma di intelligenza narrativa»: in particolare, la sociologia, che costituisce un «tentativo di rendere conto del mutamento sociale», oltre a dispiegare una «tensione verso una verità empiricamente e intersoggettivamente accertabile o falsificabile», nonché a parlare di «forme, strutture, funzioni», intrattiene rapporti fecondi con la narrazione, incorniciando gli «oggetti del proprio discorso in un quadro temporale» e selezionandone i «tratti salienti» per «connetterli dentro una trama» (Jedlowsky, 2000: 199-200, 202).

Il realismo, visionario e metaforico, dei dipinti randolphiani, che rappresenta significati, strumenti e tropi della tecnoscienza, costituisce liminali immagini di transito tra sezioni e

capitoli dei libri harawayani, traducendo fedelmente sul piano della produzione di immaginario il nodo di organico e inorganico che nell'analisi della filosofa trova realizzazione nell'ibrida figura del *cyborg*, «finzione cartografica della [...] realtà sociale e corporea», intreccio che rende il confine tra fantascienza e vissuto quotidiano soltanto «un'illusione ottica» (Haraway, 1999: 40).

Nelle rispettive percezioni e disamine delle articolazioni significative dell'enciclopedia immaginativa contemporanea entrambe le autrici elaborano quello che potrebbe essere definito un *pensiero protecnologico*, sottolineando la rilevanza del dispiegamento delle umane potenzialità autopoietiche attuato dalla tecnica, mai sottovalutando, però, la funzione a volte svolta da quest'ultima nel processo di perversione morfogenetica che minaccia l'umanità.

Se la Randolph fonde il lontano, perturbante richiamo della scrittura spettacolarizzata di autori come Edgar Allan Poe all'eco di romanzieri come Philip K. Dick, James G. Ballard, Thomas Pynchon e di registi come George Romero e Ridley Scott, la Haraway si dice debitrice soprattutto nei confronti delle scrittrici statunitensi di *science fiction*, come Joanna Russ, James Tiptree, Jr., Octavia Butler, che si interrogano su che cosa significhi avere un corpo nei mondi ad alta tecnologia e sulle capacità narrative del corpo dell'uomo, che, intento al proprio fare, abita il mondo poieticamente.

Fulcro dell'opera sia della pittrice sia della filosofa è appunto il corpo umano, il quale, riconfigurandosi, narra se stesso, racconta dei propri commerci con l'alterità macchinica, delle proprie coniugazioni con l'eteroreferenza tecnologica, del proprio essere radice da completare in una molteplicità di desinenze, al fine non soltanto di emendare carenze organiche, ma anche di potenziare il proprio dominio operativo. Racconta infatti delle proprie declinazioni plurime, realizzate durante i processi di «remapping sensoriale» (de Kerckhove, 1994: 45), che dimostrano quanto l'uomo appartenga a una «specie mutante» (Bachelard, 1995: 14) e quanto egli sia naturalmente incline ad abitare le proprie estensioni o incorporazioni elettroniche. Il corpo racconta della propria «evoluzione guidata» (Yehya, 2004: 13), vale a dire del proprio essere un sistema complesso in cui autosviluppo e progettazione esterna si compenetrano reciprocamente, e racconta del proprio tempo, che non è meramente il «tempo biologico», scandito dai ritmi organici della natura, ma è il «tempo sociologico» (Laborit, 1985: 64), scandito dai ritmi intrinseci al «potenziamento della comunicazione» (Haraway, 2000: 40). Racconta inoltre catastrofici eventi tecnologici, intesi come mutamenti di forma (cfr. Thom, 1980), passaggi di stato, e adombra destinazioni imprevedibili che reinterpretano creativamente performatività e caratteristiche, dando vita a diffrazioni - come, in maniera fortemente evocativa, suggerisce il dipinto randolphiano *A Diffraction*, del 1992 - attraverso la narrazione di storie eterogenee, spiazzanti metamorfosi che producono sé corporei multipli e che non oppongono più il naturale all'artificiale, ma li fondono, sostanziando la produzione di inedite identità e inusitate alterità con apparenze né vere né false, generate nella zona liminale tra la materia e la conoscenza, tra il presente e il futuro, tra la vita e la morte.

Riproposto come concetto-limite appartenente a «sistemi di significato prima incompatibili» (Balsamo, 1999: 172), il corpo ridelineato ridefinisce radicalmente i confini del rapporto tra i soggetti e il mondo esterno: concepito non come una semplice costruzione teorica o come un dato naturale da giustapporsi all'antinaturalità delle macchine o ancora come una superficie passiva su cui analizzare l'oggettività scientifica del dato, bensì definito come un'area di incrocio di cangianti codici di informazione e come un oggetto di conoscenza, il corpo costituisce un nodo generativo «material-semiotico» (Haraway, 1999: 127-128, 142) dai contorni mutevoli, materializzati nei rapporti interindividuali.

I cambiamenti necessari a soddisfare la dinamica degli umani mutamenti fisici sono ingenerati dall'azione congiunta dei «sistemi storici di relazioni sociali» e delle «anatomie storiche di corpi possibili» (*ivi*: 59), che induce ad attribuire alla definizione del termine *corpo* un significato relativo non soltanto alla struttura fisica, ma anche al «*territorio*, cioè alle funzioni vitali che il soggetto occupa, all'estensione di gesti, passioni, desideri di cui dispone, ai dispositivi sociali e simbolici che possiede, ai campi relazionali in cui si colloca» (Abruzzese, 1988: 94), dunque al suo orientamento nel mondo, modellato sulla base di accezioni specifiche del concetto di un'umanità mai definitivamente compiuta.

Ricondotto al suo senso polivalente, il corpo diventa nelle autrici il luogo sensibile in cui la consapevolezza degli umani di essere animali costitutivamente tecnologici sottrae le categorie interpretative allo sterile schematismo ispirato ad antiche antinomie e libera dall'aporia metafisica tra l'essere corpo e l'avere un corpo, che è alla base della storia della scienza occidentale, costituita da un incessante tentativo di trasferire le conoscenze dall'orizzonte biologico alla razionalità astratta, come se il rigore logico desse la misura del vero. La preminenza accordata alla *res* pensante, o addirittura computante, di cui furono emblematiche espressioni il *cogito* cartesiano e il *calculemus* leibniziano, ha condotto al forzato impoverimento del concetto di *res extensa*, degradata a mero supporto, alla cui raffinata complessità, di difficilissima interpretazione, furono attribuite soltanto proprietà meccaniche elementari, generando la convinzione che ogni dominio dello scibile fosse formalizzabile e descrivibile tramite principi, regole nonché elementi discreti e contestuali.

I percorsi rispettivamente artistico e scientifico delle autrici contraddicono, con assoluta determinazione, il processo di svalutazione del corpo, spinto fino al progetto di una possibile incarnazione di quest'ultimo in un'immarcescibile costruzione inorganica, sottolineando invece come le strutture sensomotorie costituiscano la sostanza dell'esperienza, motivino la comprensione concettuale e aiutino il soggetto a costruire realtà, rendendolo un elaboratore di informazioni, un produttore di senso, nonostante la sua ineluttabile marcia verso la dissoluzione e l'impossibilità di riscatto dal suo destino di malattia e morte.

Il tragitto narrativo della Randolph, partendo dal tema dell'immersione dell'uomo nella sacralità naturale dell'ordine cosmico e dal palesamento dell'invisibile forma di conoscenza, tacita, implicita, annidata negli oscuri ventricoli della carne, finisce per coincidere, come in un gioco di dissolvenze cinematografiche, con il racconto delle morfogenesi di un'identità corporea sempre meno biologica e sempre più erosa dalla tecnologia, riflesso estetico dell'amalgama tra ciò che è sempre meno umano e ciò che lo diventa sempre di più. Tale fusione attraversa i processi materiali e produce effetti nei modi di rappresentazione, promuovendo una radicale trasformazione sul piano epistemologico: come poc'anzi accennato, le linee di demarcazione tra i dualismi - natura e cultura, biologia e tecnologia, pensiero e carne, identità e alterità - con cui per secoli si è drasticamente spiegato il mondo si stemperano, mentre la tecnoscienza diventa il luogo di collasso delle frontiere disciplinari nonché delle categorie classiche della filosofia.

La disgregazione dei modelli analitici tradizionalmente usati per strutturare la realtà, derivanti dalla fondamentale divisione tra organico e inorganico, viene rappresentata dalla pittrice in opere come *Self-Consortium*, del 1993, che ritrae una giovane donna, la quale, attraverso uno specchio impossibile che è anche una microgalassia, osserva il proprio doppio androide o transindividuo, mentre un filamento ondulato di DNA, che è anche la serpentina di una galassia, marca la soglia tra spazio interno e spazio esterno intorno a cui orbita il meticcio autoconsorzio. «Come la donna-ragno [...] secerne la ragnatela dal proprio corpo, il clone ostenta la propria artificialità bioelettronica» (Randolph, 1993: 7) nell'anatomia di un corpo

possibile in cui è riconoscibile il soggetto contaminato della contemporaneità, disseminato nello spazio, segnato da una profonda trasformazione dell'umano rapporto con il mondo, «un essere nomade, in grado di soggiornare in una situazione spazio-temporale frammentata, in una serie di identità provvisorie, mutevoli e fluttuanti», che racconta ben altre storie rispetto al soggetto della modernità, «solido, unico, durevole nel tempo» (Pecchinenda, 2008: p. 114), dai contorni ben definiti, protagonista delle narrazioni mitiche occidentali sui processi di costituzione dell'identità.

Gli organismi cibernetici, potentemente tratteggiati dalla Randolph, vengono generati da «uteri tecnoscientifici» (Haraway, 2000: 41), aggirano il consueto ciclo della parabola fisiologica, disincagliano il processo di replicazione dal piano riproduttivo biologico, si realizzano in un mondo «senza genesi» che potrebbe diventare un mondo «senza fine» (Ead., 1999: 41), negando l'origine dal magma primordiale e l'annichilimento nella cenere finale. Gli ibridi chimerici adombrano «l'orrido *telos* apocalittico del crescente dominio dell'individuazione astratta» (*ibidem*), compiutamente dispiegato nel dipinto *Annunciation of the Second Coming*, del 1996, comparso sulla copertina del testo harawayano *Testimone_Modesta@FemaleMan@_incontra_OncoTopo™*, in cui un messaggero dalle ali trasparenti annuncia l'avvento del Redentore, anzi della Redentrice, sinuosa immagine di un corpo digitalizzato, realizzazione delle inquietanti fantasie di trascendenza tecnologica e di immortalità disincarnata vagheggiate dalla cibernetica biologica. Rielaborando sul piano pittorico l'orizzonte concettuale della Haraway, l'artista paventa le probabili destinazioni dello sradicamento del pensiero da una specifica struttura organica, esiti identificabili in un'inquietante trasmutazione della forma-uomo. L'arcana figura fantasmatica sembra solennemente sfidare l'universo materiale in cui agisce il corpo, profetizzando la sostituzione di quest'ultimo con un custode dei bit che ne descrivono la struttura, un «simbionte del codice» (Longo, 2003: 47), precipitato ultimo del *métissage*, realizzato dall'*homo technologicus*, tra essere umano e protesi sensoinformativi.

La virtualizzazione digitale e il panopticon elettronico annunciano la definitiva conquista di un corpo che era sopravvissuto al saccheggio delle ricchezze naturali del pianeta e lasciano emergere una potente forma di eugenismo cibernetico, sortita dal connubio tra scienze della vita e scienze dell'informazione, nonché legata a una tecnoscienza economica in cui il «mercato unico esige la commercializzazione dell'insieme del vivente e la privatizzazione del patrimonio genetico dell'umanità» (Virilio, 2000: 124).

I corpi ritratti dalla Randolph e descritti dalla Haraway raccontano compassionevoli storie, raffigurazioni emblematiche di una natura altamente tecnologizzata e tragicamente profanata, che crea «manufatti bastardi», fatti di scienza e morte, come, ad esempio, la donna-topo di *The Laboratory, or The Passion of OncoMouse*, del 1994, altra presunta salvatrice della specie umana, «animale vivente [...] adatto/a alle rivendicazioni [...] dei diritti sollevate dai movimenti ecologisti» (Haraway, 2000: 34, 119). Nuova alterità, paradosso di carne, crudele forma di esistenza altra che giustifica l'effeatezza e sublima il sadismo, la cavia è il sito per il trapianto di un gene tumorale umano che produce cancro al seno, un modello di ricerca transgenico, ed è il primo animale brevettato al mondo,¹ ridefinito come invenzione e come merce circolante nei

1«Le controversie che hanno circondato la brevettazione e la commercializzazione del 'topo di Harvard' sono state al centro dell'attenzione della stampa scientifica e popolare in Europa e negli Stati Uniti. [...] Il 12 aprile 1988 l'ufficio federale dei marchi e brevetti concesse un brevetto a due ricercatori genetici, Philip Leder della Scuola di medicina di Harvard e Timothy Stewart di San Francisco, che lo intestarono al presidente e agli amministratori dell'Harvard College. L'ulteriore concessione del brevetto alla E. I. Du Pont de Nemours & Co.

circuiti di scambio del capitale transnazionale. Grumo di natura, tecnica e potere, l'*OncoTopo™* consente allo «scrittore di un codice brevettabile» di assurgere al ruolo di «autore della vita» (*ivi*: 138), di una forma di vita adulterata, dalla biochimica tradita e dal *telos* biologico deviato. Il ratto umano è una figura che appartiene «ai drammi sacri e profani della storia della salvezza tecnoscientifica, ai suoi debiti misconosciuti con la narrativa di matrice cristiana che pervade il discorso scientifico statunitense» (*ivi*: 85), è una «figura di violazione e insieme di possibilità», che, incrociando le categorie, appare così simile a un vampiro da interpretare «narrativamente la purezza della genealogia, la certezza della specie, il confine della comunità, l'ordine del sesso, la chiusura della razza» (*ivi*: 119). Costretto a covare una morte inoculata, il mammifero transpecifico oltrepassa l'avvenire prima ancora che si attualizzi, collocandosi in un flusso temporale ritoccato, non più adagiato sulla naturale sequenza passato-presente-futuro: oggetto della sorveglianza tecnoscientifica transnazionale, del consumo feticistico di uno sguardo indagatore che viola ogni limite, questa vittima sacrificale, icona del dolore, viene ritratta come un'immagine cristologica, con una corona di spine sul capo, mentre, rappresentando l'umana mortalità in modo potente, vive e racconta il mistero della carne «in una storia [...] di salvezza» che narra di «progresso», «democrazia» e «potere economico» (*ivi*: 118, 125).

Attraverso uno slittamento temporale a ritroso, è possibile ricostruire il filo logico dipanato nelle narrazioni delle autrici risalendo fino al 1989, anno in cui fu realizzato *Cyborg*, ritratto di una studentessa cinese che evoca tragicamente l'eccidio di Piazza Tienanmen, confluito sulla copertina del testo harawayano *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*. Un'entità animal-umano-macchinica, immersa nella suggestiva, e forse promettente, solitudine di un paesaggio lunare, costituisce l'espressione visuale di una probabile rinascita dallo stato di ottundimento in cui versa l'uomo sulla Terra, stagliandosi su uno sfondo illuminato da scintillanti galassie e dalla luccicante trascrizione delle formule matematiche della teoria della relatività einsteiniana e della teoria del caos. L'osservazione del quadro, facendo riecheggiare le riflessioni della Haraway, induce a cogliere un'ispirazione utopica, che questa volta richiama l'idealità più del buon luogo che del non luogo: aggregato di natura, tecnica e testualità, impegnato a «funzionare in termini di comunicazione», il *cyborg* è una «risorsa immaginativa ispiratrice di accoppiamenti assai fecondi», potente espressione dell'inestricabile legame tra fantasia e materialità, i «due centri congiunti che insieme strutturano qualsiasi possibilità di trasformazione storica» (Ead., 1999: 40, 41, 148).

Diffrazione rispetto alla visione platonica, e ai cicli di racconti tecnoscientifici che essa ha generato, l'organismo cibernetico restituisce «in metafore l'inquietudine dell'individuo sottoposto alla tensione mortale che investe la sua identità, ciò che gli ha permesso di riconoscersi e narrarsi all'interno delle pratiche della comunicazione» (Brancato, 2014: 144). Interpretando una particolare versione del rapporto tra il corpo e la macchina, esso si colloca ai margini, vive la condizione di non definita appartenenza e sposta continuamente le frontiere di una soggettività processualmente transitante, costantemente mutante, non più unica ma

per lo sviluppo commerciale è diventata il marchio della simbiosi tra industria e accademia nel campo della biotecnologia dalla fine degli anni settanta in poi. Con una concessione illimitata a Philip Leder per lo studio della genetica e del cancro, la Du Pont è stata uno dei maggiori sponsor della ricerca. La Du Pont fece successivamente degli accordi con i laboratori Charles River di Wilmington nel Massachusetts, per commercializzare *OncoTopo™*. Nel suo *Listino Prezzi* del 1994, Charles River pubblicava cinque versioni di questi topi portatori di differenti oncogeni dei quali tre si traducevano in tumori al seno. Questi roditori possono contrarre molti tipi di cancro, ma quello al seno è stato quello semioticamente più potente nella stampa come nel brevetto originale» (Haraway, 2000: 20).

molteplice, non totale ma parziale. È appunto la parzialità il punto di vista dei saperi situati collocati nel corpo, «sempre complesso, contraddittorio, strutturante e strutturato» (Haraway, 1999: 120), la visione dal basso, posizionata oltre la dicotomia tra concezioni assolutizzanti e prospettive relativistiche: nell'organismo cibernetico «non c'è la pulsione a produrre una teoria totale, ma c'è un'intima esperienza dei confini, della loro costruzione e decostruzione. C'è un sistema di miti in attesa di diventare un linguaggio politico su cui basare un modo di guardare la scienza e la tecnologia e di sfidare l'informatica del dominio per un'azione potente» (ivi: 83). Solo una prospettiva parziale sembra offrire la possibilità di investigazioni valide e prefigurare il raggiungimento dell'oggettività, connessa a corpi particolari, a ubicazioni circoscritte e a conoscenze radicate, localizzabili, critiche, atte a supportare la costruzione di reti interattive, definite «in politica solidarietà e in epistemologia discorsi condivisi» (ivi: 115). Dimoriamo e in noi dimora un «genere di figure che mappa universi di sapere, potere e prassi. Leggere queste mappe [questi racconti] attraverso competenze ibride e multiple, senza l'anelito totalizzante» (Ead., 2000: 39), si rivela funzionale in un duplice modo.

Innanzitutto si offre come strumento per interpretare l'antroposfera complessificata. Costituendo un «sé supremo finalmente libero da ogni forma di dipendenza, un uomo nello spazio», il *cyborg* «salta [infatti] il gradino dell'unità originaria, dell'identificazione con la natura in senso occidentale: questa è la sua promessa illegittima, che potrebbe portare al sovvertimento della sua teleologia da guerre stellari» (Ead., 1999: 41-42) e a un'inversione del fatale ritorno alla polvere nucleare. Bisogna riconoscere che se da un lato esso interpreta la ricostruzione del mondo operata dalla razionalità scientifica e dall'efficienza tecnologica, che dischiude prospettive di astrazione illimitata, dall'altro costituisce ineludibilmente un'esperienza di apertura del soggetto nei confronti di un ambiente in cui si dissolve la violenza caratterizzante la categorica separazione tra natura e cultura.

«Figli illegittimi del militarismo e del capitalismo patriarcale» nonché del «socialismo di Stato», le creature ibride, come tutti i «figli illegittimi», sono spesso «infedeli alle loro origini» e riscrivono «attivamente i testi dei loro corpi e della società. In questo gioco di lettura la posta è la sopravvivenza» (ivi: 42, 78). Le nuove forme di vita potrebbero diventare fonte di ispirazione per una politica che non si traduca esclusivamente nella protezione di specifiche forme di vita associata, ma anche nella difesa della vita stessa, intesa non come semplice falda biologica, filo verticale tra la nascita e la morte, bensì come fenomeno pluridimensionale, discontinuo, stratificato, meticcio, invasivo ed esteso dall'artificialità.

Una politica conscia di governare una vita che diventa costantemente altro da sé può e deve volgere lo sguardo verso i territori liminali abitati dagli esseri chimerici, laddove la transizione verso il nuovo è supportata da una rete di legami potenzianti, laddove l'identità ingloba l'alterità, in particolare quella di tipo tecnologico, in una relazione che, per quanto problematica, pericolosa e dunque suscettibile di una valutazione responsabilmente selettiva, sia riconducibile a un nesso di reciproca e feconda implicazione. La coesistenza tra il sé e l'altro da sé è del resto splendidamente rappresentata dall'evento originario, la nascita, che mette in discussione l'azione escludente e difensiva dell'organismo, arricchito da una risorsa interna, la tolleranza, in grado di segnare il momento del concepimento, scattando più nei confronti della differenza che della somiglianza, inducendo a ricevere un *hospes hostis* e a proteggere l'estraneo quanto più è tale, dunque non *nonostante*, ma *in ragione* della sua alterità.

Collocando i concetti in un *pluriversum* semantico di registri espressivi differenti, nella tragica coscienza di quanto la vocazione della biopolitica continui ad assumere, a tratti, un'ispirazione mortifera, legata al proprio intento di difendere la vita biologica, spesso tanto

caparbio da finire per esporre quest'ultima al suo temibilissimo contrario, le autrici mostrano una delle più paradossali contraddizioni della contemporaneità, ossia il drammatico cortocircuito tra politica e vita. Attraverso un processo di decostruzione genealogica, realizzato sul piano figurativo e scientifico, la Randolph e la Haraway, nell'acquisita consapevolezza dell'irrealizzabilità politica di una democrazia che non sia costantemente esposta al pericolo del totalitarismo economico, ripensano alle categorie ermeneutiche tradizionali per descrivere i mutamenti epocali realizzatisi e ne disegnano la linea d'ombra, oscillando sulla fluttuante striscia di confine tra storia, politica e sociologia.

La lettura dei racconti dei corpi ibridati rappresenta lo strumento per interpretare le molteplicità eterogenee, che sono al contempo

necessarie e impossibili da appiattare in combinazioni isomorfe oppure in liste cumulative. Questa è la geometria che appartiene ai soggetti. La topografia della soggettività è multidimensionale; perciò la visione lo è altrettanto. Il sé soggetto di conoscenza è parziale in tutte le sue forme, non è mai finito né integro, né semplicemente c'è, né è originale; è sempre costruito e ricucito imperfettamente, e *perciò* capace di unirsi a un altro, per vedere insieme senza pretendere di essere un altro (*ivi*: 117),

proteso verso aperture rese possibili da una parzialità non fine a se stessa, ma proiettata verso inattesi collegamenti.

Decifrare le mappe tracciate dai corpi contaminati suggerisce dunque un modo di concepire la scienza, e i suoi racconti, nonché la tecnologia come espressioni polemiche nei confronti dell'autorità assolutizzante, che «promette trascendenza di ogni limite e responsabilità» (*ivi*: 113). La riprogettazione del corpo biologico descritta dalla pittrice e dalla filosofa ha richiamato la questione dell'esistenza di una misura dell'agire umano, proponendo una visione etica del tecnomondo come sistema complesso che sappia offrirsi al giudizio della comunità, mettendo fortemente in discussione l'aprobabilità della natura come fonte normativa: l'animale che in *Cyborg* avvolge in un abbraccio protettivo la fanciulla androide sembra voler suggerire che, nella continua ridefinibilità del mondo consentita dall'artificio, l'autoespansione umana, per modulare il proprio dischiuso progettarsi, potrebbe assumere l'istituzione natura come limite all'azione dell'*homo cultura*. Per quest'ultimo, una «misura *ab intra*», che funzioni come «misura oggettiva *ab extra*» dal libero disporre di se stesso, come individuo e come collettività, può venire da quella «*Φύσις* da cui è determinato come vita, *ζωή*», che non è solo principio vitale, mero sostrato biologico, ma «forma di vita, *phylum* e specie» (Mazzarella, 2003: 119), vita qualificata, arricchita di connotati formali, che da sempre include come «termine correlato, la *τέχνη*» (Esposito, 2004: 4-5). L'*homo cultura* tende a identificare la normatività con i *βίοι*, le articolazioni storiche e culturali della stessa vita umana, non considerando la *ζωή* come fonte normativa: l'imperativo etico nella società tecnologica consiste nel valorizzare il radicamento dei *βίοι* nella *ζωή*, «forma di vita obbligante», «vero *humus*» dell'«*homo humanus*» (Mazzarella, 2003: 120).

Nella convinzione che l'apertura a una concezione più fluida dell'uomo, sotto il profilo sia filogenetico sia ontogenetico sia performativo, non debba essere limitata da definizioni antropocentrate e meramente autoreferenziali, le autrici avanzano l'ipotesi che la stabilità di un'etica della misura, pur attenta a rifuggire le aporie appartenenti a concezioni immobiliste della natura, sia comunque dovuta all'invariante dinamica di una forma di vita che si replica rispettando il paradigma della propria riconoscibilità: l'identità umana deve sapersi riconoscere

difendendo la norma biologica custodita nella propria fisiologia, perimetrando le potenzialità dell'*homo cultura* e tracciando il confine normativo per l'apprensione di sé.

La specificità biologica dell'uomo, rispetto all'animale, consisterebbe nel suo non avere una *Umwelt*, vale a dire un insieme delle condizioni necessarie e necessitanti, ritagliate all'interno di un *milieu*, complesso degli elementi di uno spazio vitale collegati tra loro secondo leggi di natura, ma nell'avere soltanto una *Welt*, un orizzonte, in linea di principio illimitato, dell'apertura esistenziale:

ogni costellazione percepita di condizioni – e queste sono già arbitrarie – viene spezzata con l'immaginazione, e questo in direzioni imprevedibili e nuovamente arbitrarie, e l'uomo si muove a partire da questi fatti immaginati esattamente come da quelli rinvenuti; un essere, per il quale sta aperta l'intera ricchezza dello spazio e del tempo, possiede dunque mondo e non ambiente (Gehlen, 1990: 117).

Il mondo, però, è posseduto solo grazie all'ambiente, che, se non «specifica» l'uomo come tale, lo «genera» come animale, rendendo possibile la sua «speciazione» (Mazzarella, 2001: 337). L'istituzione natura come istituzione prima, come insieme di parametri variabili, consente l'istituirsi stesso dell'azione nel cosmo, imponendo «limiti che non sono solo fattuali e contingenti», ma anche «di principio» (Id., 1998: 571). L'uomo, più che vincolare la società unicamente alla difesa delle istituzioni, intese come il principale mezzo per far funzionare la capacità autonormativa, dovrebbe dunque dischiudere il ventaglio delle possibilità di quest'ultima, capace di generare un equilibrio tra il soggetto e il cosmo.

Si rivela funzionale, dunque, un sentimento di comune appartenenza a un'entità, che, trascendendo il singolo individuo, induca a riscoprire un fondamento teoretico della dinamica coevolutiva tra corpo e tecnologia, tra specie e ambiente, una dimensione etica in grado di informare l'economia strategica dell'agire. La riscoperta di un primato della coscienza come capacità di riformulazione degli orizzonti di senso dell'azione permette alla fisica, «oggettivazione manipolante della natura», alla filosofia, «soggettivazione autocentrata dello psichico» (*ivi*: 577), e alla sociologia, riconoscimento fondamentale dell'apertura dell'identità, di reperire una misura e di riconfigurare gli esiti del percorso storico. La natura su cui può fondarsi la «teorizzazione di un rinnovato diritto naturale» è quindi la «comune biologia dell'essere umano come *invariante dinamica*» (Id., 2001: 338) del divenire culturale, archetipo naturale delle possibilità storiche della cultura: «il diritto naturale è il diritto a questa comune *possibilità biologica* come divenire culturale della natura umana», aspirazione della vita a «conservare se stessa nella continuità della forma che divenendo è» (*ibidem*). Alla «durata riconoscibile di una *funzione*» resta comunque vincolato l'«*accidente*», che si appella a un'etica della sacralità della natura umana, la quale avanza un «diritto sostanziale all'intangibilità», ancorato alla legge viva della vita che vuole vivere come «identità diveniente nella dimensione dell'autoriconoscimento» (*ivi*: 339-340). «La semantica della teleologia della natura», sganciandosi da un finalismo cosmico, deve trasferirsi dall'orizzonte della sostanzialità e universalità alla dimensione della funzionalità e località: il diritto naturale, che ancora può realizzarsi, è avvinto a un *telos* che è il tempo dell'evidenza sperimentale, dell'osservabilità empirica, della permanenza riconoscibile di forme-funzioni nella loro nicchia di sopravvivenza, «forme riconosciute da una forma che si autoriconosce» (*ivi*: 341), senza le quali non ci sarebbe né divenire naturale né divenire storico. «Il riconoscimento del carattere *situato* di ogni discorso stabilisce le coordinate di una posizione da cui non si può più prescindere a meno di cadere in un ingenuo positivismo o in un indifendibile universalismo astratto della conoscenza» (Jedlowsky, 2000: 198).

Ineludibile è il fatto che la tecnica, innervandosi nella carne degli individui, diventi un elemento fondamentale del corpo e al contempo, insinuandosi nelle strutture del cosmo, finisca per pervadere gli «ordini di significazione» delle collettività, «segni» e «sogni» (Haraway, 2000: 35) che, condivisi a livello planetario, rispecchiano e promuovono i processi dispiegantisi sullo sfondo storico della vicenda dell'umanità.

La «svolta epocale» che caratterizza la contemporaneità è segnata dalla fine dei «grandi racconti» e dal «sospetto che il pensiero narrativo sia più capace di cogliere le verità [sempre penultime] dell'esistenza umana di quanto non lo sia il pensiero logico, astratto, scientifico» (Vattimo, 1997: 84). Se è vero che la parzialità e lo «statuto di finzione euristica» delle piccole storie rappresenta la migliore garanzia per produrre saperi non ideologici, è vero anche che ogni discorso scientifico va inteso come il «risultato di un'attività *poietica*, mimesi e interpretazione [...] della realtà che intende rappresentare»: nella consapevolezza che il riconoscimento dell'«indeterminatezza» e del «carattere inevitabilmente 'fittizio' di ogni discorso sul mondo» sia finalizzato non all'annullamento di «ogni specificità dei discorsi nel *mare magnum* della narrazione», ma alla comprensione dell'importanza del ruolo svolto da quest'ultima nella vita sociale e rispetto agli interessi delle scienze umane (Jedlowsky, 2000: 183-184), la filosofa e la pittrice, rifuggendo sterili binomi che oppongono la teoria sociale all'immaginario, lasciano esplodere la propria energia immaginativa e la convertono in una poetica del corpo. Evocando la forza plastica dell'uomo, il quale, nell'inesauribile conflittualità e nell'infinita teoria di contraddizioni riservatigli dall'esistenza, è chiamato a riconfermare la propria libertà e la propria responsabilità, ad attribuire senso a sezioni finite dell'infinità dell'accadere, molto spesso insensata, e ad operare scelte coscienti di fronte all'ardito processo di avanzamento tecnologico, la Haraway riflette su come «il corpo gerarchico di un tempo [sia] stato sostituito da un corpo-*network* dotato di complessità e specificità veramente meravigliose. [...] [Queste] specificità sono indefinite se non addirittura infinite e nascono a caso; eppure queste straordinarie variazioni sono il mezzo cruciale tramite cui si mantiene la coerenza individuale del corpo» (1999: 155).

Nell'individuazione degli indissolubili legami tra la vita e le sue rappresentazioni, nella consapevolezza della necessità di una congiunzione tra il simbolico e il materiale, fondamentale elemento d'ispirazione per l'invenzione tecnica, incapace di nutrirsi esclusivamente di rigore concettuale, nella ricorrente traslazione dei significati, propria della metafora, compulsivamente presente nelle opere di entrambe e, infine, nel rifiuto del continuismo di ogni filosofia della storia, il periodare estetico della Randolph e la logica immaginativa della Haraway mostrano come le scienze umane e l'arte possano raccontare ancora storie, ma storie davvero diverse, eterogenee, diffrazioni narrative, come si è detto, ridisegnando la trama di vicissitudini, spesso dolorose, dell'infinito (?) dramma umano.

Bibliografia

Abruzzese A. (1988), *Il corpo elettronico. Dinamiche delle comunicazioni di massa in Italia*, La Nuova Italia, Firenze.

Bachelard G. (1995), *La formazione dello spirito scientifico*, Raffaello Cortina, Milano.

Balsamo A. (1999), “Forme di personificazione tecnologica: interpretazioni del corpo nella cultura contemporanea”, in Featherstone M., Burrows R., a cura di, *Tecnologia e cultura virtuale. Cyberspace, cyberbodies, cyberpunk*, Franco Angeli, Milano.

Brancato S. (2014), *Fantasmia della modernità. Oggetti, luoghi e figure dell'industria culturale*, Ipermedium, Caserta.

Esposito R. (1999), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino.

Id. (2004), *Bíos*, Einaudi, Torino.

Id. (2006), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino.

Gehlen A. (1990), *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli.

Haraway D. J. (1999), *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano.

Ead. (2000), *Testimone_Moderata@FemaleMan©_incontra_OncoTopo™*, Feltrinelli, Milano.

Jedlowsky P. (2000), *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*, Bruno Mondadori, Milano.

Kerckhove de D. (1994), “Remapping sensoriale nella realtà virtuale e nelle altre tecnologie ciberattive”, in Capucci P. L., a cura di, *Il corpo tecnologico. L'influenza delle tecnologie sul corpo e sulle sue facoltà*, Baskerville, Bologna.

Laborit H. (1985), *La colomba assassinata*, Milano, Mondadori.

Longo G. O. (2001), *Homo Technologicus*, Meltemi, Roma.

Id. (2003), *Il simbiote. Prove di umanità futura*, Meltemi, Roma.

Mazzarella E. (1998), *Individuo e comunità nello spazio planetario. Verso un'ecologia dello spirito*, in «Iride», anno XI, (25), 567-578.

Id. (2001), *Vita, natura, diritto: la critica di Piovani al giusnaturalismo e le prospettive del diritto naturale*, estratto da «Archivio di storia della cultura», anno XIV, 333-341.

Id. (2003) “Giebt es auf Erden ein Maass? Es giebt Keines...”, in Cantillo G., Papparo F. C., a cura di, *Eticità del senso. Per una teoria del soggetto*, Luciano, Napoli.

Pecchinenda G. (2008), *Homunculus. Sociologia dell'identità e autonarrazione*, Liguori, Napoli.

Randolph L. (1993), *The Ilusas (deluded women). Representations of Women Who Are Out Of Bounds*, relazione presentata al Bunting Institute, Cambridge (MA), 30 novembre.

Thom R. (1980), *Stabilità strutturale e morfogenesi. Saggio di una teoria generale dei modelli*, Torino, Einaudi.

Vattimo G. (1997), *Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento*, Paravia, Torino.

Virilio P. (2000), *La bomba informatica*, Raffaello Cortina, Milano.

Yehya N. (2004), *Homo Cyborg*, Milano, Elèuthera.

Nota bio-bibliografica

Linda De Feo è ricercatrice di *Sociologia dei processi culturali e comunicativi* presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università degli Studi di Napoli Federico II. Autrice di numerosi saggi, ha pubblicato i volumi: *Philip K. Dick. Dal corpo al cosmo* (Cronopio, 2001), *Dai corpi cibernetici agli spazi virtuali. Per una storiografia filosofica del digitale*, (Rubbettino, 2009) e *Per un'ermeneutica del cyberspace. Lineamenti storico-filosofici* (ad est dell'equatore, 2013).