

# TRANSUMANESIMO, SALVEZZA, RELIGIONE

ANDREA AGUTI

## ABSTRACT

Starting from A. Allegra's book, *Visioni transumane* (2017), in this essay I support the idea that transhumanism attempts to reactivate, in the secularized context of Western societies, a kind of religious imagination that is not opposed to the scientific worldview, but it is based on faith in techno-scientific progress. In particular, I discuss the topic of a secular immortality and salvation. Hence, I wonder whether transhumanism is conceivable as a new "religion of humanity" or a "religion without revelation" and evaluate its position with regard to historical religions and in particular to Christianity. Finally, I critically take into account some recent theological interpretations of transhumanism.

## KEYWORDS

Transhumanism, religion and science, salvation.

## CONSIDERAZIONI INTRODUTTIVE

Chi conosce la finezza intellettuale con la quale Antonio Allegra ha indagato nei suoi precedenti libri la questione dell'identità personale e, in chiave ontologica, il passaggio da un paradigma tipologico ad uno trasformistico nel pensiero sul vivente,<sup>1</sup> non può che rallegrarsi del fatto che ora egli si sia dedicato al tema del postumano e a quelle che egli chiama "visioni transumaniste". Il tema sta divenendo di moda e le pubblicazioni su di esso sono oramai legione, con la relativa difficoltà a discernere

<sup>1</sup> Mi riferisco, in particolare, ai due volumi *Dopo l'anima. Locke e il problema dell'identità personale alle origini del pensiero moderno*, Studium, Roma 2005 e *Metamorfosi. Enigmi filosofici del cambiamento*, Mimesis, Milano 2010.

quello che vale da quello che non vale. E il libro di Allegra è sicuramente tra quelli che valgono, per almeno due motivi: il primo è che esso non segue la moda, bensì è il risultato di un originale percorso di ricerca che evidenzia un limpido *fil rouge* teoretico dipanatosi negli anni in molteplici pubblicazioni. Il secondo è che in esso il lettore può trovare, in una veste sintetica, tutto quello di cui ha bisogno per comprendere il tema oggetto di riflessione. Una definizione e un'analisi del concetto di postumano e transumano, una genealogia che dimostra le origini e gli antecedenti filosofico-ideologici di queste presunte novità, le implicazioni del tema a diversi livelli, un'analisi critica che mette allo scoperto il non detto e ciò che rimane ambiguo.

Poiché condivido largamente la prospettiva interpretativa e critica di Allegra, quello che intendo fare in questo contributo non è discutere la sua interpretazione, bensì mettere a fuoco un aspetto al tempo stesso particolare e centrale della sua riflessione sul postumano, ovvero il nesso tra transumanesimo e "salvezza" che emerge nitidamente già dal sottotitolo del suo libro. Mi soffermo su questo aspetto perché, come filosofo della religione, è quello che mi interessa di più, ma anche perché mi sembra, in generale, uno dei più significativi da affrontare. Ritengo peraltro che la trattazione di questo aspetto offra abbondante materiale per continuare la discussione con Allegra.

## TECNOSCIENZA, RELIGIONE, SALVEZZA

Com'è noto, viviamo in un'epoca che è povera di visioni del futuro. La fine dei "grandi racconti", che caratterizza l'età postmoderna, inibisce l'elaborazione di una consistente filosofia della storia o comunque di visioni comprensive della storia, mentre la prospettiva della fine dei tempi, che nei secoli scorsi alimentava periodicamente le visioni apocalittiche ebraico-cristiane e i suoi surrogati secolarizzati, appare oggi a dir poco sfumata. I teologi cristiani contemporanei hanno per lo più demitizzato le rappresentazioni della fine dei tempi, con il risultato di rendere vago il significato della salvezza anche sul piano religioso. Le religioni sono ancora concepite, essenzialmente, come promesse di salvezza,<sup>2</sup> ma oggi, almeno per un occidentale, è difficile raffigurarsi l'avvento del regno di Dio sulla Terra, ancora di più crederci. Al tempo stesso, per un riflesso nietzschiano e più in generale per un istinto di conformità con il pensiero secolare, è difficile accettare l'idea che la salvezza sia soltanto qualcosa di ultraterreno.

Il ruolo che la scienza e la tecnica moderne hanno avuto nel promuovere questa demitizzazione non ha certo bisogno di essere illustrato: la fine di quella che Rudolf

<sup>2</sup> Cfr., fra gli altri, M. Riesebrodt, *The Promise of Salvation. A Theory of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2010.

Bultmann chiamava “escatologia mitica” è motivata dalla sua famosa asserzione, che è divenuta nel frattempo una sorta di sentenza apodittica, per la quale “non ci si può servire della luce elettrica e della radio, o far ricorso in caso di malattia ai moderni ritrovati medici o clinici, e nello stesso tempo credere nel mondo degli spiriti e dei miracoli propostoci dal Nuovo Testamento”.<sup>3</sup>

Tuttavia in questo come in altri casi, la natura ha orrore del vuoto e così il vuoto simbolico che si è aperto viene colmato in due modi: il primo è quello della riattivazione all'interno delle religioni dell'immaginazione messianico-apocalittica giocata contro il fattore che l'ha svuotata di senso. È quello che spesso accade nei cosiddetti fondamentalismi religiosi che utilizzano volentieri gli strumenti della tecnica, ma per ritorcerli contro lo spirito che li ha generati. Il secondo è quello di venire a patti con la tecnoscienza o considerandola in qualche modo normativa per la visione religiosa del mondo oppure integrandola in quest'ultima o ancora scorgendo sul suo stesso terreno la possibilità di ravvivare la speranza religiosa nella salvezza. Non deve sorprendere, quindi, che, accanto alle posizioni di chi in ambito religioso guarda con diffidenza al discorso sul postumano, vi siano anche posizioni di apertura o simpatetiche,<sup>4</sup> alcune delle quali lasciano trapelare un crescente entusiasmo.

A mio avviso, quest'ultima operazione è oggi resa più facile dal fatto che il modello del conflitto tra scienza e religione, che ha dominato a lungo la modernità dopo il caso Galilei, ha intrapreso la via del declino. Naturalmente, esso è ancora ben rappresentato e continua a svolgere la sua consueta funzione a livello accademico e mass-mediatico, ma quello che sembra apparire all'orizzonte, pur con tutta l'incertezza e l'ambiguità del caso, è una nuova alleanza tra religione e scienza. I motivi di questo cambio di paradigma sono da ritrovare per lo più nella consapevolezza che la visione scientifica del mondo non risponde alla domanda di senso degli esseri umani, soprattutto quando sotto una visione scientifica del mondo vengono fatte passare concezioni riduttive del cosmo, della vita e degli esseri umani stessi. Dire, come ha fatto Steven Weinberg, che più si comprende il cosmo e più se ne comprende l'assurdità oppure sostenere, come ha fatto Richard Dawkins, che gli esseri viventi non sono altro che macchine per la replicazione genetica o che gli esseri umani sono il frutto di una cieca selezione naturale o ancora che le neuroscienze dimostrano oramai che la libertà umana è soltanto un'illusione psicologica significa, di fatto, privare di significato, ovvero di scopo, l'esistenza del cosmo e della vita. In queste concezioni agisce quella che, in riferimento alle spiegazioni scientifiche della vita morale, Roger Scruton ha chiamato “il fascino del disincanto”, cioè “il piacere di scacciare l'idea della distintività umana”.<sup>5</sup> Può darsi che questa idea sia sbagliata e

3 R. Bultmann, *Neue Testament und Mythologie* (1941); tr. it. *Nuovo Testamento e mitologia*, Queriniana, Brescia 1970, p. 110.

4 Cfr., per esempio, A. Vaccaro, *i*, EDB, Bologna 2009.

5 R. Scruton, *The Face of God*, Bloomsbury, London 2012; tr. it. *Il volto di Dio*, Vita & Pensiero, Milano 2013, p. 33.

che gli esseri umani, come sono stati capaci di attribuirselo, siano anche capaci di liberarsene, ma non si può certo pensare di poterla cancellare impunemente con un colpo di spugna, soprattutto quando i motivi addotti per farlo suonano tutt'altro che convincenti.

Così, chi non vuole rinunciare alla visione scientifica del mondo, senza abbracciare lo "scientismo" e il suo "fascino del disincanto", deve fare spazio a visioni meno riduttive e questo significa, almeno in linea di principio, ripristinare il collegamento della scienza con la sfera del sacro o del religioso. È appunto quello che, in varie forme, sta accadendo.<sup>6</sup> Naturalmente questo non implica che la visione scientifica del mondo e quella teistica tornino necessariamente a sovrapporsi, né tanto meno che si reintroduca nella scienza una qualche autorità esterna. Basta che il tema del fine del cosmo e della vita umana si innesti nuovamente nelle descrizioni valutative che la scienza ci offre di questi ultimi e nell'uso delle tecniche che servono a trasformarli. Una volta fatto questo, il tema della salvezza arriva di conseguenza. Chiunque si interroghi sullo scopo e il significato della vita nel cosmo e ne scorga uno che coinvolga anche l'uomo,<sup>7</sup> non potrà infatti che riconoscere che il fine di una vita perfetta e senza termine è meglio di uno che non lo è, e a questo punto la religione tornerà ad essere quell'inesauribile riserva simbolica che è sempre stata nella storia dell'umanità. Sarà, come dirò in seguito, una religione senza rivelazione, per richiamare il titolo di un libro del decano dei transumanisti, Julian Huxley,<sup>8</sup> ma pur sempre una religione.

## IMMORTALITÀ E SALVEZZA

La reintroduzione di un significato e di uno scopo dentro il mondo della tecnoscienza da parte del trasumanesimo è particolarmente evidente se la si

<sup>6</sup> Ciò non avviene soltanto mediante una ripresa complessiva di interesse per il rapporto tra scienza e religione, ma soprattutto per la tematizzazione da parte di scienziati e filosofi naturalisti della rinnovata percezione religiosa o sacrale del cosmo e della vita. Tra i molti esempi, rimando soltanto a G. Kauffman, *Reinventing the Sacred. A New View of Science, Reason, and Religion*, Basic Books, New York 2008; tr. it. *Reinventare il sacro*, Codice, Torino 2010 e R. Dworkin, *Religion without God*, Harvard University Press, Cambridge 2013; tr. it. *Religione senza Dio*, Il Mulino, Bologna 2014.

<sup>7</sup> Quest'ultima precisazione è importante perché si può ritrovare della finalità nel cosmo, ma escludere che essa riguardi l'essere umano. Cfr. T. Mulgan, *Purpose in the Universe. The Moral and Metaphysical Case for Ananthropocentric Purposivism*, Oxford University Press, Oxford 2015.

<sup>8</sup> Cfr. J. Huxley, *Religion without Revelation*, New American Library, New York 1957. Il libro di Huxley vede come unico mezzo per superare il conflitto moderno tra religione e scienza la ridefinizione del concetto di religione in senso umanistico, ovvero la purificazione dalla sua componente soprannaturalistica che, secondo lui, consiste nell'attribuzione di un carattere personale al "sacro", che è l'autentico oggetto del sentimento religioso. La personalizzazione del sacro è infatti alla base del "provvidenzialismo", la fede nella provvidenza che costituisce l'opposto di un atteggiamento umanistico confidente nelle proprie forze (cfr. p. 18).

confronta con l'idea di evoluzione del darwinismo e del neo-darwinismo ortodossi. Secondo questi ultimi il processo evolutivo è a-finalistico e, sebbene segnato dall'aumento di complessità biologica, nient'affatto tendente al bene o al meglio. Un essere umano è certamente più complesso di un organismo unicellulare procariote, ma nella prospettiva dell'evoluzione a-finalistica non è affatto migliore. Senza un fine, infatti, non c'è idea del bene o del meglio.<sup>9</sup>

Ora, per il transumanesimo l'evoluzione biologica non ha un fine in sé, ma è possibile, e perfino doveroso, che l'essere umano ve ne introduca uno. E il fine, che è al tempo stesso il mezzo, è quello dell'*enhancement*, cioè del potenziamento dell'essere umano stesso, ovvero del suo miglioramento. L'idea è quindi che l'essere umano sia in grado, per mezzo della tecnoscienza, di prendere in mano il proprio destino biologico e morale e volgerlo verso il meglio.

Naturalmente si può discutere se questa mossa riesca. Allegra osserva che “in assenza di telos, ovvero senza sapere cosa è buono per l'uomo, e dunque in ultima analisi cosa è l'uomo, neanche per i transumanisti è *possibile* fare un passo in direzione di un uomo migliorato”.<sup>10</sup> L'osservazione tocca il punto cruciale, ma quello dei transumanisti è per lo più da comprendere, mi sembra, come un volontarismo dei significati. Il telos esiste nella misura in cui siamo noi a crearlo e si tratta di un telos svincolato da una forma e quindi da un limite, di un telos senza limiti, come appunto deve essere il potenziamento dell'essere umano. Tuttavia, anche questa osservazione va circostanziata: il potenziamento dell'essere umano può anche non essere considerato come una scelta arbitraria, bensì come il risultato conseguente della particolare costituzione biologica dell'essere umano. Non è un caso se Roberto Marchesini, prendendo le distanze dall'antropologia della carenza di Arnold Gehlen, insista sul fatto che la tecnica, e più in generale la cultura, non è tanto lo strumento per colmare una dotazione biologica insufficiente, quanto la più chiara attestazione della nostra eccellenza biologica.<sup>11</sup> In questo caso il potenziamento dell'essere umano è inscritto nella sua natura, ovvero nella determinatezza della sua datità filogenetica, per quanto porti verso forme di ibridazione con il non-umano. Un qualche concetto

9 Detto incidentalmente, questo rende il tentativo di fondare una morale sulla teoria dell'evoluzione concepita a-finalisticamente del tutto velleitario. Al contrario, gli evolucionisti devono assumere l'evoluzione come elemento antitetico dell'agire morale per dare un senso a quest'ultimo. Un pensatore intellettualmente onesto come Anthony Flew ha riconosciuto ed espresso questo punto, ricorrendo alla seguente osservazione di T. H. Huxley: “Let us understand, once for all, that the ethical progress of society depends, not on imitating the cosmic process, still less in running away from it, but in combating it”. Cfr. A. Flew, *Evolutionary Ethics*, MacMillan, London 1970, p. 50.

10 A. Allegra, *Visioni transumane. Tecnica, salvezza, ideologia*, Orthotes, Napoli 2017, p. 49.

11 Per una sintesi della concezione di Marchesini cfr. G. Giorgio, *Cyborg: il volto dell'uomo futuro. Il postumano tra natura e cultura*, Cittadella, Assisi 2017, pp. 51 ss.

teleologico di natura umana in questo contesto è presente, sebbene non vincoli più a una forma determinata dell'umano e anzi spinga al superamento di essa.<sup>12</sup>

Comunque stiano le cose su questo punto, la nozione di *enhancement* merita di essere discussa non soltanto da un punto di vista antropologico ed etico, ma anche da quello religioso. Mi sembra chiaro, infatti, che essa, consapevolmente o meno, acquisisca in ultimo un significato religioso. L'*enhancement*, in primo luogo, è da intendere senz'altro in senso quantitativo, come aumento di prestazioni fisiche e cognitive che sono misurabili, e, in secondo luogo, e più problematicamente, come miglioramento dal punto di vista morale, soprattutto per riguarda la riduzione di atteggiamenti aggressivi e l'incremento di quelli pro-sociali. Tuttavia, già questo doppio livello prefigura il passaggio dal quantitativo al qualitativo.<sup>13</sup> Dapprima c'è il potenziamento, poi il miglioramento e infine si aspira al perfezionamento. Ora, quando si parla di perfezionamento e di perfezione ci si può limitare all'ambito morale, ma l'ovvio *terminus ad quem* (e pure *a quo*) di questo discorso è quello metafisico e religioso. Così, nel termine stesso di *enhancement* è implicita l'idea di un innalzamento e di un'esaltazione dell'essere umano che supera i limiti di ciò che è pensabile secondo la categoria della quantità. Il postumano, almeno nelle intenzioni,

12 In realtà la dissociazione tra il fine e la forma ontologica dell'umano conferma che l'auto-trascendimento in direzione dell'ibridazione con l'alterità non-umana è basato surrettiziamente sul concetto di natura umana. Rispetto all'ambiguità di questo possibile rimando alla natura umana, il suo concetto classico, aristotelico e cristiano, è di gran lunga superiore proprio per la sua capacità di offrire un'immagine normativa dell'essere umano che non disgiunge il fine dell'uomo dalla sua ontologia. Non vedo quindi perché, come Allegra sostiene, riproporlo oggi risulterebbe "contraddittorio e velleitario" (ibi, p. 119). Al contrario, vedo ottimi motivi, dopo averlo perso, per riguadagnarlo ad un livello maggiore di consapevolezza. In questo senso, per esempio, orientano i saggi contenuti in A. Aguti (ed.), *La vita in questione. Potenziamento o compimento dell'essere umano?*, La Scuola, Brescia 2011.

13 Bisogna osservare a questo proposito che l'idea di un'evoluzione lenta e graduale che procede per aggiunte e aggregazioni quantitative, tipica del darwinismo delle origini e del materialismo ottocentesco, non raccoglie più molti consensi in biologia, mentre la nozione di emergenza, che oggi è divenuta una sorta di passe-partout teorico onnipresente in biologia come in filosofia della mente, implica chiaramente il salto dal quantitativo al qualitativo, per quanto non tutti siano disposti ad ammetterlo. Peraltro sul ricorso così a buon mercato alla nozione di emergenza, vale osservare, da un punto di vista filosofico, quello che scriveva con grande franchezza, quasi cinquant'anni fa, C. Tresmontant: "Tutti i biologi, o quasi, parlano oggi di emergenza a proposito dell'apparire della vita, a proposito di ogni invenzione o nuova creazione nella storia dell'evoluzione biologica, a proposito dell'apparizione di un essere capace di pensiero. Ma, lo sottolineiamo subito, il termine emergenza è una truffa. Quando, infatti, emerge la barchetta che era affondata nella vasca del giardino di Lussemburgo, o la balena che vi era immersa, ciò non costituisce una difficoltà filosofica, perché quelle esistevano già. Esse emergono, ossia appaiono, ma preesistevano in fondo all'acqua. Quando invece si tratta dell'apparizione della vita, dell'invenzione di sistemi biologici inediti, dell'apparizione di un essere capace di pensiero, non si può dire lo stesso, proprio perché questi non esistevano prima di apparire. È proprio questo inizio d'essere che fa difficoltà dal punto di vista dell'analisi filosofica; ed è questa difficoltà filosofica che si vuol dissimulare parlando di emergenza" (C. Tresmontant, *Les problèmes de l'athéisme*, Seuil, Paris 1972; tr. it. *I problemi dell'ateismo*, Paoline, Roma 1973, pp. 309-310)

dovrà essere un oltreumano, non semplicemente un umano all'ennesima potenza, un uomo nuovo, non la versione aggiornata dell'uomo vecchio. Del resto, la tendenziale rappresentabilità di un uomo soltanto potenziato e migliorato inclina verso il ridicolo, mentre la irrepresentabilità di un uomo totalmente nuovo lo rende fascinoso.

Per questo motivo la cifra dell'immortalità, che segna il reale divario tra l'umano e il divino, è esplicitamente evocata dai transumanisti e lo è generalmente non nella forma materialistica, ma in quella spiritualistica: la forma più accattivante di immortalità che la tecnoscienza può garantire all'individuo non è quella del perdurare del suo essere materiale mediante opportuni ricambi e riparazioni, come si può fare con una macchina. Infatti, si sa che una macchina, usata in continuazione, diviene alla fine obsoleta e deve essere sostituita da altri modelli. Inoltre, se il criterio di identità è soltanto quello materiale, la sostituzione di tutte le componenti materiali determina un cambiamento di identità. In ultimo, non ha senso parlare di immortalità in riferimento a qualcosa di materiale che sia individuato. Per questo motivo la forma di immortalità più accattivante, coerente e meno suscettibile di essere sospettata di grossolano antropomorfismo è quella del mantenimento dell'identità coscienziale mediante l'*uploading* su supporti diversi dal corpo umano. Qui troviamo anche il motivo "gnostico" che Allegra ha opportunamente richiamato nel terzo capitolo del suo libro: non tanto e non solo nel senso di una superiorità della *gnosis* sulla *pistis* per il raggiungimento della salvezza, quanto in quello del tendenziale disprezzo dei postumanisti e dei transumanisti per l'imperfezione del corpo e quindi per la natura finita dell'essere umano. L'immortalità, alla fine, è la salvezza dal nostro corpo e dallo stigma della finitezza che è impresso in esso.

A questo proposito esistono evidenti analogie con lo sviluppo filogenetico della coscienza religiosa: una critica dell'antropomorfismo (come anche del teriomorfismo) religioso e una spiritualizzazione della natura del divino stanno alla base della genesi e della formazione di quelle che una volta si chiamavano le "religioni superiori". Essa ha rappresentato un oggettivo avanzamento della coscienza religiosa che costituisce ancora oggi un argine ai vari neo-paganesimi e neo-politeismi di ritorno della cultura postmoderna. Non c'è da sorprendersi se elementi di questa critica si ritrovino qui veicolati da un dualismo mente-corpo che rappresenta il contrappasso del monismo materialistico largamente adottato dalla scienza moderna. Proprio questa indole dualistica mi sembra guidare le visioni transumane piuttosto che la concezione piattamente materialistica di corpi potenziati.<sup>14</sup>

14 Del resto, a dispetto, dell'opinione dominante, l'opzione dualistica è difficile da rigettare e si riaffaccia anche dove uno non se lo aspetterebbe, per esempio nelle neuroscienze. Cfr. R. Manzotti-P. Moderato, *Neuroscience: Dualism in Disguise*, in A. Lavazza-H. Robinson (eds), *Contemporary Dualism*, Routledge, New York 2014, pp. 81-97.

## LA SOSTENIBILITÀ RELIGIOSA DEL TRANSMANESIMO

Il fatto che il transumanesimo acquisisca un significato religioso non è, in fondo, un fenomeno sorprendente; esso conferma, se ce ne fosse bisogno, che l'elemento religioso è una tonalità di fondo dell'esistenza umana e che, come il diavoletto di Cartesio, più lo si spinge al fondo e più gli si dà forza per emergere nuovamente alla superficie. D'altronde, è oramai da qualche decennio che si parla di una crisi della teoria della secolarizzazione e di una "rinascita del religioso" e mettere nuovamente a tema la questione è divenuto quasi di moda.

"Religioso" o "religione", però, possono essere parole estremamente ambigue. Definire come "religioso" un certo fenomeno presuppone una definizione previa di religione su cui non è facile trovare un accordo. Julian Huxley, per esempio, ha sostenuto che la religione è uno "stile di vita" (*a way of life*), ma che cosa distingue uno stile di vita religioso da uno non-religioso? Secondo lui il riferimento al sacro, ma "sacro" è un concetto ambiguo, dal momento che per l'essere umano qualsiasi cosa può divenire tale.<sup>15</sup> E siamo così d'accordo. Tuttavia, tagliamo corto su questo problema, affermando che la religione implica il riferimento a una dimensione che trascende l'essere umano e che promette salvezza a quest'ultimo.<sup>16</sup> Su questa base sarà forse possibile considerare il transumanesimo come una religione vera e propria, o almeno attribuirgli un carattere religioso.<sup>17</sup> E dunque che tipo di religione è quella del transumanesimo, o almeno a che tipo di religione allude? Come dicevo prima, è una religione dell'umanità, nel senso in cui questo termine è stato usato nella modernità, fra gli altri, da Auguste Comte e John Stuart Mill. Si tratta dunque di una religione fatta dagli uomini e per gli uomini, dove non c'è nulla di soprannaturale e dove tutto è naturale, sebbene si tratti di un naturale esteso al massimo delle sue potenzialità. È quindi una religione particolarmente adatta al clima secolare, che ha il vantaggio di fornire una visione utopica del futuro, una nuova grande narrazione, dopo la desertificazione ideologica degli ultimi decenni, le concezioni deflative della natura umana che arrivano dalla visione scientifica del mondo e il prevalere forzato del minimalismo post-moderno.

Naturalmente, il problema di ogni religione dell'umanità, ovvero di ogni religione naturale, è quello di confrontarsi con le religioni tradizionali. Di fronte a queste, il suo vantaggio è di presentarsi come più razionale o come pienamente razionale, ma il legame simbolico con esse è difficile da recidere. Una religione dell'umanità non

15 "It is a way of life which follows necessarily from a man holding certain things in reverence, from his feeling and believing them to be sacred. And those things which are held sacred by religion primarily concern human destiny and the forces with which it comes into contact". J. Huxley, *Religion without Revelation*, cit., p. 34.

16 Per una giustificazione di questa definizione mi permetto di rimandare a A. Aguti, *Introduzione alla filosofia della religione*, La Scuola, Brescia 2016, capitolo II.

17 Questa, per esempio, è la tesi di P. D. Hopkins, *Transcending the Animal. How Transhumanism and Religion Are and Are Not Alike*, in "Journal of Evolution & Technology", 14 (2005) 2, pp. 13-28.



può, in ultimo, che riprendere i simboli delle religioni che la precedono, perché inventarsene di nuovi è un'operazione estremamente complicata. Così, nella religione transumanista ovvero nella significazione religiosa che il transumanesimo assume, i riferimenti ai contenuti simbolici tradizionali sono evidenti: la singolarità è la nuova apocalisse, l'*uploading* la nuova immortalità, il *cyborg* il nuovo corpo trasfigurato ecc. Come è già accaduto nella religione dell'umanità moderna, il dilemma sarà se appropriarsi completamente di questi contenuti simbolici dandone una versione secolarizzata e quindi surrogando le religioni tradizionali, oppure rinunciare a questa piena appropriazione, lasciando a queste ultime la loro autonomia. La prima opzione è quella più attraente, perché si prende tutto, ma anche quella più rischiosa: una volta che i contenuti simbolici delle religioni tradizionali vengano completamente secolarizzati, il fascino del "totalmente altro" rischia di venire meno e con esso l'attrazione verso quegli stessi contenuti simbolici. Il mero funzionalismo della tecnoscienza riprenderebbe allora tranquillamente il suo corso senza le interferenze immaginative del transumanesimo religioso o semi-religioso. La seconda opzione è quella meno attraente, perché cede al compromesso, ma alla fine è quella più praticabile: il transumanesimo non ambisce a sostituire le altre religioni, ma presenta i contenuti simbolici di queste ultime in un modo che, si ritiene, siano finalmente all'altezza dello sviluppo culturale e tecnologico dell'umanità.

Quale fra le due opzioni sarà scelta alla fine ce lo dirà soltanto lo sviluppo futuro delle visioni transumaniste. Quello che è certo è che da parte delle religioni tradizionali e in particolare da parte della teologia cristiana le prove di dialogo sono già da tempo avviate e prevalentemente si appoggiano sulla seconda opzione.<sup>18</sup> Fedeli a quello che Paul Tillich ha chiamato il "metodo della correlazione", cioè alla declinazione del messaggio cristiano di salvezza secondo il contesto culturale di riferimento, molti teologi sono attratti dal *milieu* transumanista e ci si può interrogare, infine, se questa attrazione sia o meno fatale. Il "metodo della correlazione" può essere infatti, a seconda dei casi, una irrinunciabile *chance* per inoculare nuovamente nel *milieu* culturale post-cristiano elementi dottrinali di questa religione oppure l'occasione per perdere definitivamente quel poco che di essa rimane dopo la sua smitizzazione moderna.<sup>19</sup> Tra i molti tentativi di dialogo da parte teologica con il transumanesimo, quello recente del teologo cattolico tedesco Benedikt P. Göcke mi sembra tra i più equilibrati e quindi lo assumo come modello.<sup>20</sup>

La distinzione preliminare tracciata tra Göcke è quella tra un transumanesimo moderato e uno radicale. Con il primo egli indica la trasformazione dell'essere

18 Un buon testo di sintesi a questo riguardo è quello di J. Thweatt-Bates, *Cyborg Selves. A Theological Anthropology of the Posthuman*, Ashgate, Farnham 2012.

19 Cfr. a questo riguardo il libro intellettualmente coerente, anche se del tutto discutibile nelle premesse, di F. von Kutschera, *Was von Christentum bleibt*, Mentis Verlag, Paderborn 2008.

20 B. P. Göcke, *Christian Cyborgs. A Plea for a Moderate Transhumanism*, in "Faith and Philosophy", 34 (2017), 3, pp. 347-364.

umano da parte della tecnoscienza che sta nei limiti della attuale specie umana e semplicemente sostiene il potenziamento di alcune sue caratteristiche fisiche o cognitive. Il transumanesimo radicale, invece, intende operare quel salto qualitativo di cui parlavo prima, e quindi passare ad una specie diversa da quella umana. Ebbene, l'interlocutore della teologia cristiana, secondo Göcke, può essere solo il primo tipo di transumanesimo, non il secondo.

Stabilita questa distinzione e individuato con precisione l'interlocutore, Göcke si applica a smontare alcune delle principali obiezioni che vengono abitualmente sollevate nei confronti del transumanesimo (quelle che mettono l'accento sul carattere puramente immaginifico del potenziamento, quelle basate sul rischio dell'aumento della discriminazione sociale, quelle legate ai timori sulla violazione del principio di autodeterminazione dell'essere umano), per arrivare all'obiezione più forte dal punto di vista teologico, quella offerta da un concetto di natura umana ritenuto normativo, perché corrispondente ad un progetto e a una volontà divina. Ma a questo punto la mossa è quella di accettare una visione evolutiva della natura umana, che supera quella fissista. Una volta accettata tale visione, il transumanesimo moderato, che esprime l'idea di un'evoluzione della natura umana che sta ancora dentro i limiti della specie umana, diviene anch'esso accettabile. Naturalmente perché questa mossa riesca completamente è necessario anche qualche aggiustamento teologico. In particolare, ripensare i tradizionali modelli biblici del rapporto dell'uomo con la natura e abbandonare l'idea dell'uomo come dominatore della natura o quella dell'uomo come custode o luogotenente della natura,<sup>21</sup> mettendo al loro posto l'idea dell'uomo come co-creatore della natura.

La prospettiva di Göcke offre semplicemente una legittimazione teologica del transumanesimo, senza postulare una contaminazione tra teologia e postumanesimo, che pure sarebbe immaginabile ad un altro livello.<sup>22</sup> E tuttavia se i problemi che essa pone sono minori rispetto a quest'ultima, pure non mancano. Un aspetto che salta agli occhi è la sottovalutazione della condizione di disordine cognitivo e volitivo che caratterizza la natura umana, e che tradizionalmente è indicata mediante la dottrina della caduta dell'uomo. In riferimento a quest'ultimo, la posizione del transumanesimo è inequivocabilmente "tecno-ottimista"<sup>23</sup> e difficilmente potrebbe essere diversa. Tuttavia, questa sottovalutazione è un elemento ulteriore per cogliere l'ambiguità del concetto di potenziamento sul versante etico e religioso. Si può infatti

21 È quest'ultima, e non la prima, la visione maggiormente rappresentativa della teologia ebraico-cristiana della creazione. Cfr. P. Benanti, *La condizione tecno-umana. Domande di senso nell'era della tecnologia*, EDB, Bologna 2016, pp. 109 ss.

22 Questo livello è quello della cristologia e quindi della divino-umanità. In effetti, come qualche studioso ha osservato, il paradigma classico dell'umanesimo, caratterizzato da un concetto puro di natura umana, si presta meno all'apertura alla divino-umanità rispetto a quello ibrido del transumanesimo. Cfr. C. Tugnoli, *Humanism and Post-humanism. The Obsolescence of classical Platonic Humanism*, Lambert, Saarbrücken 2016, pp. 25 ss.

23 Cfr. J. Thweatt-Bates, *Cyborg Selves. A Theological Anthropology of the Posthuman*, cit. p. 126.

dubitare che un essere, come quello umano, che mostra con evidenza i segni del disordine cognitivo e volitivo, tanto dal punto di vista personale che sociale, sia in grado di migliorare se stesso e addirittura di perfezionarsi fino al punto da divenire qualcos'altro da sé. Per contro, è ovvio pensare che nelle pieghe del potenziamento operato dall'uomo su se stesso si celino elementi che non soltanto lo ostacoleranno, ma che lo volgeranno dove i potenziatori non avranno previsto e dove non vorranno indirizzarlo.

Naturalmente a questo modo di guardare al futuro postumano si può rimproverare di assumere una visione pessimistica che segna una cesura arbitraria tra i tanti potenziamenti tecnologici che contraddistinguono la storia dell'umanità da quelli resi possibili oggi,<sup>24</sup> e in ultimo di replicare l'inveterato atteggiamento di diffidenza verso le novità della tecnoscienza tante volte nutrito nel corso della storia dalle religioni tradizionali. Può darsi, ma l'ottimistica filosofia della storia che costituiva la struttura di plausibilità dell'umanesimo moderno oggi è assai meno sostenibile perché, dopo l'ultimo secolo, appare più chiara quella che Jacques Maritain ha chiamato "la legge del doppio progresso contrastante", cioè la legge per la quale la storia progredisce, certo, ma tanto nel senso del bene quanto in quello del male.<sup>25</sup>

Il potenziale distruttivo che è insito nella tecnoscienza è a tutti evidente e le preoccupazioni a questo riguardo sono condivise anche da chi non possiede alcuna concezione religiosa del mondo. In quest'ottica le visioni transumaniste sono allettanti, ma anche inquietanti. Per utilizzare ancora una volta un'immagine religiosa, esse si presentano come visioni edeniche, ma alla fine potrebbero risultare delle visioni infernali.

<sup>24</sup> Argomenta in questo senso, per esempio, A. Buchanan, *Potenziamento e etica dello sviluppo*, in L. Grion (ed.), *La sfida postumanista. Colloqui sul significato della tecnica*, Il Mulino, Bologna 2012, pp. 175-217.

<sup>25</sup> Cfr. J. Maritain, *Per una filosofia della storia*, Morcelliana, Brescia 1972, pp. 41 ss.