

Il telefono cellulare, ovvero la natura della natura umana

di Davide Borrelli Docente di Metodologia della Ricerca Sociale sui Media Dipartimento di Scienze Sociali e della Comunicazione Università del Salento Da sempre le innovazioni tecnologiche, particolarmente quelle che riguardano la comunicazione, sono al centro di aspre polemiche circa i loro presunti effetti negativi sulla salute umana. Il nostro approccio non è quello di un medico ma di un osservatore di fenomeni sociali. Ed in quanto attività prodotta nel contesto di un sistema organizzato di attori sociali anche insieme delle pratiche che costituiscono ordine del discorso della medicina sono suscettibili di essere analizzate dal punto di vista sociologico. Cominciamo innanzitutto dal concetto di malattia. Può sembrare un'affermazione paradossale, eppure la malattia è anche un problema di ordine culturale oltre che strettamente organico e fisiologico. Ovviamente la diagnosi di una patologia riguarda specificamente insieme delle competenze e degli apparati medici, tuttavia la percezione della malattia come ambito che richiede un intervento di supporto socio-assistenziale, nonché un investimento educativo ed economico, è una dimensione nella quale entrano in gioco anche fattori di tipo eminentemente simbolico e culturale. È stato così in passato con la televisione, ad esempio, di cui a lungo si sono paventati i rischi a carico degli occhi. Ed è così oggi anche per la telefonia cellulare, per via delle relative onde elettromagnetiche che si sostiene; potrebbero generare effetti cancerogeni. Il fatto è che i media sono protesi del corpo umano, secondo la nota formulazione di McLuhan (1964). Ma ogni protesi; cosa di cui già Platone era consapevole quando rifletteva sugli effetti della scrittura; è un *phármakon*, una medicina ma anche un veleno, un apparato artificiale che, mentre potenzia delle funzioni biologiche o cognitive, va a defedare gli organi ad esse preposti alterando gli equilibri naturali del corpo. I media, qualunque essi siano, chiamano sempre in causa la forma della natura umana ed inevitabilmente la ridefiniscono circoscrivendone i confini. I media; potremmo dire; producono forme di vita che, secondo i punti di vista, si possono considerare di volta in volta disabili oppure diversamente abili. Ecco perché parlare del problema del cellulare significa, dal nostro punto di vista, in primo luogo problematizzare il problema del cellulare, ossia considerare il tema dei suoi presunti effetti dannosi come una metafora influente che viene usata per convalidare una particolare natura della natura umana e, mediamente, per legittimare il ruolo di autorità morale di chi accredita e la sostiene. L'ambito nel quale si manifesta con particolare evidenza la natura culturale delle assunzioni circa la natura umana e delle pratiche terapeutiche che su di esse si fondano, è quello relativo al trattamento delle disabilità. La circostanza stessa che la disabilità sia stata per molto tempo caratterizzata generalmente per il fatto di essere una condizione negativa, ossia di in-validità o comunque di minore abilità rispetto a uno stato - fisico o mentale - che si presume normale, presuppone la definizione previa e la condivisione di un modello standard di normalità a carico di quella che viene definita come la natura umana. Ed è noto che tale modello non è sempre stato omogeneo nel corso della storia, ma anzi soggetto, di volta in volta, a diverse interpretazioni. Perfino l'attenzione che lo stato ritiene di dover rivolgere al corpo dei cittadini, come oggetto di regolazione e di intervento pubblico, va storicizzata. Si tratta infatti di un'invenzione della società moderna, che risale al XVIII secolo nel contesto di quella forma di potere che Michel Foucault ha definito biopolitica (2004). D'altra parte, anche la discrezionalità con cui si determina quale tipo e quale livello di disabilità o di invalidità necessitano di un intervento assistenziale da parte dello stato sta ad indicare che la categoria stessa di disabilità è il risultato di un processo di costruzione sociale che avviene per effetto di pratiche discorsive, scelte culturali e decisioni politiche. Vale la pena di soffermarsi ancora sulla nozione di disabilità come caso limite della categoria concettuale in cui possono essere compresi complessivamente tutti i casi di deviazione disfunzionale dalla norma, che diventano oggetto di interventi di medicalizzazione. L'assimilazione che generalmente viene fatta tra i concetti di anomalia (*an-omalos* in greco significa propriamente "accidentato, aspro, disuguale" e si usa dei terreni) e di anormalità costituisce un'arbitraria ed infondata petizione di principio dal momento che si tratta di categorie e ordini discorsivi eterogenei, rispettivamente di tipo descrittivo e normativo. Come ha osservato opportunamente Georges Canguilhem in un celebre studio sui concetti di normalità e patologia, "l'anomalia è l'elemento di variazione individuale che impedisce a due esseri di potersi sostituire uno all'altro in modo completo [...] Ma diversità non significa malattia. L'anomalo non è il patologico" (1966, pag. 106). Ebbene, dalla distinzione fra anormale e anomalo discende analogamente la relativa differenziazione tra disabile e diversabile. Il concetto di disabilità non è pensabile se non come stato "patologico"; rispetto al modello "normale"; che si attribuisce ad una presunta natura umana. Riconoscere invece; come da più parti ormai si tende a fare - il carattere di diversabilità delle anomalie psicomotorie implica l'abbandono di ogni riferimento ad una natura umana paradigmatica e ispira una diversa filosofia di sostegno e di intervento assistenziale. Mentre nel caso della disabilità prevale una prospettiva emendativa che si pone l'obiettivo di correggere la situazione di in-validità o almeno di attenuarne gli svantaggi rispetto ad un modello assunto come normale, quando si parla di diversabilità si adotta una strategia che mira a valorizzare e a conferire empowerment alla forma di vita diversabile in quanto tale, privilegiando lo sviluppo e l'espressione delle sue potenzialità intrinseche. L'obiettivo in questo caso non è tanto quello di colmare il deficit rispetto alla normalità quanto piuttosto quello di consentire il più soddisfacente e pieno sviluppo del self. La ridefinizione del concetto di disabilità e la sua conseguente declinazione in termini di diversabilità comporta altresì la decostruzione di quello che potremmo definire come il "mito della natura umana". Alla luce dei più recenti studi di biologia dell'evoluzione la tradizionale dicotomia che si riteneva opponesse natura e cultura nei processi antropogenetici appare largamente dubbia, insoddisfacente e problematica. In primo luogo perché "Homo sapiens"; ormai sembra assodato - non è né soltanto natura né soltanto cultura, ma rappresenta il prodotto di un millenario processo di coevoluzione e di ibridazione tra fattori interni ed esterni. Il dualismo fra natura e cultura porterebbe ad una malintesa concezione sostanzialistica dell'uomo come universo isolato e autosufficiente, e trascurerebbe il fatto che l'uomo invece si è evoluto ibridandosi costantemente con il non-umano (di ordine animale o tecnico) e

assorbendolo nel suo stesso corredo filogenetico. In secondo luogo, tanto l'ipotesi per cui l'uomo sarebbe natura quanto quella per cui sarebbe invece cultura, al di là dell'apparente opposizione, condividono l'idea di una forma umana unica e definita, rispetto a cui ogni differenza tende ad essere configurata come patologia da curare e come deviazione da correggere. Comune ad entrambe le prospettive è il mito della natura umana, che nel primo caso viene ricondotta e identificata tout court con il patrimonio genetico e nel secondo caso viene riformulata, per esempio nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen, nei termini della coppia difettività/plasticità, cioè come assenza di istinti specifici adattati ad un ambiente particolare (a differenza di ogni altro animale) che si rivelerebbe la condizione indispensabile per l'apertura di potenzialità indefinite a livello culturale. Né, d'altro canto, vale invocare la combinazione di elementi naturali e di elementi culturali per spiegare la peculiarità dell'antropogenesi, dal momento che anche in questo caso natura e cultura sarebbero concepiti come realtà sostanziali autonome ed eterogenee, che solo successivamente si sarebbero incontrate per formare la soggettività umana. In realtà, l'ipotesi della coevoluzione tra natura e cultura implica che non si dà un corpo che non sia già una tecnologia culturale, e d'altra parte che ogni protesi tecnica costituisce a sua volta un'esteriorizzazione del corredo biologico. Analizziamo in proposito il caso delle mani, seguendo la celebre analisi con cui l'antropologo André Leroi-Gourhan (1965) ne descrive il ruolo nel processo di ominazione. Nessuno potrebbe trovare strano che le mani siano considerate una dotazione naturale del corpo umano. Cionondimeno esse costituiscono anche la prima di una lunga serie di protesi e di tecnologie artificiali che hanno reso possibile, consolidato e perfezionato la comunicazione dell'uomo con l'ambiente esterno e con gli altri uomini. Quando i primi ominidi uscirono dalle foreste per occupare le praterie non ebbero più bisogno di spostarsi servendosi dei quattro arti. La conquista della stazione eretta provocò conseguenze straordinarie per l'evoluzione umana. Per la prima volta le mani furono liberate da funzioni deambulatorie e poterono essere impiegate per attività di manipolazione tecnica allo scopo di costruire armi ed utensili. La conquista delle mani liberò a sua volta la bocca da mansioni come afferrare, strappare, aggredire, e ne rese possibile la specializzazione come apparato fonatorio. Il ridimensionamento delle funzioni fisiche della bocca dovette nell'arco di millenni comportare verosimilmente anche la modifica della struttura del cranio, ponendo le condizioni per l'aumento del volume cerebrale. Si resero così disponibili sia il hardware, gli organi della fonazione, sia il software, l'intelligenza, perché si potesse produrre la parola e con essa la capacità simbolica e successivamente il pensiero. Da questo esempio si può evincere come il corpo umano costituisca già da sempre una sorta di invenzione tecnica, e del resto come lo sviluppo del pensiero e della cultura non sia da mettere in relazione con una presunta incompletezza biologica dell'animale uomo, ma emerga come esito di un processo di ibridazione coevolutiva tra lui e gli effetti di biofeedback generati dall'alterità ambientale modificata dalla sua stessa azione. La problematizzazione del concetto di natura umana ci ha consentito di ripensare il modo in cui viene tradizionalmente rappresentato l'universo della disabilità e della patologia. Resta da affrontare l'analisi delle implicazioni dell'uso di artefatti medialti sulle prestazioni degli organismi umani. Oggi gli oggetti tecnici non sono più soltanto strumenti inerti e passivi, ma piattaforme intelligenti dotate di funzioni cognitive incorporate. In questo contesto viene meno ogni distinzione assoluta tra sistema umano e oggetto tecnico. Se un tempo l'uomo si identificava con il polo attivo della coppia organico-tecnologico, ora che le funzioni intelligenti non sono più appannaggio solo dell'attore umano stiamo transitando verso una nuova autocomprensione del regime di umanità, ovvero verso il cosiddetto postumano (Fimiani & Kurotschka & Pulcini, 2004; Pireddu & Tursi, 2006). Informatica e ingegneria genetica ne sono le tecnologie caratterizzanti, alimentando la prima idea di oggetti senzienti e intelligenti che si animano e autodeterminano, la seconda promuovendo la prospettiva di organismi viventi prodotti artificialmente. L'orizzonte simbolico e culturale del postumano si distingue da quello umano per il diverso modo di declinare il significato e la funzione della tecnica. Nel regime dell'uomo lo strumento tecnologico si configura sostanzialmente come prosecuzione funzionale dell'organismo, lasciando impregiudicata l'originarietà cronologica ed ontologica del corpo umano. Nel postumano, che trova nel motivo immaginario del cyborg la sua espressione più emblematica, la tecnologia si impianta invece direttamente all'interno del corpo, producendo un ibrido biotecnologico che & deconstruisce ogni dualismo fondato sulla base di una prospettiva essenzialistica & rende improprio distinguere tra organico e inorganico, umano e macchinico, naturale e culturale, normale e disabile. Si può sintetizzare lo snodo tra umano e postumano sostenendo che nel primo caso la tecnica tende a interiorizzare l'uomo nel mondo, mentre nel secondo promuove un movimento di interiorizzazione dell'uomo del mondo, in tutte le sue varieghe espressioni animali, materiali e tecnologiche. Anche del rapporto fra media e corpo (& normale o disabile che sia) si danno un'interpretazione umana ed una postumana. Secondo la prima i media funzionano come altrettante protesi tecnologiche che estendono i sensi e gli organi corporei dell'uomo, come ad esempio il telefono che prolunga la voce e la televisione che fa vedere a distanza. Secondo l'altra interpretazione, invece, i media costituiscono dei veri e propri nuovi ambienti vitali, in cui il sistema uomo non si limita ad estendere le sue potenzialità percettive, comunicazionali e cognitive ma ne forma e ne sviluppa costantemente delle altre man mano che interagisce con i nuovi stimoli e le nuove caratteristiche dell'ambiente mediato. Consideriamo ancora una volta l'esempio del telefono (Borrelli, 2000): in questa prospettiva esso non si limita ad estendere la presenza della voce, ma determina una nuova situazione comunicativa fondata su una categoria ontologica non assimilabile alle tradizionali dimensioni della presenza e dell'assenza. Anche prima del telefono, quando la trasmissione delle informazioni implicava il trasferimento fisico dei supporti che le veicolavano, era possibile ovviamente comunicare a distanza, ma non lo si poteva fare in condizioni di simultaneità: si poteva, ad esempio, spedire una lettera a chiunque nel mondo ma era necessario che intervenisse un certo intervallo di tempo fra la produzione e la ricezione del messaggio. O, d'altra parte, si poteva comunicare istantaneamente, come in una normale interazione faccia a faccia, ma in questo caso era esclusa ogni forma di comunicazione a distanza. Ebbene, il telefono rese possibile, per la prima volta nella storia dell'umanità, la realizzazione di interazioni

comunicative che fossero contemporaneamente istantanee e a distanza. Questa nuova condizione comunicativa ha implicato una serie di profonde trasformazioni delle forme di esperienza umana. Ben presto, ad esempio, i giuristi interessati a regolamentare i contratti stipulati per telefono cominciarono ad interrogarsi se una persona con cui si parlava al telefono dovesse essere ritenuta presente o assente, arrivando alla conclusione che tali categorie ontologiche non fossero pertinenti in questo caso e che in realtà la comunicazione telefonica configurasse un *tertium genus* di relazione sociale tra le consuete esperienze di presenza o assenza. Insomma, il telefono, anziché estendere la forma umana, ha di fatto dato corpo ad uno spazio di vita postumano. Nel proiettarsi nel mondo attraverso gli strumenti mediali il corpo umano acquisisce nuove sensibilità e nuovi orizzonti esistenziali esponendosi ad accogliere al suo interno l'esteriorità del non umano. Recentemente è stata perfezionata una tecnologia che permette di stringersi la mano a distanza via Internet. Due ricercatori, uno a Boston e l'altro a Londra, hanno fatto una dimostrazione pubblica della touch technology, svolgendo insieme dei semplici compiti manuali grazie alla percezione tattile dello stesso mondo virtuale. Questa tecnologia aprirà la strada in un prossimo futuro a numerose applicazioni, sia militari che civili. Basti pensare a quanto se ne potrà giovare un settore come la telemedicina. E tuttavia, tecnologie come queste non esprimono appieno il senso del cambiamento che ci apprestiamo a vivere in direzione del postumano. Se esso consistesse solo in un'estensione delle mani a distanza, lascerebbe comunque impregiudicati la nostra identità e il nostro modo di rapportarci alla realtà esterna. Ciò che le mani facevano nell'ambiente alla nostra portata, ora in poi potrebbero cominciare a farlo anche al di fuori di essa. In questo senso la touch technology si configurerebbe come un completamento e un'estensione delle potenzialità umane. Questa visione ha il limite di ipostatizzare un determinato modello umano, concependolo come il motore e l'archetipo di ogni innovazione tecnologica. A questa prospettiva sfugge che le protesi tecnologiche di cui ci serviamo non operano su di noi confermando e potenziando la nostra natura, bensì decostruendola, contaminandola e aprendola verso nuovi orizzonti culturali e nuove forme di vita. Nel corso dell'evoluzione umana la tras-gressione, intesa come attitudine ad attraversare i confini umani per arricchirsi di elementi attinti ad universi extra-specifici, siano essi animali o tecnologici, è la regola e non già la violazione. Lo stesso dicasi dell'ab-errazione: solo l'organismo che erra, nel senso che transita liberamente verso diverse forme di vita, non erra, nel senso che non fallisce nella ricerca dell'adattamento ottimale al suo ambiente. La via per sdrammatizzare l'angoscia della perdita che ci sopravviene in momenti di transizione epocali come quello che stiamo vivendo verso i nuovi orizzonti digitali della conoscenza e della comunicazione, potrebbe allora essere quella di attrezzarci di una nozione di soggettività "diversabile" compatibile con i principi della natura intrinsecamente ibridativa dei processi evolutivi e culturali, lasciandoci alle spalle ogni velleità autarchica di inverare, consolidare e compiere la natura, presunta vera ed esclusiva, dell'uomo. Una soggettività postumana che Roberto Marchesini ha così descritto: "l'umanità trasuda di non umano, si costruisce attraverso l'abbandono della solitudine e il piacere della connessione con l'altro, il diverso, capace di apportare nuovi stati di non-equilibrio e di rafforzare perciò la pulsione coniugativa dell'uomo con il mondo. Inizia a prendere forma un nuovo modo di concepire la soggettività, basato non più sul raggiungimento di una forma perfetta, assoluta e desiderabile per tutti gli uomini, né su un processo separativo e autarchico (autoreferenziale) dell'ontogenesi, e tanto meno sulla stabilità (identità = identico), singolarità (identità = individuo), purezza (identità = contaminazione). La soggettività inizia a giocare nella promiscuità ontologica, dove l'ibridazione e la contaminazione con realtà non-umane (animali o macchiniche) non rappresentano più minacce alla definizione identitaria, bensì divengono l'espressione più autentica della soggettività" (2002, pag. 70).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Borrelli, Davide 2000 Il filo dei discorsi. Teoria e storia sociale del telefono, Roma, Sossella.

Canguilhem, Georges 1966 Il normale e il patologico, Torino, Einaudi, 1998.

Fimiani, Mariapaola & Kurotschka, Vanna Gessa & Pulcini, Elena (a cura di) 2004 Uomo/Post-umano. Potere, sapere, etica nell'era globale, Roma, Editori Riuniti.

Foucault, Michel 2004 Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979), Milano, Feltrinelli, 2005.

Gehlen, Arnold 1940 L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo, Milano, Feltrinelli, 1983.

Leroi-Gourhan, André 1965 Il gesto e la parola. Tecnica e linguaggio. La memoria e i ritmi, 2 voll, Torino, Einaudi, 1977.

Marchesini, Roberto 2002 Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza, Torino, Bollati Boringhieri.

McLuhan, Marshall 1964 Gli strumenti del comunicare, Milano, il Saggiatore, 1967.

Pireddu, Mario & Tursi, Antonio (a cura di) 2006 Post-umano. Relazioni tra uomo e tecnologia nella società delle reti, Milano, Guerini e Associati.