

## SAGGIO

**Corpi in transito: natura, tecnica e governo nell'era postumana**

SANDRO LUCE

*Università di Salerno***Abstract**

Il saggio esplora le intersezioni tra i concetti di natura e artificio nell'attuale contesto governamentale, prendendo le mosse da alcune coordinate teoriche offerte dall'antropologia filosofica di Arnold Gehlen. Secondo questa prospettiva, il ruolo delle istituzioni, come strumento di stabilizzazione sociale, politica e culturale, si fonda sull'assunto di una originaria carenza dell'umano. Questa impostazione viene messa in discussione nel corso del saggio attraverso l'utilizzo di categorie e riflessioni provenienti da Deleuze e dalle teorie del postumano, grazie alle quali è possibile mostrare come la crescente interazione tra organico e inorganico sfidi le tradizionali categorie antropologiche, portando a una ridefinizione della soggettività come entità fluida e ibrida, e alla necessità di ripensare il significato politico delle istituzioni in un contesto globale sempre più complesso.

**Parole chiave:** postumanesimo, soggettività, governamentalità, ibridazione, antropologia filosofica

**English version**

The essay explores the intersections between the concepts of nature and artifice, within the current governmental context, drawing on some theoretical coordinates offered by Arnold Gehlen's philosophical anthropology. From this perspective, the role of institutions, as instruments for social, political, and cultural stabilization is based on the assumption of an original deficiency inherent to the human being. This framework is challenged over the course of the essay through the use of categories and reflections drawn from Deleuze and posthuman theories. These perspectives make it possible to show how the increasing interaction between the organic and the inorganic challenges traditional anthropological categories, leading to a redefinition of subjectivity as a fluid and hybrid entity, and the necessity to rethink the political significance of institutions in an increasingly complex global context.

**Keywords:** posthumanism, subjectivity, governmentality, hybridization, philosophical anthropology

## 1. Questioni

Il presente contributo si propone di ricollocare l'analisi dei concetti di natura e artificio, nonché delle loro reciproche implicazioni, all'interno del quadro contemporaneo della razionalità governamentale, prendendo le mosse da alcune coordinate teoriche fornite dall'antropologia filosofica di Arnold Gehlen.

Nella prima parte del saggio, l'attenzione sarà rivolta a due nuclei fondamentali del pensiero gehleniano: da un lato, il processo ineluttabile di sostituzione del materiale organico con quello inorganico, interpretato da Gehlen come esito 'naturale' della maggiore trasparenza epistemologica del dominio inorganico; dall'altro, il ruolo dei processi di *Entlastung* (esonero), in particolare nella loro formalizzazione istituzionale, attraverso cui si chiariscono le ambizioni stabilizzatrici proprie della sua visione della tecnica e della cultura.

Nella seconda parte dell'elaborato, tale duplice prospettiva verrà confrontata con alcune dinamiche costitutive della contemporaneità, caratterizzata da un lato da strategie di immunizzazione rispetto ai rischi globali e, dall'altro, dall'emergere di nuove configurazioni della soggettività che trovano espressione nei paradigmi teorici afferenti al cosiddetto postumano. In tale contesto, si tenterà di mostrare come le analisi deleuziane contribuiscano in maniera decisiva a delineare un orizzonte teorico alternativo, in cui la ridefinizione dell'umano non si fonda più sulla sua originaria carenza, come nel modello gehleniano, bensì su una eccedenza generativa. Quest'ultima si manifesta come potenza vitale capace di dar luogo a forme ibride e centrifughe di soggettivazione, alimentate dall'interazione con le scienze biotecnologiche e dalle possibilità aperte dall'artificio tecnico. La culturalizzazione non è più, dunque, una necessità di compensazione, bensì una traiettoria di proliferazione. La crescente interazione e ibridazione tra organico e inorganico non rappresenta unicamente un'indicazione della porosità e dell'instabilità delle soglie che tradizionalmente delimitano tali ambiti, ma assume valore paradigmatico nel delineare la configurazione contemporanea dei processi di soggettivazione. Questi ultimi, nella cornice della *governance* globale, si mostrano sempre più fluidi e instabili, mettendo in crisi ogni pretesa di consolidamento o di stabilizzazione delle forme soggettive e politiche. Ciò che si

intende evidenziare, attraverso tale ricostruzione teorica, le ricadute di ordine politico che emergono da questo mutamento di paradigma.

Nella prospettiva di Arnold Gehlen, la culturalizzazione dell'umano coincide con un processo di istituzionalizzazione dei valori e delle forme etiche, che si cristallizzano nelle strutture sociali in funzione di garanzia dell'esistenza umana. Le istituzioni, in questa chiave, operano come *pharmaka*: protesi curative che preservano la vita, ma al contempo ne contengono le pulsioni 'naturalì', assolvendo a un compito eminentemente disciplinare e regolativo. Tale visione, fortemente ancorata ad un impianto antropocentrico, entra in tensione quando viene riletta alla luce delle prospettive deleuziane e delle teorie postumane. In esse, il soggetto non è più identificabile con l'umano in senso stretto, ma assume una natura plurale, transitoria, interspecifica. La soggettività si decostruisce e si riconfigura come entità relazionale, instabile, spesso disincarnata. In questo scenario, anche il significato politico delle istituzioni subisce un ripensamento radicale: non più dispositivi di contenimento e controllo, ma, in chiave deleuziana, strumenti di intensificazione delle forze affettive e creative; oppure, come in Donna Haraway, vere e proprie appendici macchinali, capaci di espandere le possibilità espressive e trasformative dell'umano-non-umano. Ne consegue una politicità mobile, non più fondata sulla stabilizzazione normativa, bensì su un agire aperto, fluido e intrinsecamente eccedente ogni ordine prestabilito.

## **2. *Mängelwesen* e stabilizzazione istituzionale**

Nell'introduzione a *Der Mensch*, Gehlen afferma «l'uomo è l'animale non ancora definito e in qualche modo non costituito una volta per tutte» (Gehlen, 1983, p. 43). Questa sorta di avvertenza sull'intrinseca transitorietà dell'uomo, congiunta ad una sua costitutiva carenza, è esplicativa di una precisa posizione teorica: superare ogni residuo metafisico per costruire una fenomenologia dell'umano su basi empiriche. L'obiettivo gehleniano, in sintonia con le analisi sviluppate negli anni Venti e Trenta del secolo scorso da Max Scheler e Helmut Plessner, è quello di fondare un progetto complessivo della natura in cui l'uomo è, per dirla con Nietzsche, l'animale non ancora stabilizzato (Nietzsche, 1972, p. 68).

Gehlen recupera esplicitamente da Herder un concetto concernente la specifica condizione morfologica umana, ossia quello di «essere manchevole» (*Mängelwesen*) (Gehlen, 1983, p. 112; Herder, 1995). Questa ‘difettività’, precipuamente biologica (Gehlen, 2005)<sup>1</sup>, differenzia l’uomo dagli altri viventi e, soprattutto, giustifica la prospettiva, ripresa da Scheler, di un uomo ‘aperto al mondo’. Mentre gli animali hanno un loro specifico ambiente (*Umwelt*) nel quale sviluppano quegli istinti che gli consentono di sopravvivere secondo uno schema binario estremamente rigido articolato sul binomio sollecitazione (ambientale)-risposta (istintuale), gli uomini, a causa della loro carenza anatomo-funzionale, devono trovare altri strumenti per sopravvivere al profluvio di stimoli provenienti dal mondo esterno (*Welt*)<sup>2</sup>. L’uomo è intrinsecamente *technologicus*, poiché non reagisce come gli animali agli stimoli ambientali, ma è capace di «trasformare con la sua intelligenza qualsivoglia stato di cose da lui incontrato in natura» (Gehlen, 1984, p. 10; Pansera, 2005). Dunque, la sua sopravvivenza si concretizza in ragione della plasticità e della flessibilità che riesce ad assumere attraverso comportamenti differenziati: sono le sue azioni ad acquisire un grado di versatilità e di adattabilità in funzione delle molteplici variabili provenienti dal mondo esterno, tale da rendere l’ambiente in cui vive artificialmente idoneo alle sue esigenze<sup>3</sup>.

L’azione ha, quindi, due caratteristiche fondamentali: non è mai una risposta ad esigenze immediate, ma è sempre rivolta al futuro, motivo per il quale l’uomo è capace di manipolare il mondo, sottomettendolo ai propri scopi; implica una sorta di autoeducazione (*Selbszucht*), che permette di contenere l’eccesso pulsionale tipico dell’uomo. L’azione viene presentata quindi come il motore

---

<sup>1</sup> Il quale, nel delineare l’immagine dell’uomo, afferma: «è organicamente carente di strumenti» (p. 72).

<sup>2</sup> Gehlen rifiuta la concezione a gradi del vivente secondo la quale l’uomo ha in comune con il mondo animale i primi gradini della vita psichica, differenziandosi per il principio spirituale che fonda la sua capacità di ragionamento e di astrazione, nondimeno egli riconosce una “generale deficienza” umana di organi ad alta specializzazione, cioè specificamente adattati ad un certo ambiente (Gehlen, 1983, pp. 47-58 e 115). Su questi temi si segnala Rasini (2020).

<sup>3</sup> Secondo Gehlen, l’eccesso pulsionale deriva proprio dall’assenza di specializzazione nell’uomo: la sua specificità sta nella capacità di inibire e di differire, in senso ampio potremmo dire di disciplinare, il soddisfacimento di quelle pulsioni. Sono indubbie le risonanze freudiane del quale Gehlen non manca di sottolineare la rilevanza nelle scienze sociali, pur con tutti i limiti di una teoria che considera i comportamenti sociali essenzialmente di natura libidica (Gehlen, 1983). Per un approfondimento sulla questione della plasticità, Fadini (1998).

dell'autoconservazione umana poiché gli permette di protendersi verso l'esterno e di sottomettere il mondo ai suoi fini. Eppure, è il materiale biologico a definire originariamente la strutturazione esistenziale dell'uomo: è la carenza del suo corredo biologico a determinarne una condizione di precarietà che lo espone costantemente ad una dimensione di rischio. Da ciò deriva, secondo Gehlen, la peculiarità umana che fa della sua natura una vera e propria 'natura artificiale': la sua identità è tecnologica, in quanto immediatamente e necessariamente trasformatrice del contesto in cui opera al fine del mantenimento e del miglioramento del proprio vivere. La possibilità di immunizzarsi dai pericoli e dalla contingenza dell'ambiente esterno produce dunque un doppio e contestuale movimento del vivente che, da un canto, progetta, manipola e plasma il mondo (il fuori), dall'altro limita, inibisce e disciplina i propri impulsi (il dentro).

Sono queste caratteristiche 'naturali' a definire l'uomo, fin nella sua intima essenza, come prometeico. La specifica posizione occupata dall'uomo nel mondo (*Sonderstellung*), nonché la sua originaria carenza, fanno sì che egli non possa vivere nell'immediatezza, ma necessiti di un 'tempo di sospensione' che gli permette, attraverso la sua organizzazione, di vivere ovunque (Gehlen 1983)<sup>4</sup>. Secondo Gehlen «anche la tecnica è, come l'uomo, *nature artificielle*» (Gehlen, 1984, p. 13), è un costrutto umano che permette «l'impiego sempre crescente dell'elemento inorganico in sostituzione dell'organico» (*ibid.*).

In questo modo egli, fondando le sue argomentazioni sulla maggiore facilità di applicare modelli di comprensione e di conoscenza alla materia inorganica piuttosto che a quella organica, apre il suo sguardo sul futuro, rinvenendo una vera e propria *Weltanschauung* che riconduce la sfera biologica e psichica a quella della natura inorganica. La tecnica è potenziamento e surrogazione degli organi umani e, più in generale, del materiale organico. Tutto ciò, se da un canto permette all'uomo di neutralizzare l'esposizione al mondo a cui è sottoposto attraverso una sua stabilizzazione, dall'altro produce una sua crescente complessificazione che implica sempre nuovi processi di consolidamento.

---

<sup>4</sup> Ove afferma: «l'animale vive nell'adesso [...] vive con il tempo. L'uomo, che "già la fame futura rende affamato (Hobbes, *De homine*, X, 3) "non ha tempo": se non predispose il domani, questo domani non conterà nulla di cui egli possa vivere» (p. 78).

Per questa ragione la tecnica è uno strumento fondamentale, ma non l'unico, a garantire la sopravvivenza dell'umano. La categoria di esonero (*Entlastung*) ricomprende infatti tutte quelle forme attraverso le quali l'uomo cambia il suo rapporto con il mondo nella direzione di una riduzione dei punti diretti di contatto con esso, lasciando sempre più spazio all'esperienza indiretta e mediata<sup>5</sup>.

Le istituzioni e il linguaggio, così come la tecnica, sono forme culturali che esonerano l'uomo dalla pressione della contingenza, svincolandolo dalla necessità di fare le scelte di risposta agli stimoli e, conseguentemente, liberando energie «per prestazioni di specie superiore» (Gehlen, 1983, p. 93).

La filosofia empirica di Gehlen tratteggia dunque l'uomo come un essere 'biologicamente razionale', capace di orientarsi nella miriade di impulsi grazie al proprio intelletto e di disciplinare, orientare, persino inibire l'energia pulsionale attraverso un 'agire orientato alla vita', che stabilisce il suo dominio sulla natura. Si delinea una prospettiva che, articolandosi su di una vera e propria filosofia dell'azione, intende sfuggire alla riflessione razionalista e al classico dualismo corpo-anima, per aprire ad una dimensione prettamente fisica attraverso la biologizzazione delle dinamiche di coscienza (Fadini, 1999).

È chiaro che, nell'elaborazione del suo progetto filosofico di un'antropologia elementare, Gehlen nutra un'enorme fiducia nelle cosiddette scienze specialistiche che, definendo un determinato quadro di verità, dettano le risposte a domande su cosa sia l'uomo e su quali siano i suoi limiti, con tutte le conseguenze che ne derivano in termini filosofici e politici. Questa sorta di 'incasellamento epistemologico' giustifica le perplessità sulla tesi relativa a quei processi di 'culturalizzazione' che, a mio avviso, risultano difficilmente giustificabili alla luce di una costitutiva incompletezza biologica dell'uomo, e che, d'altro canto, non possono essere considerati *tout court* come dei 'riduttori di complessità' del suo campo di azione, che, anzi, sovente complicano<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Secondo Gehlen l'esperienza non è kantianamente un concetto gnoseologico, che fonda un giudizio attraverso l'uso dell'intelletto, piuttosto «è esercizio, scelta e rifiuto, creazione e costruzione» (Gehlen 2005, p. 48), costituisce cioè un pregiudizio che, fondato empiricamente, determina un continuo processo di delimitazione dell'azione attraverso la costituzione di regole.

<sup>6</sup> È esemplificativa la sfera della sessualità: come sottolinea Foucault, la continua produzione di discorsi – intesi come il luogo dell'articolazione produttiva di potere e sapere – su di essa, nel

Eppure l'odierno e sempre più diffuso processo di contaminazione tra organico ed inorganico sembra offrire argomenti concreti a favore della tesi gehleniana sul processo di crescente surrogazione del vivente con la materia inorganica, suscitando al contempo inevitabili interrogativi: si tratta di un'accelerazione prodotta da un'amplificazione delle esigenze regolative all'interno di una complessificazione del quadro globale politico sociale ed economico in cui si afferma una logica eminentemente individualistica? Oppure ci troviamo di fronte a nuovi meccanismi di produzione di soggettività 'ibride', sempre più mobili e transitorie e per questa ragione meno controllabili?

È indubbio che il modello antropologico gehleniano miri ad un preciso progetto di controllo e disciplinamento sociale, che racchiude un inevitabile risvolto politico: la necessità di ordinamenti stabili. Ho accennato alla rilevanza che Gehlen attribuisce alle istituzioni, le quali costituiscono dei veri e propri modelli di comportamento culturali, che «significano per l'individuo una liberazione da troppe decisioni, una guida attraverso l'abbondanza delle impressioni e degli stimoli dai quali l'uomo cosmopolita viene sommerso» (Gehlen, 2001, p. 106).

L'istituzione rappresenta la completa messa in forma dell'azione umana, fondata sull'esigenza di stabilizzare nel tempo la soddisfazione dei bisogni. Si tratta di un vero e proprio dispositivo compensativo attraverso il quale si trasforma la carenza biologica in cultura poiché, come sottolinea Gehlen, «la cultura umana consiste essenzialmente in un creare ordine e stabilizzare» (Gehlen, 2005, p. 40).

Questa prospettiva, dai toni decisamente conservatori, fondandosi sulla 'naturale' esigenza di limitare l'esposizione del vivente alla contingenza, giustifica l'esigenza di istituzioni 'ordinanti' all'interno di una più ampia dinamica di autodisciplinamento. La capacità delle istituzioni di sottrarre gli uomini ad un sovraccarico di oneri dettati dalle sollecitazioni esterne chiarisce anche, secondo Gehlen, come «avviene che le azioni degli esseri umani si rovescino in qualcosa come una loro propria norma, e si cristallizzino al di sopra di loro come un ordine oggettivo, che il singolo incontra come qualcosa che è già in vigore» (*ivi*, p. 106). L'organizzazione dei comportamenti costituisce insomma un vero e proprio

---

sottrarla da un uso meramente 'biologico-riproduttivo', la 'complica', facendone un dispositivo nel quale si instaurano pratiche differenti dalla sua presunta natura (Foucault, 1997).

baricentro di controllo e di decisione, attraverso il quale generare sicurezza e garantire i presupposti necessari per operare in modo produttivo e creativo.

L'importanza delle istituzioni è sottolineata ulteriormente dai rischi evocati dalla loro eventuale demolizione, ravvisati in quel 'soggettivismo' inteso da Gehlen come: «attaccamento all'io siffatto che il singolo vive senz'altro e immediatamente le sue occasionali acquisizioni interiori, le sue convinzioni e i suoi pensieri e le sue relazioni sentimentali, come se fossero importanti da un punto di vista sovraperonale» (*ivi*, p. 110). Le istituzioni, in quanto espressione di una tecnica di conservazione dell'umano, non solo creano i presupposti per la costruzione di relazioni tra soggetti, ma costituiscono, grazie al loro ruolo normativo, una sorta di *katechon*, di contenimento di fronte ai rischi di derive individualistiche.

Gehlen non mancherà, infatti, di esprimere con chiarezza il suo scetticismo di fronte al mutamento epocale cui assisteva, provocato dalla caduta del mito del progresso scientifico-tecnologico e dal contestuale prosciugamento delle tradizionali funzioni normative degli apparati istituzionali. Le sue analisi sulle contraddizioni derivanti dall'interferenza in atto tra uno stadio di civilizzazione, analogo a quello delle epoche precedenti, e un nuovo processo di strutturazione dell'ambiente, dettato da una fase di industrializzazione senza precedenti, associate alle osservazioni sulla diffusione di un incondizionato amore per il prossimo (il cosiddetto umanitarismo), lo indurranno ad auspicare l'ascesi come modalità esistenziale capace di restituire un contatto con l'autentica essenza umana.

Si tratta del tentativo estremo di rilanciare una forma di soggettività che, così come fanno le avanguardie artistiche del Novecento lavorando sui linguaggi e sui sistemi culturali, produca un'opera di distanziamento e una risposta innovativa capace di avviare, nel tempo post storico, un processo di secolarizzazione della scienza e della tecnica<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> È nota la tesi gehleniana dell'accelerazione prodotta dalla riproducibilità tecnica che conduce alla saturazione della coscienza storica con la conseguente distruzione dell'ambiente proprio dell'immagine e l'esaltazione dello stile. Si tratta di un tema che Gehlen affronta in modo particolare con riferimento alla *peinture conceptuelle* (Gehlen, 1989, pp. 121-125).

### 3. Dalla carenza all'ibridazione: le nuove forme di vita

Nell'odierno scenario governamentale il rapporto tra conservazione, creatività e rischio del vivente ha subito dei rilevanti slittamenti dischiusi dalle nuove scienze genetiche così come dalle recenti tecnologie informatiche, che hanno interessato e rafforzato alcune posizioni teoriche le quali, pur partendo da premesse prettamente scientifiche, tracciano linee decisamente diverse nelle relazioni tra *anthropos* e *techne* rispetto alla visione gehleniana. La possibilità concreta che la tecnologia modifichi antropologicamente l'essere umano è giocata, in questo caso, nella direzione della produzione di nuovi processi di soggettivazione, in cui la soggettività si definisce come un movimento, un divenire in cui ciascuno si presenta come una soglia, un luogo di transito. Il tratto negativo dell'antropologia gehleniana, ossia la costitutiva carenza dell'umano, viene ri-declinata nei termini di potenza affermativa.

La prospettiva postumana, nel respingere quelle opposizioni tipiche del moderno (si pensi alla classica distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*) già messe in discussione dal progetto gehleniano, fa dell'analisi empirica del corpo il suo oggetto di studio privilegiato. Il corpo è però presentato nel suo tratto informe e magmatico, la cui indefinitezza rimanda ad una sorta di immersione osmotica in cui è difficile stabilire confini. Il corpo da un canto costituisce l'ambito privilegiato delle nuove pratiche governamentali, il luogo di assoggettamento ai diversi saperi che si affermano come verità, dall'altro è sempre più frequentemente utilizzato quale espressione dell'interazione tra le recenti *cyber* e biotecnologie, fino al genetismo differenzialista, che ne fanno un oggetto mutevole e sfuggente.

Deleuze in *Logica del senso* – che rappresenta non solo un testo seminale di critica alla psicoanalisi, ma anche un tassello fondamentale del suo progetto filosofico in chiave antidialettica e antimetafisica – individua in Alice di Lewis Carroll la figura paradigmatica della illimitatezza e della indefinibilità del corpo in ragione della sua incapacità di controllarne i mutamenti: cresce, diminuisce, dimentica le cose che ha imparato o le ricorda in modo alterato, sperimentando così la propria volubilità affettiva in relazione al territorio che in quel momento abita, esso stesso trasfigurato dalla mobilità percettiva della bambina. Tutti questi

capovolgimenti, che conducono alla «perdita del nome proprio» (Deleuze, 1975, p. 11), sono l'espressione significativa di un'identità indefinita, diveniente.

È interessante notare come proprio Deleuze, nella sua lettura del *Saggio sulla natura umana* di Hume, riprenda una tematica tipica dell'antropologia novecentesca, sottolineando come la natura incorpori in sé l'artificio (Deleuze, 2000). In che modo? Allargando, estendendo – attraverso la cultura – gli istinti naturali. Se il bisogno di ciascun essere vivente è naturale, la sua soddisfazione e, ancor più, la durata e la persistenza del suo appagamento, passano attraverso la sua culturalizzazione. Questo, evidentemente, non significa che ci sia un mutamento degli istinti, ma un loro accrescimento. Secondo Deleuze:

«l'istituzione si presenta sempre come un sistema organizzato di mezzi. È proprio questa, d'altronde, la differenza tra l'istituzione e la legge: quest'ultima è una limitazione delle azioni, mentre la prima è un modello positivo di azione. Contrariamente alle teorie della legge che pongono il positivo al di fuori del sociale (diritti naturali) e il sociale nel negativo (limitazione contrattuale), la teoria dell'istituzione pone il negativo al di fuori del sociale (bisogni) per presentare la società come essenzialmente positiva, inventiva (mezzi originari di soddisfazione)» (Deleuze, 2002, p. 30)<sup>8</sup>.

La positività dell'istituzione è intesa come espressione della creatività del soggetto e viene giocata contro la funzione limitativa svolta dalla legge all'interno della società<sup>9</sup>. Le istituzioni, non aderendo ad alcun meccanismo 'castrante' e non essendo preconfigurate in un dato ordine, sono capaci di restituire all'agire umano un orizzonte mobile e indefinito. La questione di fondo nell'argomentazione humeana sull'ordine sociale sta in una spontaneità che, tuttavia, non implica l'assenza di modalità regolamentative del comportamento dei consociati, poiché non è scontato che le loro azioni siano socialmente accettate: da qui deriva la necessità delle convenzioni. La lettura deleuzeana del testo humeano ha come obiettivo quello di far emergere due aspetti strettamente connessi tra di loro.

---

<sup>8</sup> Ci sembra particolarmente significativo l'utilizzo della distinzione che fa Hauriou tra 'istituzioni-persone', ossia corpi costituiti secondo un potere organizzato (Stati, associazioni, sindacati) e 'istituzioni-cose', che invece non generano alcun processo di tipo corporativo perché rispondenti ad un principio di azione (pp. 70-71).

<sup>9</sup> Il tema dell'istituzione è stato, negli ultimi anni recenti, al centro di un ampissimo dibattito in ambito filosofico-politico. Mi limito a segnalare: Esposito, 2023; Di Pierro, Marchesi, Zaru, 2020; Djordjevic, Tortorella, Unger, 2021.

Innanzitutto, essa pone le basi per una critica all'uso centripeto e depressivo della legge che, interna alle dinamiche della rappresentazione, è sottomessa alla logica dell'identità e alla dialettica della negazione. Ai criteri di giustificazione, di garanzia e di limitazione tipiche della legge come forma del *logos*, Deleuze fa subentrare quelli dell'invenzione, della convenzione e dell'intervento esemplificativi della sua predilezione per una pratica giuridica 'schizoide' (de Sutter, 2009). In secondo luogo, Deleuze vuole mettere in luce come il sociale, composito e frammentato, rappresenti un fondamentale strumento di soddisfazione dei soggetti, che si realizza attraverso l'instaurazione di relazioni non rispondenti ad alcun principio d'ordine, né ad alcuna coerenza, ma solo alle loro naturali passioni.

Viene superato quell'elemento di progettualità che Gehlen attribuiva all'azione umana, attraverso la mediazione delle istituzioni, per accedere ad una dimensione evenemenziale in cui precipitano futuro e passato, continuamente sovrapposti e sconfinanti l'uno nell'altro, distinti ma indiscernibili, in una sorta di tempo vuoto (Zourabichvili, 1994). Le istituzioni sono quindi considerate come l'insieme di pratiche attraverso le quali inventare e sperimentare il concatenamento materiale spazio-temporale che attua le nuove possibilità di vita. Questa lettura, associata ad una prospettiva creativa del sociale, permette di mettere a fuoco il processo di perenne rinnovamento del vivente, che passa attraverso un rapporto stretto tra forme di organizzazione del sociale, costituite essenzialmente dalle istituzioni, e prospettiva ontologica, fondata su un concetto di vivente come pura potenza. L'energia pulsionale non è disciplinabile in congegni istituzionali, ma è espressione del desiderio che si fa macchina, non è una protesi funzionale alla sopravvivenza, ma una configurazione di istinti aperti e creativi. Le istituzioni, in quanto creatrici di soggettività artificiali e mobili, traducono le urgenze di un uomo che diviene-animale: nel momento in cui l'uomo si spoglia della sua specie significa che la sua peculiarità è quella dello sconfinamento e della metamorfosi.

Nella prospettiva deleuzeana l'istituzione non è una tecnica di conservazione ed immunizzazione, ma esprime il potenziale ibridativo connesso al sociale: l'apertura al mondo non si traduce riduttivamente in una esposizione ai rischi e alla contingenza, piuttosto permette connessioni e combinazioni illimitate (Levy, 2008).

Si tratta di un approccio che mette in scacco il piano trascendentale e universale per enfatizzare il tratto potenziante delle passioni affermative, in cui il tema della soggettività passa per la strada della forza intesa come un grado di affettività aperta e ricettiva all'incontro con altri affetti: l'altro non è alterità, ma orizzonte mobile di scambi (Braidotti, 2003, pp. 83-142).

Il motivo deleuziano dello sconfinamento è ampiamente ripreso dal cosiddetto filone degli studi *posthuman* che, muovendosi spesso sul terreno dei rapporti tra tecnologia e identità di genere, sottolineano l'infinita interfacciabilità di oggetti, spazi e corpi (Braidotti, 2013, 2023; Ferrando, 2023; Sampanikou e Stasienko, 2021). Il loro obiettivo è quello di far emergere i rischi di riduzionismo naturalistico derivanti da qualsiasi modello di fissità biologica, con tutto ciò che ne consegue in termini di portato prescrittivo della vita (Marchesini, 2002, 2009).

Si tratta di un motivo rilevante per il quale essi non attribuiscono all'evento ibridativo un valore di completamento di un uomo naturalmente mancante, piuttosto ravvisano in esso la possibilità di allargare il campo del suo operare, permettendogli di dialogare e con-fondersi con l'alterità. Persiste la coppia natura-cultura ai fini dell'investigazione sull'umano, ma liberata da qualsiasi ipostatizzazione.

La tecnologia non è più intesa come mera estensione dell'attività corporea, all'interno di una visione sostanzialmente conservatrice di matrice antropocentrica, piuttosto diviene lo strumento sostanziale di superamento del paradigma umano. L'ibridazione è la nuova frontiera per il superamento delle tradizionali dicotomie – organico-inorganico, maschio-femmina, biologico-macchinico, uomo-animale, etc. - che costituiscono gli archetipi del dominio antropocentrico. Non c'è, dunque, un'espressione dell'umano che non sia la conseguenza di una contaminazione con il non-umano, non a causa di una carenza biologica, bensì per la ridondanza dell'umano e per la sua vocazione alla relazione e alla coniugazione produttiva di effetti ibridativi. In questo senso il *cyborg* assurge a figura paradigmatica capace di esplicitare la soglia, sempre mobile, tra carne e macchina, la cui volubile commistione genera nuovi codici linguistico-culturali sintomatici delle nuove trasformazioni della soggettività contemporanea. Le sue protesi tecnologiche acquisiscono uno specifico significato poetico dal momento che, in quanto

strumento di potenziamento, esprimono l'illimitatezza del mutamento e, dunque, l'oltrepassamento dei confini 'naturali' dell'umano<sup>10</sup>.

La contaminazione, oltre ad esplicitare i motivi della mutazione e dell'instabilità del soggetto e dei suoi percorsi di costituzione e identificazione, rivela i tratti di una figura mostruosa che incarna la differenza rispetto alla norma espressa da un 'tipo-umano': è un'anomalia che si sottrae a qualsiasi ordine prescrittivo, avvalendosi delle infinite combinazioni offerte dall'ingegneria genetica ed elettronica (Braidotti, 2005, 2019). Per usare un'espressione cara ad Artaud e ripresa da Deleuze, si tratta di una sorta di 'corpo senz'organi', un corpo che non ha forma né limiti senso-motori, ma è attraversato da forze che lo deformano, lo fanno fuoriuscire dal mero organismo ed eccedere i suoi confini.

Nei termini dell'*anti-Edipo*, può essere considerato come la superficie metafisica del desiderio che disfa l'organizzazione molare dell'organismo a vantaggio di una potenza originale e propria del corpo, che si afferma come "limite illimitato", ovvero senza organismo. Nell'articolarlo all'interno del 'sistema fisico della crudeltà', in opposizione alla dottrina teologica del giudizio, Deleuze (1996, p. 17) definisce in questi termini il corpo senza organi: «non è un organismo [...] è un corpo affettivo, intensivo, anarchico, che comporta solo poli, zone, soglie e gradienti. Una potente vitalità non organica lo attraversa»<sup>11</sup>. Lo possiamo intendere come un puro processo schizofrenico di deterritorializzazione, che coincide con l'affermarsi del piano di immanenza del desiderio: esso non esprime la spiritualità di un vissuto, ma quella di una vita impersonale, «una vita non organica, poiché l'organismo non è la vita bensì la imprigiona [...] lo spirito è il corpo stesso» (Deleuze, 2004, pp. 104-105)<sup>12</sup>.

Le singolarità viventi sono, in quest'ottica, il *topos* di una vitalità che si manifesta anche nel loro possibile passaggio verso l'inorganico, inteso come piano

---

<sup>10</sup> Il termine *cyborg* viene da me utilizzato in un'ottica 'restrittiva', che ne sottolinea esclusivamente il tratto potenziante e non di surrogazione (Tagliasco, 1999).

<sup>11</sup> Al CsO Deleuze, insieme a Guattari, dedicano una 'piano' (2003, pp. 227-248) ove affermano «il CsO è il campo di immanenza del desiderio» (p. 232) «il CsO non è per nulla il contrario degli organi [...] il corpo è il corpo. È solo. E non ha bisogno di organi. Il corpo non è mai un organismo» (p. 238).

<sup>12</sup> Come mette in evidenza Bazzicalupo (2009), la vita, come il potere, non è una causa ma un effetto, essa non si riferisce al soggetto individuato, ma all'immanenza di un impersonale.

immanente che crea disgiunzioni creative. La dislocazione, sempre in corso e mai definitiva dall'organico all'inorganico, rende il *cyborg* una figura significativa non solo dell'intreccio uomo-macchina, ma anche di una discontinuità del processo di artificializzazione, che segna la perpetua dislocazione tra interno ed esterno, lavorando direttamente sulle condizioni e sulle modalità di esperienza. Si delinea una ricodificazione delle credenze su ciò che è definibile come uomo e sulla sua presunta natura in cui, per dirla con Deleuze, il piano del vivente è permeabile all'ambiente esterno, determinando un processo di continua interazione scandito dalla re-iscrizione di segni linguistici e culturali (Caronia 2001, 2020). È il segnale del cedimento di quei confini (animale-umano, organismo-macchina, fisico-non fisico) che apre a fusioni capaci di attirare nuove risorse immaginative.

Come evidenzia Donna Haraway (1995, p. 42), «il *cyborg* salta il gradino dell'unità originaria, l'identificazione con la natura in senso occidentale», dunque funziona come una cartografia capace di catturare contestualmente realtà sociale e corporea, ragione per la quale lo intende come «testo, macchina, corpo e metafora tutti teorizzati e impegnati a funzionare in termini di comunicazione» (ivi, p. 148). L'obiettivo di fondo è quello di far slittare i significati che 'catturano' il soggetto, codificandolo secondo un sistema egemonico di riferimento culturale, per esprimere la sua incapacità di autodefinirsi. Le macchine, il *cyborg*, e qualsiasi altro tipo di artefatto sono le metafore necessarie per riscrivere un progetto politico e filosofico che non si centri sull'uomo e per dissolvere l'apparente compattezza del discorso scientifico. L'antropocentrismo viene definitivamente accantonato per far emergere una categoria di soggettività che non coincide con quella di individuo né con quella di persona, in quanto manifestazioni storiche del soggetto, ma è espressione di una molteplicità di entità che si articolano, senza alcuna teleologia, al livello molecolare delle forze e delle affettività. Viene fatto emergere il movimento di dislocazione dei corpi da dato eminentemente biologico a campo di iscrizione di codici socioculturali, che giustifica una 'trasposizione' delle soggettività verso figure del divenire<sup>13</sup>. È chiaro che il *cyborg* assume un'implicita

---

<sup>13</sup> Braidotti lo esprime nei termini di un 'divenire minoritari' all'interno di una prospettiva nomade dell'etica fondata su processi di soggettivazione, che si attivano a partire dalla capacità di sviluppare significativi attaccamenti affettivi per 'altri' inorganici e tecnologici. In questo modo viene messa

virtualità che ne dichiara il portato mitico, ovvero l'essere un racconto funzionale a teorie che intendono sostenere una diversa figurazione dell'artificiale nella quale è inevitabile scorgere una seduzione dell'inorganico fondata su una completa deflagrazione materica – per certi aspetti simili a quella a cui rimanda Deleuze nel suo testo su Bacon - in cui il corpo è interamente precipitato nell'artificiale (Lecourt, 2003). Tuttavia, è proprio questo specifico tratto metaforico e immaginativo a porre il *cyborg* come alternativa significativa e simbolica per un relativismo delle conoscenze - sempre parziali, locali e critiche – che sostenga la rete di relazioni politiche senza passare per le logiche della tradizione moderna, insomma come un prisma attraverso il quale pensare politicamente una realtà in cui le singolarità trovano forme di organizzazione sociale senza rinviare ad un centro statico e senza ricorrere ai regimi di rappresentazione che ne azzerino le differenze.

In questa prospettiva, la figura del *cyborg* si arricchisce di ulteriori stratificazioni semantiche nell'attuale scenario definito dall'emergere pervasivo dell'intelligenza artificiale (IA), la quale rappresenta non solo un insieme di strumenti tecnologici, ma anche un dispositivo ontologico e politico che riformula i modi della soggettivazione, della percezione, dell'interazione e dell'organizzazione sociale. Il *cyborg*, già configurato da Haraway come entità ibrida e indisciplinata, viene ora investito da nuove istanze interpretative che ne fanno il paradigma di una soggettività interamente tecno-mediata, in cui l'umano si dissolve nell'insieme di algoritmi, dati, segnali e protocolli che ne modulano pensiero e affettività. In questo senso, il *cyborg* non è soltanto una figura di confine tra carne e macchina, ma diviene espressione della crescente algoritmizzazione dell'esperienza, in cui la vita è inscritta dentro strutture predittive, automatizzate e, per certi aspetti, preemptive, in grado di anticipare e modellare le scelte, gli affetti e i desideri (Sadin, 2019; Rouvroy e Berns, 2013; Henry e Vaccaro, 2024).

L'IA, in quanto apparato performativo di governance del reale, incarna una forma di razionalità operativa che, lungi dal configurarsi come strumento neutrale, agisce come codice normativo implicito, ridefinendo ciò che conta come umano,

---

in scacco la visione dell'etica che si riferisce al soggetto in quanto uomo per valorizzare 'trasposizioni' di soggettività che corroborano l'idea che una visione non unitaria del soggetto costituisca un prerequisito per un agire etico dei soggetti (Braidotti, 2008).

ciò che viene incluso nell'orizzonte dell'intelligibile e ciò che viene invece rimosso o reso opaco. L'umano, sempre più ibridato con macchine capaci di apprendere, classificare, decidere e intervenire, si trova coinvolto in un processo di esternalizzazione delle funzioni cognitive, in cui le frontiere tra pensiero umano e calcolo artificiale si fanno sempre più indistinte. Tale processo genera nuove condizioni ontologiche: l'intelligenza artificiale generativa, in particolare, produce forme simboliche autonome, generando narrazioni, immagini e modelli linguistici che non si limitano a supportare l'agire umano, ma lo influenzano e talvolta lo precedono. Siamo dunque di fronte a una vera e propria *co-evoluzione* in cui la soggettività viene riscritta all'interno di una *sintassi machinica* che mette in crisi l'idea stessa di identità personale come continuità organica o autocosciente.

Nel quadro postumano, il *cyborg* e l'IA si articolano come figure filosofico-politiche della transizione, che mettono in scacco le genealogie antropocentriche e aprono a configurazioni inedite della soggettività e del vivere collettivo. Si afferma così un orizzonte post-individuale, in cui le soggettività non si costituiscono più attraverso un processo unitario di interiorizzazione, ma si manifestano come intensità distribuite, come flussi di dati e affetti continuamente interfacciati da reti neurali artificiali, ambienti intelligenti, interazioni vocali e visive con sistemi automatici. La soglia tra organico e inorganico diviene, quindi, il luogo privilegiato dell'indagine politica: non più punto di separazione, ma spazio di frizione e di attraversamento, in cui si giocano nuove modalità di *agency* e di resistenza.

In definitiva, la compresenza del *cyborg* e dell'intelligenza artificiale non implica tanto la sostituzione dell'umano quanto la sua 'trasposizione' su un piano affermativo di relazioni, contaminazioni e potenziamenti. È in questa rete instabile, fatta di algoritmi e carne, di desideri e macchine, di corpi e codici, che si delinea una nuova ontologia del politico, capace di pensare l'agire non come gestione della stabilità, ma come creazione di differenze, di interfacce mobili tra il vivente e l'artificiale. La soggettività contemporanea, sospesa tra biologia e programmazione, tra emozione e calcolo, non è più fondamento, ma effetto molteplice e dinamico di assemblaggi in continua trasformazione. Laddove la soggettività si fa algoritmo, il politico si riscrive come spazio di negoziazione tra l'indecidibile dell'umano e l'opacità dell'artificiale.

## Bibliografia

- Bazzicalupo L. (2009), Biopolitica e logica dell'immanenza: Deleuze, in A. Pirni (a cura di), *Logiche dell'alterità*, Pisa: Edizioni ETS, pp. 83-102.
- Braidotti R. (2003) [2002]. *In metamorfosi. Verso una teoria materialista del divenire*. Milano: Feltrinelli.
- Ead. (2005). *Madri mostri macchine*. Roma: Manifestolibri.
- Ead. (2013) [2002]. *Il postumano: La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte. Saperi e soggettività-Femminismo*. Roma: DeriveApprodi.
- Ead. (2019). *Materialismo radicale. Itinerari etici per cyborg e cattive ragazze*. Milano: Meltemi.
- Ead. (2022) [2019]. *Il postumano. Saperi e soggettività Vol. II*. Roma: DeriveApprodi.
- Caronia A. (2001). *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*. Milano: Shake.
- Id. (2020). *Dal cyborg al postumano. Biopolitica del corpo artificiale*. Milano: Meltemi.
- Deleuze G. (1975) [1969]. *Logica del senso*. Milano: Feltrinelli.
- Id. (1996) [1993]. *Critica e clinica*. Milano: Raffaello Cortina.
- Id. (2000) [1973]. *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*. Napoli: Cronopio.
- Id. (2002) [1953]. *Istinti e istituzioni*. Milano: Mimesis.
- Id. (2004) [1981]. *Francis Bacon. Logica della sensazione*. Macerata: Quodlibet.
- Deleuze G., & Guattari F. (1980) [2003]. *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*. Roma: Castelvecchi.
- de Sutter L. (2009). *La pratique du droit*. Paris: Michalon.
- Di Pierro M., Marchesi F., & Zaru E. (a cura di) (2020). *Istituzione. Filosofia, Politica, Storia, Almanacco di Filosofia Politica n. 2*, Macerata: Quodlibet.
- Djordjevic É., Tortorella S., & Unger M. (a cura di) (2021). *Les Équivoques de l'institution: Normes, individu et pouvoir*. Paris: Garnier.
- Esposito R. (2023). *Vitam Instituire. Genealogia dell'istituzione*, Torino: Einaudi.
- Fadini U. (1998). *Il corpo imprevisto: filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Milano: Franco Angeli.

- Fadini U. (1999). *Principio metamorfosi. Verso un'antropologia dell'artificiale*, Milano: Mimesis, pp. 149-172.
- Ferrando F. (2023). *The Art of Being Posthuman: Who Are We in the 21st Century?* Cambridge: Polity Press.
- Foucault M. (1997) [1976]. *La volontà di sapere*. Milano: Feltrinelli.
- Gehlen A. (1983) [1940]. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*. Milano: Feltrinelli.
- Id. (1984) [1957]. *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale*. Milano: SugarCo.
- Id. (1989) [1960]. *Quadri d'epoca. Sociologia e estetica della pittura moderna*. Napoli: Guida.
- Id. (2001) [1967]. *Morale e ipermorale. Un'etica pluralistica*. Verona: Ombrecorte.
- Id. (2005) [1940]. *Prospettive antropologiche*. Bologna: Il Mulino.
- Haraway D. J. (1991) [1995]. *Manifesto cyborg. Donne tecnologie e biopolitiche del corpo*. Milano: Feltrinelli.
- Henry B., & Vaccaro S. (2024). *Tecnologia, Politica, Società*. Milano: Mimesis.
- Herder J. G. (1995) [1772]. *Saggio sull'origine del linguaggio*. Parma: Nuove Pratiche Editore.
- Lecourt D. (2003). *Humain posthumain*, Paris: Puf.
- Lévy P. (2008) [2008]. *Cyberdemocrazia. Saggio di filosofia politica*. Milano: Mimesis.
- Marchesini R. (2002). *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Id. (2009). *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva postumanista*. Bari: Dedalo.
- Nietzsche F. (1972) [1886]. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere. Vol. VI*, Milano: Adelphi.
- Pansera M. T. (2005), *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, Milano-Udine: Mimesis.
- Rasini V. (2020), I meccanismi nella natura umana. Gehlen e la tecnica, in B. Cavarra & V. Rasini (a cura di), *Meccanicismo. Riflessioni interdisciplinari su un paradigma teorico*, Milano: Meltemi, pp. 227-240.

- Rouvroy A., & Berns T. (2013). Gouvernamentalité algorithmique et perspectives d'émancipation Le disparate comme condition d'individuation par la relation?, *Réseaux*, 177 (1), pp. 163-196.
- Sadin E. (2019) [2018]. *Critica della ragione artificiale. Una difesa dell'umanità*. Roma: Luiss University Press.
- Sampanikou E. D., & Stasienko J. (eds) (2021). *Posthuman Studies Reader: Core readings on Transhumanism, Posthumanism and Metahumanism*. Basel: Schwabe Verlagsgruppe AG.
- Tagliasco V. (1999). *Dizionario degli esseri umani fantastici e artificiali*. Milano: Mondadori.
- Zourabichvili F. (1998) [1994]. *Deleuze. Una filosofia dell'evento*. Verona: Ombre Corte.