

RISPOSTE AI MIEI CRITICI

ANTONIO ALLEGRA

Università per Stranieri di Perugia

Dipartimento di Scienze Umane e Sociali

antonio.allegra@unistrapg.it

ABSTRACT

The questions asked by my critics, and therefore my answers, deal especially with three large topics: the relationship of transhumanism with religion, with science in general, and with evolution. The perspectives of scientific-religious salvation suggested by transhumanism confirm its role as a major theme of contemporary culture and open a multiplicity of hints for future work.

KEYWORDS

Transhumanis, posthumanism, religion, darwinism, science

CONSIDERAZIONI INTRODUTTIVE

La discussione su un proprio testo è un'occasione realmente preziosa. Se ciò è vero, assai spesso, anche nel botta e risposta col pubblico in sala durante una presentazione, ancora più utile è la riflessione più distesa resa possibile da questioni meditate poste da colleghi di valore. A ciò si aggiunge una serie di vantaggiose condizioni ulteriori. Anzitutto, un testo pubblicato da un po' più di un anno, dunque scritto nei mesi ancora precedenti, per quanto fresco può, e forse deve, consentire già qualche ripensamento, nel senso letterale del termine: *ripensare* a un tema a distanza di mesi e al seguito di intelligenti riflessioni altrui non può non comportare qualche scorcio inedito, qualche punto di vista imprevisto.

C'è inoltre un secondo fattore più specifico rispetto al tema transumanista. Qui la velocità di produzione di idee, di diffusione delle stesse, di trasformazione delle urgenze, è tale che, in un certo senso, sarebbe necessario che un saggio venga costantemente rivisto: non nel senso di un'impossibile e sostanzialmente fuorviante pretesa di esaustività o aggiornamento rispetto alle novità che la tecnologia man

mano presenta, ma in quello di restare sempre intellettualmente sul pezzo senza adagiarsi su schemi esegetici, sempre disposti a essere scientificamente stimolati da quello che senza ombra di dubbio è un grande e ancora non pienamente decifrato tema intellettuale e sociale dei prossimi anni e decenni.

Per questa somma di motivi sono estremamente grato ad “Etica & Politica”, e concretamente a Pier Marrone, che ha coordinato il nostro lavoro, Riccardo Fanciullacci e Ferdinando Menga; nonché naturalmente ad Andrea Aguti, Michele Farisco, Luca Lo Sapio, Flavia Marcacci, Giacomo Samek Lodovici. Risponderò alle loro questioni e sollecitazioni in quest’ordine. Non aggiungerò delle conclusioni alle risposte: mi limito ad osservare, in sede di premessa, che si vedrà la reiterazione di alcuni nodi (direi soprattutto: le relazioni di transumanesimo e religione, transumanesimo e darwinismo, transumanesimo e scienza). Credo però che i punti di vista dei miei interlocutori siano riconoscibilmente differenti, e ciò mi sembra assai importante per la qualità del dibattito; e inoltre, ciò in qualche modo conferma ulteriormente che l’argomento in esame si presta ad una serie sterminata di risonanze e derivazioni, tutte stimolanti.

1. ANDREA AGUTIE IL TRANSUMANESIMO COME FILOSOFIA DELLA RELIGIONE

Aguti propone una lettura del tema a partire dalle coordinate della filosofia della religione. Gli spunti ricavabili da questa impostazione sono assai numerosi: quale punto di partenza, desidero approfondire il nodo dell’enhancement, di cui egli sottolinea acutamente una peculiarità di tipo appunto religioso. Il fatto è che l’enhancement si colloca quale impasto cruciale e davvero efficace di tutta una serie di motivazioni ideologiche: e anzitutto quale modo di riesumare l’istanza illuminista di progresso. In un’epoca che avrebbe, secondo la vulgata, abbandonato le grandi narrazioni, e che in ogni caso ha visto sotto molti profili andare in crisi la fiducia classica nel progresso, questo non è tuttavia tramontato come grande polo assiologico. Resta per così dire attivo come rimpianto o speranza disillusa, all’insegna di una tonalità nostalgica: esso è forse impossibile, ma non è negato nella sua preferibilità. Ora, questa predilezione forse collocata nell’utopia ma ancora valorizzata e rimpianta, rende il progresso ancora asseribile: solo, in modalità differenti, talvolta di ardua decifrazione. In effetti si tratterà di formule virate in senso individualista. È come se l’ipotesi mantenga qualche credibilità nella misura in cui viene affidata ai talenti del singolo, alla sua autodeterminazione in direzione del (proprio) meglio. Detto altrimenti, se da un lato grandi speranze collettive appaiono impraticabili, dall’altro ipotesi di miglioramento per se stessi non solo non sembrano

ipso facto impossibili, ma anzi possono risultare a maggior ragione urgenti e giustificate: proprio perché il senso collettivo della storia è illeggibile il soggetto ritiene di appropriarsi a buon diritto della propria (variabile, mutevole) autorealizzazione.

Ebbene, questo senso di automiglioramento progressista e tecnicamente garantito è l'erede dell'antico movimento cristiano al perfezionamento di sé. *L'homo viator* è destinato a fare qualcosa di se stesso nel corso del cammino; è chiamato, in certo modo, a costruire se stesso al meglio. Anche se il contesto è ovviamente profondamente trasposto, in certa misura siamo dunque ancora una volta in presenza di una forma della secolarizzazione. Tale perfettibilità è certo *sui generis*: perché è carente una visione di tipo oggettivo del meglio. Però il movimento come tale surroga la cognizione: non occorre conoscere cosa è *davvero* meglio, finché l'imperativo alla trasformazione resta imperioso e finché, ovviamente, è demandato all'autodeterminazione del singolo di porre qualche nuovo traguardo. Alle ambizioni della *conoscenza del meglio* subentra un più quieto *accoglimento del preferibile* (anzi, del fattualmente preferito).

Il punto è inscindibilmente connesso a, ed anzi come vedremo subito *potenziato* da, un tema pure sottolineato da Aguti. In forme anche qui trasposte viene messo in campo una sorta di nuovo finalismo. Lo si vede bene in relazione ad una cartina di tornasole inequivocabile. Il rapporto di trans- come di postumanesimo con la lezione darwiniana è da un lato di rispettoso accoglimento, persino di acritico fideismo, con ciò ribadendo il loro pieno inserimento nell'orizzonte della contemporaneità, di cui la rivoluzione del naturalista inglese è forse il principale motore ideologico e metafisico. Ma dall'altro, almeno i transumanisti compiono un'operazione decisiva di metamorfosi della casualità. Adesso infatti questa viene trasfigurata dalla nuova capacità dell'homo tecnologicus di prendere in mano la sua evoluzione (nonché, incidentalmente, quella delle altre forme di vita). Se l'orologiaio era cieco fino a qualche decennio fa, adesso *ha imparato* a vedere, e *sta imparando* a prendere in mano e riprogettare gli ingranaggi che il caso ha modellato in milioni di anni. In questo senso saremmo ad un varco: nel senso che il percorso senza soluzione di continuità dell'evoluzione finora svolta, produce infine un salto di qualità, una velocità di fuga, come dicono specificamente i transumanisti, ove l'uomo generato dall'evoluzione inizia ad autogenerarsi. Si tratterebbe di una sorta di emergenza¹, perché l'evoluzione sfocia in una metaevoluzione capace di agire su se stessa contraddicendo una delle proprie premesse fondamentali – la casualità.

Si tratta di un corollario della riscoperta del progresso. Se questo esiste e va inteso nel modo tecnicamente garantito formulato dai transumanisti, è piuttosto ovvio che possa, o forse debba, sfociare nella capacità precisamente tecnica di controllare e

¹ Del popolare concetto di emergenza Aguti coglie finemente la natura spesso di soluzione verbale o escamotage strategico: cfr. la n. 13 del suo intervento.

prendere in mano l'evoluzione. Anzi, ciò diviene il riscontro più efficace che un progresso è davvero in atto. Ed esso non è più soltanto un puntuale perfezionamento degli strumenti per il miglioramento di sé, ma opera, intaccando dall'interno e trasformando l'assetto ideologicamente compatto dell'evoluzione cieca, una sorta di imponente trasformazione assiologica. Detto altrimenti, è la stessa metafisica darwiniana a cambiare di senso. La Natura resta la legge fondamentale e l'unico sinonimo accettabile dell'Assoluto; ma (ri)trova ora, al di sopra di essa, un'entità realmente capace di guidarla. È così in atto una teologizzazione implicita e potente.

Infine, questa disponibilità alle logiche del discorso religioso viene sottilmente corroborata almeno da un ulteriore gesto caratteristico del discorso transumanista. Esso muove in direzione di un'accattivante immaterialità dell'identità personale. Perché sia accattivante è presto detto: l'immaterialità garantisce il soggetto dalle spiacevoli conseguenze della corporeità. Corpo è natura ovvero biologia, e dunque metabolismo, fragilità, degenerazione, e morte. In quanto materiale organico, l'interfaccia corporea è segnata dal destino della provvisorietà neghentropica. Ben più rassicurante, almeno se diviene apparentemente plausibile, il carattere digitalizzato, informazionale, di un'identità totalmente smaterializzata, risolta nei contenuti sterminati, eppure in linea di principio quantificabili, della coscienza individuale. L'informazione infatti è un assetto strutturale, che rispetto alla materia mantiene, sia pure in una versione drasticamente semplificata, tutti i punti di forza che la tradizione assegnava alla forma².

Se quanto finora rapidamente schizzato è fondato, avremmo un progressismo anzitutto individualista, volto alla conquista di nuovi, inauditi ambiti all'autodeterminazione: fino a un'esistenza digitalizzata e virtualizzata e *proprio perciò sempre più disponibile a lasciarsi pensare in modi sempre diversi*. Ma tale progressismo, soprattutto nella sua versione collettiva e metafisicamente trasfigurata ha tutte le potenzialità per riaprire le grandi narrazioni di cui dicevo, apparentemente spente ma in realtà solo sospese in attesa di un'occasione propizia. Coinvolgendo aspirazioni inveterate dell'umanità, quali la correzione delle proprie capacità intellettuali o morali, la perfetta salute, l'immortalità, e allo scopo di ottenere tutto ciò implicando necessariamente l'acquisizione di una sorta di capacità divina di controllare le leggi della natura (della vita, della morte e dell'evoluzione, da noi stessi sbloccata per produrre finalmente una condizione trans- o postumana), il transumano rimette in gioco una sensibilità totalmente pronta ad assumere i connotati di una nuova fede. È come se fossimo in realtà già disponibili a una nuova conversione. L'esito disilluso contemporaneo è uno status intimamente fragile, poco durevole; nei (rari) casi migliori implica infatti un ethos arduo e scomodo, segnato dal faticoso dovere morale e intellettuale del dubbio. Se è così, conta comunque poco,

² Della forma, potremmo dire, c'è tanto bisogno che anche i materialisti vi fanno surrettiziamente ricorso.

nell'ottica della sua potenziale eclatante efficacia, che il progressismo transumanista rischi di avvitarci nella ripetizione dell'identico; di ciò che è solo *magnificato* anziché *trasformato*. Detto altrimenti, la vita del soggetto accresce se stessa, ma solo nel senso della somma, dell'innalzamento del livello di ingredienti sempre uguali, anche se portati a quantità impossibili per l'umano tradizionale. Il profilo che sembrerebbe disegnarsi sarebbe probabilmente simile all'Ultimo Uomo di Nietzsche, che può leggere il progresso solo come incremento, poiché se il meglio (l'ardua trasvalutazione superumana ovvero il processo di beatificazione, che richiedono contesti impegnativi) è divenuto invisibile o implausibile, il suo surrogato disponibile è solo la crescita orizzontale.

In questo senso forse la mia analisi trova un punto di divergenza da quella di Aguti, che non vede perché riproporre oggi un concetto di essere umano secondo le coordinate della tradizione classica risulti "contraddittorio e velleitario" come io dico a p. 119 del mio libro³. In realtà il mio scetticismo si esercita solo nei confronti di un contesto come quello suaccennato. Senza un complessivo riorientamento di pensiero resto convinto che gli sforzi di recupero della tradizione per quanto localmente utili restino fondamentalmente incompiuti (analogamente, per fornire un riferimento già classico, a come MacIntyre in *Dopo la virtù* leggeva la teoria morale contemporanea ormai sganciata dalla metafisica appropriata ad essa). Se comprendo bene, Aguti potrebbe essere più ottimista, a questo proposito. In ogni caso, è forse opportuno ribadire che il mio scetticismo sul punto è solo locale e non generale. Detto altrimenti, in un contesto (antropologico, metafisico, etc.) differente mi pare lampante che la visione tradizionale, in quanto normativa, possa produrre una visione dell'uomo e del suo "oltre" meno limitata.

Ma tutto ciò non esclude, per tornare al punto principale di queste note, che il meccanismo transumanista, accattivatamente soggettivista ma implicitamente anche collettivo, possa operare efficacemente come potente fattore ideologico. Anzi, proprio perché contiene la struttura della ripetizione, dell'*extensive* quantitativo anziché dell'*intensive* qualitativo, esso è predisposto a ripresentarsi *ad libitum*, a funzionare proprio grazie al fatto che è sempre iterabile di nuovo.

2. MICHELE FARISCO E LE AMBIGUITÀ POSTUMANE

Nella prima pagina del suo contributo Michele Farisco individua sinteticamente e ottimamente i contenuti fondamentali di *Visioni transumane*, a partire, anch'egli, dalla funzione di surrogazione ideologica attraverso la ripresa tecnocratica. Quale

³ Cfr. Aguti, n. 12.

descrizione del nucleo transumanista tale chiave di lettura lo trova concorde. La proposta alternativa che egli legge nel mio testo, ispirata in qualche misura a una ripresa della nozione di natura umana, lo trova meno consenziente. Per definire i termini di tale divergenza, Farisco fa leva su un'accezione differente, rispetto alla mia, di *post* (anziché di *trans*) umanesimo. Il tema non ha uno spazio esplicitamente centrale nel mio volume⁴, ma lo studioso attivo in Svezia riconosce correttamente che esso è, invece, concettualmente decisivo. Infatti, se il transumanesimo è evidentemente riconducibile alla prospettiva di una salvezza tecnocratica, il postumanesimo presenta una fisionomia più ambigua. Il fatto è che il postumano non tematizza apertamente la salvezza attraverso la tecnologia. Esso non sempre predilige la tecnologia, anzi talvolta la mette a fuoco in negativo. Il suo percorso include la tecnologia solo in quanto fattore entro una potenza di ibridazione che riguarda la vita come tale, le forme plurali e instabili dell'esistenza animale che si mescola disordinatamente e senza controllo nel flusso della zoé. Tale vita che fluisce liberamente e si ibrida riguarda gli animali senza eccezione (senza alcuna eccezione umana, dunque), e può includere ormai, infine, anche la mescolanza con il mondo degli oggetti artificiali. Il suo modello è pertanto il cyborg, o il simbiote, o gli organismi OGM se si vuole: ma OGM o cyborg *non progettati*, per così dire. Non è il controllo da parte del soggetto umano, come accade nel transumanesimo, a essere cruciale. Non a caso il rimprovero da parte dei postumanisti si fonda sulla persistenza dell'antropocentrismo, su quanto nel transumanesimo rimanga di *iperumano* anziché, davvero e finalmente, di postumano.

Tuttavia, proprio questo atteggiamento teorico a me sembra nascondere, ma lasciandolo ancora perfettamente leggibile, lo stesso senso di scavalramento nei confronti della condizione umana che opera presso i transumanisti. La salvezza qui sta nel ritorno al grande flusso dell'evoluzione, non nel prenderlo in mano: ma entrambi i movimenti nascondono malamente la loro insofferenza nei confronti dell'uomo malfatto così come è. Entrambi nutrono un tipico postulato perfettista, anche se, come d'altronde è tipico, uno si muove in direzione del primato della cultura ovvero della tecnica, l'altro nell'auspicio della reintegrazione nell'alveo naturale.

Ora, proprio qui sta il punto di divergenza con Farisco. Beninteso, il mio riferimento alla metafisica dell'evoluzione quale tema condiviso da entrambi i movimenti non significa certo, come il mio interlocutore sembra interpretare, che nel *postumanesimo* si assista al trionfo dell'esistenza incorporea. Come Farisco osserva giustamente, riferendosi nello specifico a Braidotti, il postumanesimo predilige una metafisica materialista⁵. E in effetti nel mio brano che egli cita a questo proposito il

4 Anche se il mio progetto prevede l'integrazione dei contenuti di questo primo libro con un secondo testo, più direttamente volto al postumano.

5 O forse monista? Dipende, in un certo senso, dall'interpretazione che diamo del principale antenato filosofico del movimento: ovvero Spinoza.

cenno al “passaggio al tecnocentrismo dell’informazione e all’esistenza incorporea” è riferito solo al trans e non al postumanesimo. Ma il punto centrale della sua critica individua un tema più profondo. Dice Farisco: “Coerentemente con la stessa visione darwiniana, non si danno tappe ultime del processo evolutivo: l’evoluzione è un processo senza fine, oltrech  senza fini, cosic  che non si d  alcun modello paradigmatico rispetto al quale “guidare” o indirizzare l’evoluzione stessa”. In questo senso “la vita dell’uomo   oltre se stesso”, dice ancora l’autore.

E ci  significherebbe che il postumanesimo “non si proponga come una soteriologia in senso stretto: non si tratta di salvarsi dalla condizione presente n  da quella futura, ma solo di assecondare il flusso ibridante della vita, che va al di l  del bene e del male. Il postumanesimo propriamente detto non   un auspicio di realizzazione o di redenzione, ma piuttosto la constatazione dell’inarrestabile spinta alla mutazione che   la vita”. In ultima analisi “il postumanesimo non   una forma di perfezionismo perch  non si d  natura umana da realizzare ma solo flusso ibridante da assecondare”.

Mentre la descrizione fornita da queste citazioni mi sembra assolutamente centrata e condivisibile, non concordo con l’interpretazione che ne fornisce l’autore. Come gi  accennavo, salvezza e perfezionismo stanno qui precisamente nella capacit  di *rimpatriare* la storia finora speciale del bios umano entro la matrice della zo : per meglio dire, mentre finora ci siamo illusi di essere speciali (e forse, se lo siamo stati   solo per il *peggio* anzich  il meglio),   ora di prendere atto che apparteniamo in realt  ad un ordinamento ben pi  originario. Certo, pu  sembrare paradossale che la perfezione venga fatta consistere nella subordinazione al e nel riassorbimento in un passato propriamente zoologico, ma non si tratta affatto di un unicum nella storia delle istanze ideologiche almeno degli ultimi due secoli: si potrebbe anzi dire che precisamente nell’ambigua oscillazione tra proiezione verso il futuro e nostalgia del passato sta tutta la forza dirompente, la capacit  di proselitismo, e dal mio punto di vista la carica tossica, delle religioni politiche.

Insomma, assecondare il flusso della vita (ed   per questo che parlavo di reverenza di tipo religioso nei confronti dell’evoluzione) significa qui proprio la salvezza possibile all’uomo. Una storia di esilio viene risolta dal ritorno in patria: non   forse questa una trama profondamente tradizionale? Da questo punto di vista le critiche indubbe che i due movimenti si muovono reciprocamente, e in particolare quelle di antropocentrismo e dualismo che il postumanesimo avanza al transumanesimo, non nascono da premesse davvero differenti e/o da uno specifico rifiuto della prospettiva volta a correggere una condizione umana difettosa che solo il passaggio ad una posizione ulteriore potr  sanare; ma vertono sul modo in cui tale risanamento potr  venire conseguito – sul differente senso in cui l’evoluzione, che per entrambi i movimenti funge da ontologia indiscussa, deve venire interpretata per realizzare tutti i suoi effetti di salvezza. E allora non   affatto sorprendente che chi si collochi all’interno di una delle due prospettive (come almeno in qualche misura Farisco

rispetto al postumanesimo), rivendichi proprio la sua differenza dall'altra e la sua capacità risolutiva. Da un lato l'imperativo del *controllo del*, dall'altro quello dell'*affidamento al*, ma per entrambi il termine di tali precetti è il Flusso dell'evoluzione⁶. Certo, affidamento al flusso significherà, nel caso postumanista, l'accettazione (anzi, a ben vedere l'auspicio) che l'uomo non sia il termine ultimo, men che meno il vertice della natura. Ma è proprio questo il punto: per i postumanisti la salvezza dell'uomo consiste nella sua tendenziale estinzione almeno nelle forme in cui lo conosciamo; se si vuole, nella sua trasformazione. È un'ideologia tutt'altro che isolata nella contemporaneità, e fa parte assieme al transumanesimo, allo stesso complesso segnato dal disagio nei confronti di quello che siamo. Per i postumanisti la vergogna implica l'urgenza di un passo indietro, per i transumanisti l'esigenza di un convinto passo avanti. Fare i conti con quello che siamo *effettivamente* risulta problematico per entrambi i movimenti.

Dove la mia posizione e quella di Farisco tornano a concordare è anzitutto nel riconoscimento che il postumanesimo è una posizione più sofisticata teoricamente. Inoltre e soprattutto, anche Farisco riconosce i pericoli della zoé: la riduzione della soggettività entro il flusso se da un lato può apparire accattivante, pensata concretamente potrebbe risultare perfino minacciosa⁷. Farisco propone, allo scopo di pensare un bios che senza rifluire integralmente nella zoé ne conservi le capacità "postumaniste" di apertura e cambiamento, un ritorno, ispirato da Pierre Hadot, ad una concezione classica di *physis*, che come egli dice giustamente non ha nulla a che fare con una "statica oggettualità" ma indica un "processo e un dinamismo, un apparire e un'insorgenza spontanea delle cose". Essenza e dinamismo sono in questo senso conciliabili. Questa prospettiva mi trova perfettamente concorde. Può darsi che nei dettagli di questa articolazione la mia prospettiva e quella di Farisco tornino a divergere, ma certamente fa parte anche della tradizione aristotelica questo tipo di lettura dell'essenza: essa è anche *dynamis*, naturalmente. Probabilmente nel mio testo questo riconoscimento non è abbastanza chiaro. Grazie alle intelligenti sollecitazioni di Michele Farisco, a cui sono dunque assai grato, potrò ricordare di precisare il punto quando tornerò sul tema.

6 Nel suo sforzo di differenziazione Farisco sostiene che nel transumanesimo prevale un fondo lamarckiano anziché darwiniano. Mi pare che l'affermazione sia condivisibile, se significa che, come abbiamo visto, per i transumanisti l'orologio non è più cieco. Il mio riferimento esclusivo, nel testo, a Darwin è dovuto a ragioni di semplicità e paradigmaticità: in realtà il ruolo in generale dell'evoluzione è il punto assiologicamente decisivo, che Darwin rispetto al suo predecessore ha avuto la capacità di individuare e di imporre alla cultura successiva. È vero che spesso si ha la sensazione, nel dibattito non specialistico, che per "Darwin" si intenda piuttosto una combinazione di Lamarck e del naturalista inglese: ma d'altra parte va ricordato che istanze neolamarckiane, più o meno dichiarate, fanno effettivamente parte dell'assetto dell'evoluzionismo scientifico contemporaneo.

7 Tutte le posizioni che postulano il primato della *communitas* sull'*immunitas*, se da un lato rivendicano correttamente che la *communitas* è parte della genesi e della storia effettiva del bios, dall'altro tendono a dimenticare che senza *immunitas* non si dà bios in generale.

3. LUCA LO SAPIO E LA LEGITTIMAZIONE DELL'ENHANCEMENT MODERATO

Luca Lo Sapiro concorda sul fatto che il transumanesimo da me descritto è effettivamente una visione, o una serie di visioni, la cui natura attiene più alla fantasia tecnognostica di un futuro disincarnato che ad un'antropologia concretamente raggiungibile. Ma un punto iniziale di divergenza consiste in questo: tale carattere illusorio non comporta, a mio avviso, una sua minore incisività o pericolosità, come sembra ritenere Lo Sapiro. Una delle tesi chiave del mio volume è che la visionarietà produce effetti anche e soprattutto in un'epoca ove virtualizzazione e postverità sono dati di fatto dotati di capacità performative molto tangibili. E ciò, anche senza riguardo al tipo specifico di antropologia proposto dalla visione transumanista: detto altrimenti, già la nozione antropologica suggerita dal transumanesimo è degna di nota e indicativa al di là della sua ancora ipotetica realizzabilità.

Probabilmente la divergenza si radica in ciò: Lo Sapiro tende a collocarsi in una posizione simpatetica rispetto al tema dell'enhancement, come osserva fin dall'inizio del suo intervento. Si tratterebbe invero del "tratto distintivo di ogni membro della specie Sapiens", segnata dalla "capacità di alterazione costante del mondo circostante e di se stessi". Certo va riconosciuto, osserva l'autore, come tratto fondamentale dell'uomo anche il plesso della inevitabile finitudine e della nostra consapevolezza della stessa; ma se da un lato ciò mitiga le pretese dell'enhancement, dall'altro contribuisce a legittimarlo. Proprio la finitudine umana giustifica infatti gli sforzi di autotrascendimento che caratterizzano la specie.

Ma il transumanesimo radicale non è in grado di realizzare quanto promette a causa di una insufficiente considerazione dei dati scientifici, in particolare di quelli che provengono dallo stato effettivo della teoria dell'evoluzione. Anche gli autori più avvertiti teoricamente, come Bostrom o Savulescu, ricadono in alcune ingenuità. Osserva Lo Sapiro che se, ad esempio, il darwinismo è inseparabile dall'antifinalismo, la pretesa transumanista di prendere controllo dell'evoluzione è fundamentalmente malposta. Ciò non toglie che "se eliminiamo alcuni eccessi ideologici, se rimuoviamo talune ingenuità di stampo funzionalista, se riportiamo o il discorso entro una plausibile cornice evoluzionistica, il messaggio transumanista mi pare molto più accettabile di quanto si possa *prima facie* immaginare". E dunque, Lo Sapiro suggerisce una sorta di transumanesimo moderato, lontano da eccessi che gli sembrano visionari e dunque sostanzialmente irrilevanti. Detto altrimenti, mentre le

ambiziose visioni sono illusorie e inefficaci, le *moderate aspirazioni* possono concretizzarsi e presentano un contenuto sostanzialmente meritorio.

Tale analisi mi offre il destro per un'esplicitazione che ritengo molto importante. Non caldeggio la sostituzione della tecnolatria con una tecnofobia del tutto speculare – ovvero, la questione del rapporto con la tecnica non può essere liquidata in maniera simmetricamente semplicistica. Non c'è dubbio che, come spesso viene osservato dai transumanisti ma soprattutto e con ben maggiore profondità speculativa dai teorici dell'antropologia filosofica tedesca, la tecnica faccia parte del modo originario della relazione dell'uomo col mondo. Anzitutto per questo mi sembra illusorio immaginare una condizione pretecnica, presuntamente naturale, dell'uomo. La *natura* umana ha a che fare come tale con la *cultura* – ovvero in questo caso con la tecnica.

Ora, proprio questo determina la difficoltà del rapporto. Proprio l'ambivalenza, la non totale positività o negatività, della tecnica comporta che nei suoi confronti occorra costantemente (ri)cercare una *misura*, sempre incerta e provvisoria.⁸ Le forme dell'enhancement appartengono a pieno titolo a questa scena originaria, che dai tempi di Prometeo segna l'ambigua relazione con la tecnica. Medicina e veleno, salvezza e danno: come in ogni forma di terapia occorre tenere a mente l'antica ambivalenza del *pharmakon*. Proprio l'icastico impatto trasformativo per il meglio di terapie tecnicamente progettate (esoscheletri per lesioni spinali, ad esempio) è uno dei fattori cruciali della fascinazione che esse non possono non esercitare e della loro capacità di mobilitazione di rinnovate speranze. Tuttavia, inevitabilmente nella prospettiva del *pharmakon*, esoscheletri e affini racchiudono fantasticherie di controllo, di liberazione dai limiti della corporeità, di potenziamento superomistico, etc. E già si può vedere nelle tendenze contemporanee alla medicalizzazione, a salute e giovinezza perfette, ad una protezione garantita nei confronti del pericolo, che tali fantasticherie sfociano facilmente nell'ossessivo.

Come osservo a più riprese nel libro, a me pare che idolatria della natura e feticismo della tecnica siano atteggiamenti contrapposti che nascono dalla stessa inadeguatezza a pensare equilibratamente ed accettare l'instabile condizione umana, che è collocata precisamente a (anzi, che *costituisce*) l'interfaccia di natura e tecnica.

Dirò di più. Come pure ho cercato di osservare nel volume e ho cercato di riesporre nella risposta al saggio di Aguti, sia pure in modo forse troppo sintetico, esiste un preciso nesso tra la forma contemporanea dell'enhancement e la tradizione dell'automiglioramento. Non c'è dubbio che non solo la tecnica in particolare, ma la prospettiva del fare della propria vita in generale qualcosa di diverso e migliore o superiore abbia in noi una radice profonda. Non solo nell'uomo natura e cultura, come ho appena detto, si incrociano in maniera indissolubile, ma in quanto si tratta

⁸ Forse non è inutile osservare che proprio un'idea di misura convalidata dalla saggezza è ciò che, in ogni tempo arduo, oggi pare addirittura, per molti versi e numerose e complesse ragioni, quasi impraticabile.

dell'essere che possiede una certa inquietudine o insoddisfazione rispetto a se stesso, il suo impulso a trascendersi appare preordinato⁹. Il limite del transumanesimo non sta in quanto tale nell'istanza a fare dell'uomo qualcosa di superiore, ma nei modi confusi o contraddittori, essenzialmente basati su una rimozione narcisistica, che ne caratterizzano la versione¹⁰. In questo senso ritengo che l'enhancement a sfondo tecnico abbia una profonda motivazione e anche un significato non riconducibile tout court a valenze negative: purché si conservino almeno tre requisiti indispensabili, sostanzialmente assenti nel transumanesimo, che vado a menzionare qui in maniera assai sintetica. Il primo è la capacità critica, l'analisi pronta a demitizzare il rischio della fascinazione, la salutare diffidenza nei confronti dell'ennesima panacea ideologica; il secondo, la consapevolezza acuta della fragilità e della corporeità intese come la cifra dell'umano che effettivamente siamo, rifuggendo da fantasie di fuga; il terzo, l'ulteriore consapevolezza che per definire un meglio o un oltre dell'uomo, resta indispensabile un'idea *finalistica* di cosa è ovvero deve essere l'uomo stesso.

Il chiarimento appena svolto è, dal mio punto di vista, assai rilevante e mi colloca apparentemente alquanto vicino alle posizioni "moderate" del mio interlocutore; eppure credo che i motivi di un certo dissidio tra me e Lo Sapiro risiedano più in profondità e non possano essere tolti facilmente. Lì si può cogliere efficacemente proprio a partire dalle cose appena dette. Proprio l'opzione per l'enhancement in ultima analisi mal si concilia, mi pare, con l'enfasi a lasciar fare all'evoluzione senza arrogarsi prospettive di controllo in capo agli uomini. Lo Sapiro rivendica a più riprese un'esigenza di un "continuo miglioramento" a causa di una condizione naturale che "non è affatto ottimale"; ma stacca tale miglioramento da qualsivoglia finalismo. Ma il fatto è che a qualunque programma anche minimale di enhancement occorre un progettista umano che si ponga dei fini. Ovvero: la versione moderata di transumanesimo che Lo Sapiro propone implica *comunque* una (parziale, limitata) rottura della mera casualità dell'evoluzione. D'altronde, ciò non accade per caso né per la prima volta. Tutta la storia dell'evoluzione culturale dell'uomo non costituisce che un gigantesco tentativo di modificare i dati dell'evoluzione naturale. Di questo tentativo la tecnica rappresenta l'espressione più significativa: ruota, fuoco, scrittura, o aerei e internet, etc., rappresentano cospicui potenziamenti della dotazione naturale *evolutive* programmata per gli esseri umani.

Il punto è che le prospettive messe in campo dalla tecnica contengono in quanto tali delle precise valenze finalistiche. Ogni operazione tecnica, in questo senso, pur se motivabile in termini di adattamento e pur se i suoi nuclei fondamentali possono

⁹ Come osservo fin dall'Introduzione di *Visioni transumane*, non è in divenire e cambiamento la novità apportata dal transumanesimo, ma in questa malcelata ansia di lasciarsi alle spalle la condizione umana.

¹⁰ Riassumo in questo modo l'analisi più dettagliata contenuta nel volume.

essere memi analoghi ai geni, costituisce in questo senso un'infrazione scientemente ricercata alla casualità. Quando Lo Sapiro aggiunge dunque che "tale miglioramento non può, però, avere già una direzione già scritta né essere inserito entro un disegno di tipo finalistico", ha certamente ragione se intende che ci sfugge un controllo completo della conseguenze (un controllo completo del genere è quanto il transumanesimo radicale ricerca, verso il quale sia io che lui siamo diffidenti, anche se per motivi parzialmente diversi); ritengo invece che abbia torto se intende la possibilità, anzi l'auspicabilità, di fare a meno di qualunque finalismo. In effetti già parlare di *enhancement* o miglioramento implica, malgrado ogni cautela assiologica o metafisica che si voglia adottare, una forma di *finalismo*. Senza identificazione del e movimento verso il preferibile (il localmente o provvisoriamente preferibile, se si vuole), non siamo in grado di definire e progettare alcunché: neanche un modesto apparato con fini molto delimitati di tipo banalmente terapeutico (un paio di occhiali, per esempio), per non parlare di una nozione impegnativa di miglioramento.

Pace Lo Sapiro, l'evoluzionismo, nella sua premessa incentrata sulla casualità, viene comunque e necessariamente stravolto da un approccio quale quello transumanista, anche moderato¹¹; anzi, a dir vero, l'interpretazione che suggerisco implica che ogni operazione tecnica compie un movimento di questo tipo. La trasformazione adattativa dell'uomo come di ogni vivente resta vera, ma contiene un elemento consapevole e progettuale che fa la differenza. In questo senso, mentre concordo sul fatto che il transumanesimo (in tutte le sue versioni) risenta profondamente della matrice darwiniana, come afferma e auspica Lo Sapiro, non credo che ciò avvenga né possa avvenire rispetto al corollario che egli predilige: ovvero la persistenza di un quadro antifinalistico, che mi pare invece ciò che il transumanesimo tende a soppiantare.

Dunque la consapevolezza finalistica a mio avviso è un requisito *necessario* di un *enhancement* accettabile. Tuttavia, di solito alla persistenza inevitabile del finalismo, nel transumanesimo (e nella filosofia contemporanea in genere, di qualunque orientamento) *non* si accompagna la sua consapevolezza né la volontà di fare i conti con esso, ragionando, di conseguenza, sull'uomo e i suoi fini. Le motivazioni di questa rimozione sono numerose ma anche piuttosto evidenti: posso pertanto rimandarle ad un'altra occasione. Essa però costituisce uno dei motivi per cui il transumanesimo resta un movimento sostanzialmente insoddisfacente.

4. FLAVIA MARCACCI E LA SERIETÀ DELLA SCIENZA

¹¹ Stanno diversamente le cose nel postumanesimo, come è emerso chiaramente nella risposta a Farisco.

Con il saggio di Flavia Marcacci ci troviamo in un ambito problematico parzialmente differente. L'autrice, epistemologa e filosofia della scienza presso la Lateranense, vuole comprendere in maniera più precisa che ne è propriamente della scienza (e della tecnica) nel contesto del transumanesimo, che se ne fa portavoce ma in un senso di affabulazione, di sfrenato potenziamento abilitato, almeno verbalmente, dalla scienza, piuttosto che di comprensione ponderata di potenzialità e limiti reali.

A questo scopo Marcacci, riprendendo alcuni spunti presenti nel mio volume, presenta una brevissima ricostruzione della vera e propria mitologia (e contromitologia: il caso di Swift è emblematico) della tecnica che segna la modernità. Al tempo stesso accenna, in relazione allo sviluppo della sintesi moderna in ambito biologico, all'autentica complessità delle vicende, che non si lascia facilmente ricondurre allo schema semplificato che viene proposto. Il senso è chiaro: la semplificazione è direttamente proporzionale alla volontà ideologica, viceversa la complessità storica è poco fruibile. Credo che sia una lezione sempre valida, anche al di fuori del campo specifico di cui ci occupiamo. Le vicende storiche sono sempre molto più articolate, sfuggenti, ambigue, di quanto facciano apparire coloro che ne tracciano un modello elementare opportunamente orientato. Il punto in realtà è perfino banale, ma è rilevante se riflettiamo a quanto narrazioni di comodo siano in grado, spesso scientemente, di indirizzare la posterità culturale.

L'autrice propone per converso l'urgenza di integrare la riflessione su post- e transumano con categorie critiche allo scopo di "distinguere ideologia, narrazione e filosofia, ricorrendo a una riflessione specifica su scienza e tecnologia". Di contro alle tendenze della "filosofia umanistica della tecnologia" (Mitcham, 1994) a costruire grandi affreschi epocali di tono per lo più sconcolato¹², occorre una più faticosa descrizione a grana fine delle sue vicende ed evoluzioni effettive. D'altra parte, anche la riflessione di Max Tegmark, a cui Marcacci in qualche misura si rifà, non rifugge assolutamente da costruzioni narrative ed estrapolazioni utopiche e distopiche. Dunque, la vera differenza per cui il suo lavoro può essere letto in una luce più favorevole è il suo *pluralismo*. Tegmark, detto altrimenti, non pretende di individuare una sorta di percorso obbligato, un unico grande Significato dell'evoluzione di scienza e tecnica contemporanee. È consapevole che la storia è chiara solo ex post. Col senno di poi è piuttosto ovvio che la Rivoluzione Francese o la Grande Guerra

¹² Marcacci accenna ad Heidegger, Jonas, o Arendt. Detto che l'attenzione con cui questi autori guardano alla tecnica e in generale al mondo dell'immagine scientifica è a sua volta differenziata (ben diversa le analisi della biologia di uno Jonas dalle descrizioni generali di Heidegger), e anche che non si tratta affatto di casi unici (ad esempio, il rispetto per il concreto dettaglio storiografico di un Foucault è modesta o almeno del tutto subalterna alla costruzione teorica), io direi che le loro letture possono tuttavia essere senza dubbio illuminanti o fruttuose. In cambio, effettivamente la scolastica ispirata da questi autori merita spesso ogni rimprovero.

avrebbero prodotto quello che è venuto dopo; ma i contemporanei avevano nella migliore delle ipotesi la percezione della rilevanza del momento in cui vivevano ma non sapevano decifrarne le conseguenze (anche se non mancavano, allora come adesso, alcuni che asserivano di sapere cosa sarebbe successo). *Mutatis mutandis* la nostra situazione oggi non è troppo diversa, sia a livello generale che nell'ambito che ci interessa qui da vicino.

Il punto viene confermato dall'analisi condotta nei riguardi della filosofia dell'informazione. La nozione è chiave nelle speculazioni che abbiamo in esame, se non altro perché il suo ruolo è fondamentale allo scopo di consentire la grande ipotesi dell'io digitale che è uno dei cardini della visione dell'immortalità transumanista. Ebbene, in realtà le analisi ad esempio di Floridi e altri (Adriaans, Capurro, ad esempio), come mostra rapidamente Marcacci, sono assolutamente più complesse e problematiche.

Marcacci, in ultima analisi, erede della riflessione epistemologica criticamente avvertita e segnata dall'esigenza metodica, non può non nutrire comprensibili e condivisibili dubbi nei confronti delle pretese transumaniste di ricostruire grandi narrazioni. Il punto in qualche misura ha a che fare con la riattivazione, a cui già ho fatto cenno, di un'idea classica di progresso. Dopo un XX secolo che ha ampiamente individuato le premesse di quest'idea, i suoi presupposti taciti, e le sue fragilità di varia natura, può sembrare paradossale che un movimento che prevede di segnare il XXI secolo pretenda di ripristinare la nozione in tutto il suo vigore. Marcacci diffida di questo approccio in sostanza perché esso non è che una forma di riduzionismo. È questo il nocciolo della sua critica. Il pluralismo nasce dal riconoscimento della complessità multifattoriale dei problemi, mentre il riduzionismo dipende in questo caso da un tecnocentrismo pronto a diventare tecnolatria.

Il contributo di Marcacci esprime quindi un'esigenza rilevante di approfondimento critico delle coordinate anzitutto scientifiche del movimento transumanista. Accolgo in toto il suo invito, limitandomi a sottolineare che il transumanesimo non è affatto il primo movimento *science based* a giocare più o meno consapevolmente la carta della semplificazione propagandistica. Come ho già avuto modo di osservare, la fatica dell'analisi è generalmente sgradita. A ben vedere ogni sfruttamento ideologico della scienza si basa sull'individuazione selettiva delle sue conseguenze più eclatanti, anziché su un'impegnativa analisi delle complessità. Ciò non toglie che, almeno in quanto edotti dalla storia sgradevole delle religioni politiche del XX secolo, dovremmo tentare di assumere e difendere un atteggiamento critico più consapevole.

5. GIACOMO SAMEK LODOVICI E LA QUESTIONE DELLA FELICITÀ

Giacomo Samek Lodovici ripercorre svariati aspetti del movimento transumanista e ne mette in luce le insufficienze. Non potrò ripercorrere ogni tappa della sua ampia analisi. Paradossalmente, desidero partire da un aspetto che in essa resta in parte implicito. Proprio l'impegno così corposo e analitico di Samek certifica, in un certo senso, il rilievo che egli assegna all'argomento. Credo che la motivazione di tale rilievo attenga oltre che ovviamente al riconoscimento della crucialità del movimento, anche a quello di un'affinità specifica con le istanze della religione, a causa della natura di proposta di *salvezza* del transumanesimo. Immortalità e felicità, ossia i due valori che secondo Samek lo definiscono essenzialmente, sono d'altronde legati non semplicemente alla storia delle religioni ma alla loro intima volontà di liberazione dell'uomo¹³. Ebbene, ogni affinità implica per converso la necessità di una distinzione accurata: che è esattamente ciò che realizza in maniera originale Samek.

A questo scopo egli si concentra principalmente sulla natura intimamente edonistica del transumanesimo, da lui mostrata specialmente in relazione a David Pearce ma riscontrata nell'assetto complessivo del movimento: il suo nucleo fondamentale sta nell'emancipazione dal corpo affinché il piacere possa fluire infinitamente, ossia senza confini sia nel senso della durata che in quello dell'intensità. Può apparire paradossale dato che il piacere almeno fisico per noi è legato all'esistenza e al buon funzionamento del corpo. Ma a ben vedere per i transumanisti l'unico corpo sotto questo profilo realmente necessario è il *cervello*. La stimolazione comunque ottenuta nei confronti del cervello è ciò che produce il piacere ricercato. Ciò significa che la somministrazione di opportuni stimoli di natura chimica o direttamente elettrica, è non solo indistinguibile da ma preferibile a stimoli analoghi ottenuti attraverso i tradizionali canali sensoriali, in quanto questi possono guastarsi e comunque deperire e cessare di funzionare (nella migliore delle ipotesi, quantomeno al momento della morte). Come ho osservato a più riprese nel volume (è anzi una delle idee chiave di *Visioni transumane*), la fragilità del corpo è una delle minacce contro cui insorge il movimento transumanista.

Naturalmente si passa a questo stadio finale di disimpegno dai vincoli corporei attraverso una serie graduale di tappe: oggi le sostanze chimiche possono in maniera molto imperfetta e grossolana combattere depressione e disturbi della personalità, domani potranno presumibilmente mirare in maniera precisa a costruire un carattere assolutamente soddisfatto di sé e costantemente immerso nella quantità individualmente perfetta di sensazioni piacevoli. Ma l'attualità della farmacologia in qualche modo prefigura e rende plausibile il messaggio futuribile¹⁴.

¹³ L'ultimo intervento al quale rispondo riprende dunque, ma svolgendola in maniera assai differente, l'ipotesi fondamentale del primo.

¹⁴ Dove l'emancipazione dal corporeo appare più netta in quanto più paradossale è nella notevole questione del sesso virtuale, cui Samek dedica un paragrafo. È chiaro perché si tratta di paradosso: significa

Ebbene, proviamo a immaginare cosa può succedere a questa meravigliosa vita del cervello stimolato in maniera opportuna ed efficace. Qui sono possibili forse due opzioni. Per una, siamo immersi in un flusso incessante e accuratamente calibrato di sensazioni piacevoli. In realtà non si tratta più davvero di sensazioni al plurale. Siamo sempre “dentro” una ininterrotta e stabile unica grande Sensazione, artificialmente indotta, in cui le variazioni sono minime o comunque mai tali da lasciare spazio ad altro che non sia la nota dominante del Piacere. Esso è la costante stazionaria che accompagna il persistere di questo nudo cervello in cui consiste il futuro dell'uomo. Ritengo che un'immagine del genere, pur perfetta nel suo genere, non possa che risultare intimamente terrificante per chiunque di noi.

Nell'altra ipotesi, gli stimoli piacevoli sono vari e differenziati. Essi presentano intervalli e lasciano spazio a momenti vuoti. Questa concezione è più comprensibile ed umana; ma il suo problema è appunto che noi siamo condannati a cercare sempre qualcosa di diverso. Ogni intervallo prepara uno stimolo nuovo. Il piacere non comporta soddisfazione. Come ho osservato a più riprese nel libro e anche più sopra in queste risposte, l'edonismo transumanista vive in pieno, senza alcun resto, la ripetizione dell'identico; ingrandisce ma non trasforma; conosce l'estensione ossia la quantità, non l'intensione ossia la qualità.

È per questo che Samek si impegna nella seconda parte del suo saggio in una più ambiziosa operazione teorica, volta a riattivare valenze complessive di taglio metafisico atte a ripristinare questa differenza, ovvero a ri-conoscere la differenza tra piacere e felicità, tra estensivo e intensivo.

Un'ultima ma credo importante osservazione. Entro queste speculazioni transumaniste resta vero, tuttavia, che un cervello è comunque necessario. E forse sotto questo profilo l'edonismo transumanista incontra un limite: in che senso è possibile un piacere non solo senza un corpo (abbiamo appena visto in che modo viene progettato un piacere siffatto) ma senza un cervello ove fare *agire* sostanze e stimolazioni? Sia la macchina delle esperienze di nozickiana memoria, che Samek ricorda molto opportunamente, che il mondo apparente immaginato in *Matrix*, hanno bisogno che esistano realmente almeno dei cervelli, perché questi possano venire sottoposti a illusioni più o meno gradevoli. Ora, dato che il transumanesimo ambisce dichiaratamente, almeno presso alcuni autori, ad una perfetta smaterializzazione, per essi diviene forse impraticabile l'edonismo e occorre

tentare di eliminare il corpo (altrui) proprio laddove sembrerebbe impossibile fare a meno di esso. Naturalmente, il corpo proprio è ancora presente: ma l'intenzione sarebbe di rendere anch'esso completamente virtuale. Se alcune immagini, e più oltre alcune stimolazioni appropriate, nel cervello suscitano prima un'intensa eccitazione, e poi man mano una successione crescente di sensazioni piacevoli, che bisogno c'è di passare dal corpo? Esso può offrire tutta una batteria di incresciosi intoppi a questo percorso e comunque lo canalizza e dunque lo vincola in maniera limitante: ad esempio, un orgasmo anche intenso ha una durata relativamente variabile ma comunque ristretta, mentre potrebbe opportunamente prolungarsi se venisse fatto consistere puramente nella stimolazione neurologica adeguata.

ripiegare, per così dire, su una nozione più intellettuale di piacere. Sembra che solo la felicità intellettuale, in generale, possa essere adeguata al “piacere” accessibile ad ipotetiche pure menti. Non a caso, nelle descrizioni del sesso dei transuomini appare talvolta l’immagine di una mente che riprende opportunamente un corpo materiale, magari del tutto provvisorio o anche fatto di materia inorganica, pur di riattivare un plesso sensoriale altrimenti perduto. Se quest’analisi è fondata, in qualche misura l’edonismo transumanista entra in contraddizione con l’altra idea forte del movimento.

In ogni caso l’intenzione di fuoriuscire dai limiti corporei è cruciale; e si badi, questa stessa fuoriuscita è pensata come una forma di felicità, sia pure con l’ambiguità appena sottolineata, dato che solo questa liberazione consente che uomini immensamente longevi, o addirittura immortali, non vivano vite che meramente invecchiano e dunque terribilmente *infelici*. Detto altrimenti, la forma più fondamentale e innegabile della felicità consiste nella vita eterna immateriale, proprio perché essa non *invecchia*¹⁵.

¹⁵ La risonanza gnostica di queste prospettive è indubbia. Si noti tra l’altro, anche e soprattutto se è corretto quanto appena prospettato ovvero la riconduzione dello stesso edonismo ad una sua versione in termini di puri piaceri intellettuali, che si tratterebbe di una classica conseguenza del punto di vista gnostico, che tipicamente, nel quadro del rigetto della corporeità, privilegia la scintilla spirituale o pneumatica nell’uomo. Nulla di nuovo sotto questo profilo.