

# TRANSUMANESIMO, IMMORTALITÀ, FELICITÀ

GIACOMO SAMEK LODOVICI

*Dipartimento di Filosofia*  
*Università Cattolica, Milano*  
*giacomo.sameklodovici@unicatt.it*

## ABSTRACT

According to A. Allegra, the goal of transhumanism is to achieve a condition of immortality and happiness. This contribution focuses on this theme.

First it reconstructs the features of transhuman earthly paradise: immortality and happiness, often considered coinciding with pleasure's maximization, and not infrequently demanding the removal of the body or the exercise of autoerotic sex. At the bottom of transhumanism emerges a gnostic soteriological tension.

Then it considers some problems of transhumanism, linked to the catastrophic threat of technology, to the identification between pleasure and happiness, about which the paper discusses the role of love and of 'shock emotions'.

Finally it mentions the degradation of the transhuman condition and reflects on the true perfect happiness, in which a spiritualized body is also included.

## KEYWORDS

Transhumanism, eschatology, body, sex, happiness

Secondo Antonio Allegra l'obiettivo finale del transumanesimo<sup>1</sup>, o perlomeno di un gran numero dei suoi esponenti, è il raggiungimento di una condizione di immortalità e felicità. In questo contributo ci concentreremo su questo tema,

1 In questo contributo non ci occupiamo del postumanesimo, bensì del transumanesimo: le due concezioni non sono del tutto identiche, come illustra di recente, per es., A. Allegra, *Postumanesimo e vitalismo. Note su un nodo teorico*, «Studium ricerca», 2 (2018), pp. 86-91). Per una storia degli antecedenti del transumanesimo cfr., per es., N. Bostrom, *A History of transumanist Thought*, 2005, <https://nickbostrom.com/papers/history.pdf>. Svareti lavori di Bostrom si possono reperire sul suo sito <https://nickbostrom.com/>. Il programma di naturalizzazione dell'essere umano, con la sua risoluzione nelle altre forme viventi, espone il postumanesimo all'auto-contraddizione segnalata da A. Aguti, *Compimento o potenziamento della vita umana?*, in Id., *La vita in questione. Potenziamento o compimento dell'essere umano?*, Anthropologica 2011, La Scuola, Brescia 2011, p. 12: «soltanto l'uomo [...] può porsi un simile programma e ciò dimostra implicitamente la sua differenza rispetto alle forme del vivente»: la sua differenza che da taluni postumanisti è negata o che da altri non è negata, ma è considerata un disvalore (tanto è vero che bisogna annullarla): col che non c'è più l'auto-contraddizione e tuttavia emerge un motivo di biasimo: si progetta di far scomparire ciò che vale di più (in quanto è in grado di proporsi progetti e anzi di proporsi progetti benemeriti come è – secondo il postumanesimo – il progetto di dissolversi nel *continuum* vivente) diluendolo in ciò che vale di meno (che vale di meno perché non è in grado di proporsi progetti e men che meno il progetto – reputato benemerito – di confluire nel *continuum*).

focalizzando una declinazione del transumanesimo (che non è un movimento monolitico e presenta alcune differenze al suo interno).

## 1. IMMORTALITÀ

In effetti, limitandoci a pochi riferimenti, possiamo citare al riguardo per esempio Minsky, secondo cui «saremo capaci di decidere l'estensione delle nostre vite, con l'opzione dell'immortalità»<sup>2</sup>, e Schiavone: «Credo che la generazione di cui faccio parte e quella dei suoi figli saranno le ultime a fare i conti con l'esperienza della morte, almeno nei termini in cui la nostra specie l'ha incontrata»<sup>3</sup>. Ancora più radicalmente, per Max More<sup>4</sup> «i transumanisti spingono l'umanesimo verso la sfida alle limitazioni della specie umana [...]. Noi sfidiamo l'inevitabilità dell'invecchiamento e della morte»<sup>5</sup> e «non sopporteremo più la tirannia dell'invecchiamento e della morte. Per mezzo di alterazioni genetiche, manipolazioni cellulari, organi sintetici e ogni altro mezzo necessario, ci doteremo di vitalità duratura e rimuoveremo la nostra data di scadenza»<sup>6</sup>.

Per alcuni transumanisti, mediante il prolungamento artificiale della vita, tramite l'ingegneria genetica, gli xenotrapianti, innestando dentro di noi le nanotecnologie e i microchip per gli interventi intracellulari e per la riparazione di ogni danno fisico, tramite l'intelligenza artificiale e/o il riversamento della memoria del soggetto in supporti informatici indistruttibili, ecc., presto o tardi riusciremo non solo a debellare qualsiasi difettosità cognitiva, la fragilità fisica, la malattia e l'invecchiamento (tramite tecniche anti-aging), ma giungeremo inoltre a sconfiggere la morte conseguendo autarchicamente l'immortalità terrena. Del resto la morte è l'intralcio più grande alle nostre aspirazioni e all'interminabilità del benessere.

E, come segnala Allegra<sup>7</sup>, tra i vari antecedenti del transumanesimo è di particolare interesse, negli anni '20 e '30 del secolo scorso, una costellazione di ragionamenti ad esso affini, ad opera di alcuni autori sovietici, che ritenevano che una prospettiva davvero rivoluzionaria imponesse di oltrepassare non solo le

<sup>2</sup> M. Minsky, *Will Robots Inherit the Earth?*, «Scientific America», 271 (1994) 4, p. 109, <https://web.media.mit.edu/~minsky/papers/sciam.inherit.html>.

<sup>3</sup> A. Schiavone, *Storia e destino*, Einaudi, Torino 2007, p. 74.

<sup>4</sup> Già Max O'Connor, prima di decidere di cambiare il proprio nome.

<sup>5</sup> M. More, *I Principi Estropici. Versione 3.0. Una dichiarazione transumanista*, 1999, <http://www.estropico.com/id102.htm>.

<sup>6</sup> More, *A Letter to Mother nature*, (1999) 20092, <http://strategicphilosophy.blogspot.com/2009/05/its-about-ten-years-since-i-wrote.html>, amendment n. 1. Cfr. già, in chiave libertaria, D. Nicholas, *Immortalità: ultima frontiera della libertà*, 1991, <http://www.estropico.com/id105.htm>: «Quello che vogliamo è nientemeno che l'immortalità fisica».

More in seguito è divenuto più cauto, per es. in *Why Catholics Should Support the Transhumanist Goal of Extended Life*, 2009, <http://strategicphilosophy.blogspot.com/2009/09/why-catholics-should-support.html>.

<sup>7</sup> Allegra, *Visioni transumane. Tecnica, salvezza, ideologia*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, pp. 90-91.

condizioni sociali ma anche la condizione ontologica umana. Perché accontentarsi della rivoluzione politica? Questa, dicevano già questi autori, potrebbe non incidere in profondità sull'oscurità della condizione umana. Solo l'abolizione del dispotismo della natura (del quale il dispotismo borghese o zarista sono un'imitazione), consentirà di inaugurare davvero il paradiso venturo. In particolare, Nikolaj Fëdorov affermava che l'umanità, prendendo nelle sue mani l'evoluzione, può muovere concordemente e metodicamente contro la morte stessa. Ed egli affermava che le due direzioni dello sforzo scientifico e sociale collettivo dovevano essere non solo l'immortalità per tutti, ma anche la risurrezione dei morti: solo se coloro che sono già deceduti verranno riportati in vita si potrà affermare pienamente la vittoria sulla morte.

## 2. FELICITÀ-PIACERE

Precisamente, per molti transumanisti, questa condizione di immortalità dovrà essere appunto connotata da una eterna giovinezza, o almeno da una sconfitta della vecchiaia, e da una felicità assoluta, altrimenti l'immortalità rischierebbe facilmente di essere «una vecchiaia infinita e una noia interminabile [...]. Non basta essere immortali: occorre anche la garanzia che la stessa tecnica onnipotente assicuri anche la felicità». Così, annota Allegra, «l'enfasi sulla felicità aiuta a comprendere che il transumanesimo è, anche quando non sia direttamente schierato in questo senso, una forma di edonismo», per la precisione, spesso, nella variante utilitarista-welfarista<sup>8</sup>, con la sua identificazione tra felicità e piacere<sup>9</sup>. Dunque «la costruzione tecnologica dell'immortalità» mira ad una felicità transumana coincidente con la massimizzazione del benessere-piacere<sup>10</sup>, e consisterà in una sommatoria quantitativamente illimitata di piaceri, conseguita attraverso la stimolazione micromeccanica o farmacologica o chimico-psicotropa dei centri cerebrali del piacere<sup>11</sup>.

## 3. UN PARADISO TERRENO

8 Talvolta nella variante di Mill, che predilige i piaceri intellettuali e artistici a quelli sensoriali, come per esempio N. Bostrom, *A History of transumanist Thought*, p. 4 e Bostrom, *The Transhumanist FAQ. A General Introduction*, version 2.1 (2003), <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>, p. 5. Circa le forme di utilitarismo cfr., sinteticamente, G. Samek Lodovici, *Persona e identità nell'utilitarismo (coerente)*, in L. Grion (a cura di), *Chi dice io? Alle radici dell'identità personale*, in «Anthropologica. Annuario di studi filosofici», La Scuola, Brescia 2012, pp. 201-203.

9 A. Allegra, *Visioni transumane*, p. 36. Cfr. anche M. Hauskeller, *Sex and the Posthuman Condition*, Palgrave Macmillan, London 2016, pp. 4, 65-66, 71. Cfr. anche M. Farisco, *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2011, pp. 169-170.

10 Cfr. anche L. Grion, *Postumanesimo: un neognosticismo?*, in «Hermeneutica» (2012), p. 343.

11 Allegra, *Visioni transumane*, pp. 96-97.

Come dice Pearce, «Successful paradise-engineering [...] must be the very antithesis of tedium by its very nature [...], within a few generations the experience of boredom will be neurophysiologically impossible. "Against boredom even the gods struggle in vain", said Nietzsche; but he failed to anticipate biotechnology. [...] the intra-cranial strategy of endless stimulation of the pleasure-centres of the brain confirms that happiness, and happiness itself alone, never palls»<sup>12</sup>. Il caso di Pearce<sup>13</sup> (focalizzato anche da Allegra) è significativo. Egli intende fondare il suo transumanesimo *esplicitamente* sull'utilitarismo<sup>14</sup> e preconizza per i transumani «una felicità sublime e pervasiva»<sup>15</sup>, specificando che essi «will have the chance to enjoy modes of experience we primitives cruelly lack. For on offer are sights more majestically beautiful, music more deeply soul-stirring, sex more exquisitely erotic, mystical epiphanies more awe-inspiring, and love more profoundly intense than anything we can now properly comprehend», e afferma che «a naturalistic, secular paradise of effectively everlasting happiness is biotechnically feasible», in quanto «An earthly paradise can be achieved only by the profane application of science». In questo paradiso terreno «we'll be able to have anything we've always wanted and more [...], a sense of heightened authenticity, and never-ending raw-edged excitement – or intense serenity and spiritual peace», nonché una «heavenly superhealth»<sup>16</sup>.

Certo, annota Pearce, «The trouble today is that the magic doesn't last», ma «There's no good reason why it shouldn't. In the new reproductive era of "designer babies" ahead, neurobehavioural systems [...] can be redesigned to maximise personal well-being» e «Until invincible well-being can be genetically preprogrammed, however, it would be eminently sensible to develop a delayed-action, non-neurotoxic drug or cocktail-mix of sustainable mood-brighteners. This sort of designer elixir could make us all very happy [...]. Day-to-day life in drug-assisted Eden can blend, if we so choose, the most exalted, life-loving euphoria of a potent dopamine or mu opioid agonist with the serene and mystical love of an 'empathogen' or 'entactogen' such as MDMA ("ecstasy")». Come è frequente nell'utilitarismo (cfr. già Bentham<sup>17</sup>), per Pearce «the ultimate strategic objective should be the neurochemical precision-engineering of happiness for every sentient organism on the planet»<sup>18</sup>; cfr. anche la *Dichiarazione Transumanista*: «We advocate the well-being of all sentience, including

12 D. Pearce, *The Hedonistic Imperative*, 1995 (con aggiunte successive), <https://www.hedweb.com/hedab.htm>, § 4.7.

13 È una figura non secondaria, tanto è vero che è uno dei co-fondatori, con Bostrom, della World Transhumanist Association, ora ridenominatasi Humanity Plus (o Humanity+), <https://humanityplus.org/>.

14 Pearce, *The Hedonistic Imperative*, Abstract, §§ 2.6-2.7, 4.12, 4.20 (dove Pearce afferma l'equivalenza tra bene e piacere), 4.20.25.

15 D. Pearce, *The Hedonistic Imperative*, Introduction.

16 *Ibi*, §§ 0.4, 1.1., 1.6.

17 J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, UTET, Torino 1998, p. 89.

18 Pearce, *The Hedonistic Imperative*, § 1.3.

humans, non-human animals, and any future artificial intellects, modified life forms, or other intelligences to which technological and scientific advance may give rise»<sup>19</sup>.

#### 4. LA RIMOZIONE DEL CORPO E IL SESSO IN SOLITARIA E/O AUTOEROTICO

Inoltre, secondo la maggior parte dei transumanisti, poiché il corpo umano, che «non può avere nulla a che fare con la nostra identità»<sup>20</sup>, può ammalarsi, poiché è vulnerabile ed è principio di limitazione, dovremo liberarci dal corpo stesso<sup>21</sup> per pervenire alla vera autonomia-libertà<sup>22</sup>. L'uomo deve sconfiggere la «pesantezza del corpo, dove tutto è opacità, vincolo e necessità», smettendo di accettare di «essere per sempre prigioniero di una forma corpora, biologica e anatomica che lo vincola»<sup>23</sup>.

Così, per alcuni transumanisti, i piaceri che oggi sono legati al corpo saranno scollegati dal corpo stesso, scollegati dal corpo proprio e altrui.

E ciò accadrà anche nel caso del piacere sessuale, che sarà estremamente più intenso<sup>24</sup> e senza spiacevoli conseguenze (per esempio Aids ecc.): «Body sex itself is likely to become a minor and infrequent aspect of our erotic experience»<sup>25</sup>, infatti «we will eventually be able to experience completely virtual body sensation [...]. Nano-neural networks and new psychopharmaceuticals will also allow us to modify and enhance sexual and emotional experience, to have orgasms as long and hard as we like»<sup>26</sup>. Perciò, «Direct control of our brains will also mean that masturbation will be a lot more direct than the current manual methods. We will be able to directly stimulate our sexual pleasure centers pretty much invisibly, and as often as we like [...], just thumbing your own button, more people may opt for a life of single self-stimulation»<sup>27</sup>. Del resto, il sesso «needs to be purified, stripped, as it were, to its core, which is the immense acute pleasure that it can generate. If we can have this pleasure without having to engage with other people, we will have gained, not lost. If we can have it without engaging our body or the bodies of other people, we will have gained

19 <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>, 2009, n. 7 (il sito in precedenza si chiamava [www.transhumanism.org](http://www.transhumanism.org)).

20 Schiavone, *Storia e destino*, p. 73.

21 Cfr. Farisco, *Ancora uomo*, p. 172.

22 Cfr. Allegra, *Visioni transumane*, pp. 32-33, 45, 73-74.

23 Schiavone, *Storia e destino*, pp. 56, 74-75.

24 Il godimento connesso alla futura sessualità transumana ricorda, per certi aspetti (tralasciando alcune differenze come la rimozione dell'altro), quello che – secondo un accenno di Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 98, a. 2, ad 3 – l'uomo esperiva nella condizione *passata* prelapsaria: insomma si tratterà di una sorta di futura restaurazione edenica. Inoltre, cfr. Hauskeller, *Sex and the Posthuman Condition*, pp. 46-48, per alcune somiglianze tra il controllo sui propri organi sessuali auspicato nel futuro dai transumanisti, e quello che – secondo Agostino, *De civitate Dei*, XIII, 13 – l'essere umano possedeva nel *passato* edenico.

25 J. Hughes, *The Future of Sex*, 2003, <https://ieet.org/index.php/IEET2/more/hughes20030209>.

26 Hughes, *From Virtual Sex to No Sex?*, 2007, <https://ieet.org/index.php/IEET2/more/hughes20070228/>.

27 Hughes, *The Future of Sex*.

even more». E, d'altra parte, «However, if it does require bodies, then let us at least make sure that those bodies do not entangle us in any dependencies, that they are of a kind, or are being used in such a way, that they don't compromise our pleasure or our autonomy»<sup>28</sup>. Così, l'alternativa alla stimolazione cerebrale potranno essere degli umanoidi fisicamente uguali ai veri esseri umani, ma al confronto provvisti di molti vantaggi, sessualmente parlando<sup>29</sup>.

Così, per alcuni autori transumanisti, l'esistenza di altri potrà divenire superflua: la felicità sarà prodotta tutta nella nostra mente<sup>30</sup>.

## 5. UNA TENSIONE SOTERIOLOGICA GNOSTICA

Insomma, si può leggere in controtela nel transumanesimo, spesso, l'aspirazione ad una condizione integralmente pneumatica<sup>31</sup> (ancorché alcuni transumanisti professino a volte un'antropologia materialista) o comunque simildivina e lo sforzo di conquistare l'immortalità non per mezzo di faticose ascesi spirituali o rituali, men che meno affidandosi a Dio, bensì gnosticamente<sup>32</sup> (sia pur con delle differenze<sup>33</sup>), autarchicamente e tecnologicamente, raggiungendo «una condizione paradisiaca che non discende da un dono di grazia, ma che si ottiene per mano dell'uomo»<sup>34</sup>.

28 Hauskeller, *Sex and the Posthuman Condition*, p. 65. «Once we are able [...] to find the greatest pleasure in a virtual environment that allows us to live any sexual fantasy we may entertain, then sex and porn become in fact indistinguishable, because all things (including other persons) are reduced to being just another sexual titillation device», *ibi*, p. 86.

29 Perciò, «sexbots will be indistinguishable from human lovers, except that they are flawless (i.e. always beautiful, always willing and more skilled in the art of pleasuring us than even the most experienced human sex worker)», Hauskeller, *Sex and the Posthuman Condition*, pp. 12-13 e 15. Ancora, «Sexbots will never have headaches, fatigue, impotence, premature ejaculation, pubic lice, disinterest, menstrual blood, jock strap itch, yeast infections, genital warts, AIDS/HIV, herpes, silly expectations, or inhibiting phobias. Sexbots will never stalk us, rape us, diss us on their blog, weep when we dump them, or tell their friends we were boring in bed», H. Pellisier, *Sexbots Will Give Us Longevity Orgasm*, <http://transhumanity.net/articles/entry/sexbots-will-give-us-longevity-orgasms>.

30 Hauskeller, *Sex and the Posthuman Condition*, p. 6.

31 Allegra, *Visioni transumane*, pp. 28, 30, 32-33, 90. Cfr. anche T. Tosolini, *L'uomo oltre l'uomo. Per una critica teologica a transumanesimo e post-umano*, EDB, Bologna 2015, pp. 7-8. Questa concezione pneumatica vige perlomeno in quei transumanisti che risolvono (molto discutibilmente) l'identità umana nella sola memoria e nei vissuti mentali, da affidare a supporti tecnologici o da inserire nel mondo virtuale-informatico. Che poi virtuale-informatico voglia dire pneumatico-immateriale è affermazione che solleva obiezioni.

32 Cfr. E. Davis, *Techgnosis: Myth, Magic, Mysticism in the Age of Information*, Three Rivers, New York 1998; Grion, *Postumanesimo: un neognosticismo?*; Allegra, *Visioni transumane*, pp. 81-99. Su altre rifrazioni moderne della gnosi cfr. E. Samek Lodovici, *Metamorfofi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Ares, Milano 1979, 19912, reperibile su [www.emanuelesameklodovici.it](http://www.emanuelesameklodovici.it).

33 Su cui cfr. Farisco, *Ancora uomo*, pp. 172-173.

34 Grion, *Postumanesimo: un neognosticismo?*, p. 342.

L'affidamento del transumanesimo alla tecnica marca una delle differenze (ne riporteremo un'altra nel § 12) tra l'uomo transumano e l'Übermensch nietzscheano, che attinge in se stesso, nella sua forza di volontà, nella sua forza interiore, le risorse per sorgere dalle ceneri dell'uomo vecchio e per oltrepassare l'umanità dei malriusciti. Lo accenna anche N. Bostrom, *A History of transumanist Thought*, p. 4.

Per dirla con Bostrom, «transhumanism might serve a few of the same functions that people have traditionally sought in religion. It offers a sense of direction and purpose and suggests a vision that humans can achieve something greater than our present condition.

Unlike most religious believers, however, transhumanists seek to make their dreams come true in this world, by relying not on supernatural powers or divine intervention but on rational thinking and empiricism, through continued scientific, technological, economic, and human development. Some of the prospects that used to be the exclusive thunder of the religious institutions, such as very long lifespan, unfading bliss, and godlike intelligence, are being discussed by transhumanists as hypothetical future engineering achievements»<sup>35</sup>.

E parimenti emerge un'esigenza (nuovamente gnostica) di liberazione-redenzione dalla condizione umana, essa stessa percepita come una malattia intollerabile e nefasta<sup>36</sup>.

Anzi, per Schiavone, se la *Genesi* descrive l'uomo, fin dall'origine, come *imago Dei*, per contro «Somigliare a Dio» non è la condizione di partenza, «ma la stazione di arrivo, da un certo momento in poi da noi stessi voluta e guadagnata», è il traguardo inteso in un senso similhegeliano come «installarsi dell'infinito entro la storicità del finito», cosicché «attraverso la scienza e la tecnica l'infinito – l'infinito come assenza totale di confini alla possibilità del fare, come caduta di ogni determinazione obbligata da una barriera esterna a noi (“omnis determinatio est negatio”<sup>37</sup>) – sta entrando stabilmente nel mondo degli uomini»<sup>38</sup>. Col che si prefigura un avvento intra-storico di Dio, inteso non già come principio originario dell'universo e dell'uomo, bensì come punto arrivo della progressiva infinitizzazione umana<sup>39</sup>.

## 6. LA MINACCIA CATASTROFICA DELLA TECNICA

Ora, però, come denunciato per esempio da Jonas<sup>40</sup> e Anders<sup>41</sup>, l'esito del trionfo della tecnica potrebbe essere non già perfettivo e felicitante, bensì catastrofico<sup>42</sup>,

35 Bostrom, *The Transhumanist FAQ*, p. 46.

36 Cfr. A. Aguti, *Compimento o potenziamento della vita umana?*, in «Antropologica», La Scuola, Brescia 2011, pp. 14-15; Grion, *Postumanesimo: un neognosticismo?*, p. 342; Allegra, *Visioni transumane*, pp. 79, 96-97, 131; A. Pessina, *L'io insoddisfatto. Tra Prometeo e Dio*, Vita e Pensiero, Milano 2016, pp. 52-54, 71-73, 165.

37 Qui la tesi similhegeliana di Schiavone riecheggia Spinoza e non a torto, visto che, per Hegel, «essere spinoziani è l'inizio essenziale del filosofare», G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1964, vol. 3, p. 110.

38 Schiavone, *Storia e destino*, Einaudi, Torino 2007, pp. 97-99.

39 Ciò riecheggia, in particolare, il pensiero di Fichte.

40 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1979, tr. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.

dunque il transumanesimo denota, spesso, un ottimismo<sup>43</sup> progressista che nell'800, all'epoca delle sue colossali filosofie della storia (con le loro immanentizzazioni intrastoriche del perfetto compimento umano, personale e sociale, con le loro preconizzazioni della Gerusalemme terrena), poteva avere maggiore plausibilità, visto che l'«autosterminio dell'uomo era allora effettivamente di là da ogni concreta possibilità», ma che, per dirla con Pieper, «da Hiroshima in poi [...] non è più possibile»<sup>44</sup>.

È solo nella versione del 2009 (e non in quelle precedenti) che la *Dichiarazione transumanista* redatta dalla World Transhumanist Association mostra la consapevolezza dei gravi rischi della tecnologia: «We recognize that humanity faces serious risks, especially from the misuse of new technologies. There are possible realistic scenarios that lead to the loss of most, or even all, of what we hold valuable»<sup>45</sup>.

## 7. LA MACCHINA DELLE ESPERIENZE

Ci si può inoltre chiedere, approfondendo, e procedendo anche oltre, alcuni spunti (che citeremo più avanti) del testo di Allegra: ammesso (e non concesso) che l'immortalità sia tecnicamente possibile<sup>46</sup>, la felicità transumanista sopra sinteticamente menzionata è veramente quella a cui noi esseri umani aneliamo?

Cominciamo la disamina riprendendo un argomento contro l'edonismo psicologico, quello della macchina delle esperienze, che molti autori<sup>47</sup> rimodulano da Nozick<sup>48</sup>.

41 G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Band II: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, C. H. Beck, München 1980, tr. it. *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

42 Cfr. anche Pessina, *L'io insoddisfatto*, p. 71.

43 L. Grion, *Guerra ai limiti. Sulle filosofie dell'immortalità terrena*, «Acta Philosophica», 26 (2017) 2, pp. 286-287.

44 J. Pieper, *Hoffnung und Geschichte*, Kösel Verlag, München 1967, tr. it. *Speranza e storia*, Morcelliana, Brescia 1967, p. 10.

45 <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>, n. 3.

46 Non concesso, perlomeno, per il problema della morte termica dell'universo.

47 Per esempio, G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Las, Roma 19952, pp. 45-47; J. Finnis, *Fundamentals of Ethics*, Georgetown University Press, Washington 1983, pp. 37-42 e Id., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 1992, tr. it. *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino 1996, pp. 104-105; R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, C. H. Beck'sche Verlagbuchhandlung, München 1986, tr. it. *Concetti morali fondamentali*, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 39-41 e *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1989, tr. it. *Felicità e benevolenza*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 57-58; M. Rhonheimer, *Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando, Roma 1994, p. 55.

48 R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York 1974, tr. it. *Anarchia, Stato e Utopia*, Le Monnier, Firenze 1981, pp. 63-65.



Questa macchina stimola il cervello del soggetto che le è collegato, al fine di fargli sperimentare tutti i piaceri possibili e tutte le esperienze da lui desiderate, quali che siano, per esempio essere certe persone, stare con certe persone, sentirsi amati, sperimentare il senso del successo e della gloria, esercitare certe attività, ecc.

Nozick (quando il transumanesimo muoveva i suoi primi passi e quindi molto probabilmente gli era ignoto) domanda: se esistesse una macchina di questo tipo desidereremmo collegarci ad essa? Secondo gran parte di questi autori nessuno di noi vorrebbe collegarsi a tale macchina, a costo di rinunciare a tutti i piaceri, che pur desideriamo, e che essa ci procurerebbe, cioè «noi tutti prediligeremmo la nostra vita ordinaria, frammista di piacere e dispiaceri, preferiremmo cioè una vita che ha a che fare con la realtà, con la soddisfazione di esigenze reali, con la realizzazione di scopi reali, con l'incontro con persone reali, in generale con l'esperienza della realtà, sia questa amichevole o ostile»<sup>49</sup>.

In altri termini, la tesi è che noi desideriamo esercitare davvero certe attività, essere davvero certe persone, essere davvero amati, ecc., e non desideriamo provare solo le sensazioni piacevoli connesse a tali attività, all'essere certe persone, all'essere amati. Noi preferiamo la realtà all'apparenza, anche qualora la realtà sia dolorosa e l'apparenza sia piacevolissima.

Ci sono vari antecedenti dell'esperimento mentale di Nozick, a testimonianza del fatto che questo argomento antiedonistico ha sempre avuto molta fortuna<sup>50</sup>.

Quanto all'affermazione della preferibilità della realtà rispetto all'apparenza, essa rimonta già al mito della caverna di Platone e, secondo Spaemann «non è vero che la realtà sia per noi anzitutto qualcosa che si oppone e resiste ai nostri desideri e a cui noi siamo costretti ad adattarci. Essa è pure qualcosa di cui ad ogni costo non vorremmo fare a meno»<sup>51</sup>.

Ora, però, bisogna notare che con questo argomento antiedonistico a volte alcuni autori ritengono erroneamente di riuscire a dimostrare che *nessuno* desidererebbe mai sperimentare un piacere senza esercitare per davvero le attività che nella realtà lo producono, senza essere per davvero certe persone, ecc., In realtà, alla domanda: «se esistesse una simile macchina sceglieresti di collegarti ad essa?», diverse persone risponderebbero affermativamente. E il movimento transumanista, perlomeno nella sua declinazione edonista di cui ci stiamo occupando in questo contributo, è precisamente composto da autori che si prefiggono di conseguire l'accesso ad una condizione transumana di incessante stimolazione neuronale, di poter fruire di droghe e di sostanze psicotrope sprovviste delle attuali conseguenze dannose per la salute.

49 Spaemann, *Felicità e benevolenza*, p. 58.

50 Per esempio, secondo Bradley, è vero che a volte ragioniamo erroneamente e perciò invidiamo gli animali e i loro piaceri, ma, se riflettiamo adeguatamente, preferiamo una vita intessuta dall'esercizio di attività elevate, piuttosto che una vita dedicata ad attività inferiori, anche qualora il secondo tipo di vita fosse meno piacevole e gradevole del primo: «se, venendo trasformati in maiali, ci assicurassimo con assoluta certezza una più grande quantità di piacere e una quantità minore di dolore [confrontata con la quantità di piaceri e di dolori della nostra attuale vita], noi (o, almeno, una persona normale) rifiuteremmo la trasformazione», F. Bradley, *Ethical Studies*, Clarendon Press, London 1927, p. 104. Cfr. già Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1174a 2-8.

51 Spaemann, *Concetti morali fondamentali*, p. 40.

Se è vero, per dirla con Nozick<sup>52</sup>, che la droga viene da alcuni consumata come introduzione ad una realtà considerata più profonda e vera, invece che per fuggire dalla realtà, ci sono però anche coloro che la consumano proprio per realizzare una consapevole evasione dalla realtà. E già nel mito platonico della caverna, i compagni del prigioniero che si è liberato ed è uscito dalle tenebre preferiscono restare nella caverna.

L'argomento non riesce nemmeno a mostrare quanto afferma Bradley, secondo cui un soggetto che desidera inizialmente entrare nella macchina tuttavia prima o poi cambia idea e si accorge di essersi sbagliato. Infatti, ci sono sì persone che si rammaricano per aver fatto uso (per es.) di stupefacenti, ma alcune se ne affliggono solo per le loro conseguenze nefaste, e non in quanto le sensazioni piacevoli ed euforiche sperimentate non corrispondono a nessuna attività, all'essere un certo tipo di persona, ecc.

Del resto, il desiderio di entrare nella macchina delle esperienze è stato anche teorizzato, prima del transumanesimo utilitarista, proprio da autori utilitaristi come, per esempio, Pontara (che per la precisione parla di una stanza della felicità)<sup>53</sup> ed Hare. Quest'ultimo, pur con una certa titubanza, non esclude che il futuro dell'umanità sia quello di costruire «un gran numero di tali macchine, affinché tutti possano godere di un piacere pressoché continuo facendole funzionare e distogliendosi solo per il tempo sufficiente a badare alle macchine, all'elettricità, alle scorte di cibo e ad altre necessità»<sup>54</sup>.

E, per limitarci ad un solo esempio transumanista, senza più la titubanza di Hare, all'obiezione di chi dice: «I don't want a lifetime of enforced ecstasy. I want the freedom sometimes to be sad, and not to be enslaved to a false chemical happiness», Pearce ribatte che «It is most unclear how to unpack the notion of "false" happiness. Contaminating the God-given purity of one's soul-stuff with alien chemicals is presumably offensive if one's self-conception is essentially spiritual in character. If, on the other hand, all states of consciousness alike are physically mediated, then it is scarcely coherent to label some neurochemical patterns as inherently false, unreal or inauthentic» e «Once one has tasted other-worldly transports of ecstasy, it is true, there is no foreseeable way one would choose voluntarily to renounce such a condition»<sup>55</sup>.

E, tuttavia, se l'argomento di Nozick viene impiegato a volte per dimostrare troppo, ci sembra di poter dire che esso riesce a mostrare quanto segue: visto che *tutti desiderano la felicità*<sup>56</sup>, e nessuno vuole essere infelice, ma alcuni esseri umani, pur avendo già sperimentato piaceri intensissimi che conoscono bene, tuttavia *non desiderano ri-sperimentarli* entrando nella macchina, vuol dire che la felicità non coincide col mero piacere.

<sup>52</sup> Nozick, *Anarchia, Stato e Utopia*, p. 64.

<sup>53</sup> G. Pontara, *La questione dell'utilitarismo*, in S. Biolo (a cura di), *La questione dell'utilitarismo*, Marietti, Genova 1991,

<sup>54</sup> R.M. Hare, *Moral Thinking. Its Levels, Methods and Point*, Oxford University Press, Oxford 1981, tr. it. *Il pensiero morale. Livelli, metodi, scopi*, Il Mulino, Bologna 1989, p. 186.

<sup>55</sup> Pearce, *The Hedonistic Imperative*, §§ 4.9-4.10.

<sup>56</sup> Come dice Pascal, «Tutti gli uomini cercano di essere felici; ciò è senza eccezioni; quantunque impieghino mezzi diversi, essi tendono tutti a questo fine. [...]. La volontà non fa mai il più piccolo passo se non verso questo oggetto. È il motivo di tutte le azioni degli uomini compresi quelli che vanno a impiccarsi», B. Pascal, *Pensieri, opuscoli, lettere*, Rusconi, Milano 1978, n. 370, p. 535.

Si potrebbe forse obiettare che alcuni esseri umani non desiderano una condizione come quella nella macchina delle esperienze perché per loro la vita è già piacevole, perciò entrare nella macchina è inutile, o perché non conoscono i piaceri che vi si possono esperire ed è per questo che non desiderano provarli. Ma l'ipotesi – per come la stiamo qui formulando – di collegarsi alla macchina, di vivere un'incessante e interminabile condizione edonico-euforica, ecc., che questi uomini rifiutano, concerne una condizione molto più piacevole di quella che essi già sperimentano abitualmente, una condizione che però alcuni hanno già sperimentato e che purtuttavia essi non desiderano ma non per ignoranza della sua natura.

Il transumanista può ribattere che il piacere-felicità transumano sarà desiderato da tutti perché sarà maggiore di quello fin qui mai sperimentato da nessun essere umano.

## 8. FELICITÀ/INFELICITÀ/CONTENTEZZA E PIACERE<sup>57</sup>

Pertanto, proviamo a riflettere più a fondo sulla felicità.

La felicità è una condizione interiore di gaudio, di intima esultanza, di gioia e l'uomo odierno la sperimenta di rado e per breve tempo; però ci sono alcuni di noi che riescono più *durevolmente* e stabilmente a sperimentare un sentimento di contentezza.

La felicità, però, va distinta dal piacere corporeo, che è invece una sensazione corporea di gratificazione, che noi esperiamo quando una qualche esigenza corporeo-vitale viene soddisfatta.

Che il piacere sia diverso dalla felicità lo si può comprendere anche solo mostrando che l'uno può esistere senza l'altra: per es., possiamo sentirci interiormente *infelici mentre proviamo piacere sensoriale* perché gustiamo un buon piatto, perché facciamo una nuotata tonificante, perché stiamo esercitando un rapporto sessuale, ecc.

Inoltre, per converso, ci può essere la contentezza, e persino alcuni momenti di gioia, anche in condizioni di dolore, come vedremo al § 9.

Per comprendere un po' più a fondo la felicità (o almeno la contentezza), consideriamo il suo contrario: l'infelicità. Essa è una condizione interiore di grande tristezza, afflizione, sofferenza, connesse specialmente al proprio trovarsi in una condizione di solitudine durevole: una persona continuamente (non temporaneamente) sola è tremendamente infelice.

Certo, è vero che abbiamo bisogno di alcuni momenti (o anche periodi di una certa lunghezza) in cui stare da soli, presso noi stessi, ma una persona che non intrattiene relazioni significative con nessuno è terribilmente infelice.

È vero che ci sono persone che vivono da sole in pace con se stesse, ma la loro condizione non è realmente di felicità, bensì solo di assenza del negativo, di

<sup>57</sup> Di seguito attingiamo da G. Samek Lodovici, *Considerazioni teoretiche preliminari ad una paideia della virtù*, in «Rivista di scienze dell'educazione», anno XLIX (2011), 3, pp. 372-389.

equilibrio, di assenza di turbamento (simile all'atarassia a cui anelavano gli stoici antichi), di eliminazione delle possibili ferite e vulnerazioni che derivano dal rapporto intersoggettivo, ma non di gioia<sup>58</sup>. Infatti, non si può essere felici da soli<sup>59</sup>, perché l'uomo è un essere sociale<sup>60</sup>.

## 9. IL RUOLO DELL'AMORE

Visto che l'uomo è un essere sociale, per essere felici abbiamo bisogno di sentirci amati; ma ciò non basta per estinguere la solitudine. Per eliminare la solitudine non basta nemmeno vivere in mezzo agli altri, perché possiamo sentirci soli anche in mezzo ad una folla o nel corso di una adunata oceanica se le nostre relazioni interpersonali sono superficiali e meramente esteriori. Per estinguere la solitudine abbiamo bisogno di accedere alla comunione con gli altri, di partecipare a loro la nostra vita e di partecipare alla loro vita.

Ora, tale comunione è resa possibile dall'amore<sup>61</sup>, che è<sup>62</sup> sia una forza estatica, che cioè ci fa ek-stare, fuoriuscire da noi stessi, che ci proietta verso gli altri, che ci fa dislocare il nostro baricentro vitale presso coloro che amiamo e ci fa essere-dimorare presso di loro, sia una forza unitiva, che cioè realizza l'immedesimazione con gli altri, che ci fa entrare in comunione con loro, ci fa vivere la loro vita, ci fa esperire le stesse gioie e gli stessi dolori.

Insomma, se l'infelicità umana è correlata alla solitudine, la felicità, che è l'inverso dell'infelicità, deve essere correlata con l'opposto della solitudine, pertanto con una condizione di comunione interpersonale, che è possibile instaurare, consolidare e approfondire mediante l'amore. Siamo dunque all'antitesi rispetto all'ipotesi transumanista (cfr. § 4) dell'irrilevanza degli altri per la felicità

Beninteso, questa fuoriuscita dal sé è possibile solo con l'amore di benevolenza, che è l'amore che vuole e cerca di realizzare il bene dell'altro, come dice già Aristotele<sup>63</sup>; del resto, dire «ti voglio bene» vuol dire «io voglio per te il bene», «voglio la tua felicità», non *principalmente* la mia.

Solo l'amore di benevolenza è veramente estatico e centrifugo, mentre l'egocentrismo è centripeto, fa permanere il soggetto in se stesso, produce una prassi di consumo e di utilizzo dell'altro, e rinserra l'uomo nelle anguste mura del sé.

58 A meno che essi siano sì senza rapporti con altri, ma in amicizia profonda con un Altro.

59 Tommaso, *Commento alle Sentenze*, d. 2, q. unica, a. 4.

60 Aristotele, *Politica*, 1253 a 3.

61 Per un'indagine sull'amore cfr. J. Pérez-Soba Diez del Corral, «*Amor es nombre de persona*». *Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, PUL-Mursia, Roma 2001; G. Samek Lodovici, *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 39-88.

62 Cfr. Dionigi l'Areopagita, *I nomi divini*, c. IV, 709 C ss. in Id., *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1981.

63 Aristotele, *Retorica*, 2,4.

Insomma, c'è una connessione tra amore e felicità, di cui è possibile trovare diverse conferme: infatti, tutto ciò che facciamo per amore lo viviamo tanto più gioiosamente quanto più è intenso l'amore che proviamo o, perlomeno, ci risulta meno gravoso. Ad esempio, lavorare tutti i giorni solo per guadagnarsi lo stipendio o solo per mero senso del dovere è molto faticoso e spesso frustrante (a meno che il proprio lavoro sia di per sé particolarmente interessante), mentre lavorare per amore della propria famiglia e dei propri figli<sup>64</sup> può diventare gratificante, come molte persone possono confermare. Gli esempi si potrebbero moltiplicare, per mostrare che l'amore può trasfigurare le nostre azioni e renderle gioiose, o comunque sorgenti di contentezza, fino al punto che esistono (è un fatto) persone di grande fede che riescono a provare serenità, e persino alcuni momenti di felicità, anche quando provano un forte dolore fisico per via di una qualche malattia, perché, per amore, offrono questa loro situazione a Dio perché ne ricavi un bene.

## 10. EGOCENTRISMO E BENI DELUDENTI

Ciò detto, possiamo adesso rilevare che l'uomo può certamente produrre beni di consumo, può migliorare la qualità della sua vita, il suo benessere e il suo comfort, ma questo genere di soddisfazione, a lungo andare, è deludente, dunque non è ciò che possiamo chiamare per davvero felicità. In effetti, nelle società tecnologicamente ed economicamente più avanzate, dove il benessere e lo standard della qualità della vita sono mediamente elevati, dove le esperienze edoniche sono facilmente a portata di mano, ci sono molti segnali di insoddisfazione e infelicità: l'aumento del consumo di antidepressivi<sup>65</sup> e dei casi di patologie psichiche, molte delle quali (lo dicono gli psicologi) sono connesse ad una sorta di rassegnazione e di profonda delusione nei confronti della propria vita; il numero sempre più alto di suicidi<sup>66</sup>. Ciò vuol dire che la felicità più profonda non coincide con la mera soddisfazione sensibile e col benessere.

Inoltre, si può rilevare un *dato di fatto* nell'esperienza umana: *a lungo andare*, progressivamente, una prassi egoistica ed edonistica, focalizzata sul solo conseguimento di piaceri sensibili, provoca una diminuzione dello stesso piacere sensibile: produce un godimento sempre minore ed un desiderio sempre più

64 E per amore di Dio per chi ha un senso soprannaturale che lo anima.

65 Consumo, che ad es. in Italia, è cresciuto del 32% dal 2006 al 2016. Cfr., per es., [www.truenumbers.it/consumo-antidepressivi/](http://www.truenumbers.it/consumo-antidepressivi/), <http://www.osservatoriosullasalute.it/osservasalute/rapporto-osservasalute-2017>, file *Salute mentale*, p. 258 e <https://oggi-scienza.it/2018/05/15/italiani-antidepressivi-antipsicotici-dati/>.

66 Nel mondo si verifica un suicidio ogni 40 secondi circa, per un totale di circa 800.000 all'anno: sono dati dell'Oms che riferisce la situazione fino al 2012 e rileva che dal 1950 al 2012 la percentuale dei suicidi è cresciuta del 60%. Cfr. <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs398/en>.

crescente, producendo una situazione che a volte sfocia nella frustrazione e nella patologia<sup>67</sup>.

Infatti, abbiamo già detto che l'uomo che intrattiene relazioni interpersonali superficiali, fragili e precarie non riesce a rimuovere la solitudine ontologico-esistenziale che caratterizza la sua natura che è costitutivamente socievole; perciò, piuttosto, egli deve arricchire il proprio mondo interiore partecipandolo intersoggettivamente ed attingendo alla comunione interpersonale con altri. Ma a quest'ultima accede solo l'amore di benevolenza, che estaticamente proietta il soggetto verso coloro che ama, producendo l'immedesimazione con l'altro, fino a fargli provare le stesse gioie e gli stessi dolori. Insomma, l'infelicità scaturisce dalla solitudine e l'egoismo non rimuove quest'ultima, non consente di raggiungere la comunione intersoggettiva, poiché produce una fuoriuscita dall'io incompleta e provvisoria, e il dinamismo del soggetto è centripeto, di consumo e non di comunione, e lo rinserra nelle anguste mura del sé. Se questo è vero, allora, la condotta egoista di chi, utilizzando gli altri, cerca di conseguire principalmente la propria felicità si preclude proprio quest'ultima. Un tale soggetto non è in grado di coltivare ed esercitare l'amore di benevolenza, cioè nella relazione intersoggettiva non cerca il bene dell'altro per amore dell'altro, bensì solo in quanto è propizio alla propria felicità. Così facendo, strumentalizzando gli altri per conseguire la propria felicità, si preclude la comunione interpersonale, che è foriera di felicità profonda. Infatti, se quanto abbiamo detto è vero, se la felicità, o almeno la contentezza durevole, sono la risonanza soggettiva dell'amore che raggiunge la comunione interpersonale, chi agisce principalmente in modo utilitaristico nei confronti degli altri se le preclude, poiché soltanto l'amore di benevolenza è estatico e unitivo. Al contrario, una prassi egocentrica ed egoistica è una prassi intersoggettiva di consumo dell'altro, e non di comunione. Pertanto, tale prassi può essere, nell'immediato, sorgente di piacere sensibile, dato che realizza l'appagamento di una tendenza della natura sensibile dell'uomo, ma non di una letizia duratura e profonda, poiché quest'ultima dipende dall'assecondamento della natura umana nella sua interezza, come natura costitutivamente socievole.

## 11. FELICITÀ ED EMOZIONALISMO<sup>68</sup>

Come abbiamo anticipato, per diversi transumanisti la felicità sarà una condizione di estrema stimolazione emozionale, anche con sostanze chimiche e stupefacenti.

Ora, già oggi, l'uomo contemporaneo cerca spesso, quando non ininterrottamente e spasmodicamente, le "emozioni-shock", potenti ed intense, ha bisogno di essere scosso, sbalordito da impressioni inedite e potenti, appunto stupefacenti, «Ha

<sup>67</sup> Come ha già mostrato, per es., V. Frankl, *Teoria e terapia delle nevrosi*, tr. it. Morcelliana, Brescia 1962.

<sup>68</sup> Per una disamina estesa dell'emozionalismo cfr. G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2010.

bisogno di essere scosso da commozioni, stordito da attività isteriformi, sbalordito da impressioni inedite e potenti»<sup>69</sup>. E «occorrono stimoli sempre più forti perché si abbia il senso di esser vivi»<sup>70</sup>. La droga, la violenza, l'orrore, persino la sfida alla morte (praticata da alcuni adolescenti), diventano talvolta gli unici stimolanti che, in dosi sempre più potenti, riescono ancora a far sì che i soggetti contemporanei si sentano vivi.

Ma, non di rado, nella vita del soggetto che ha esperito reiteratamente molte emozioni-shock subentra il sentimento della noia.

In particolare, chi cerca *spasmodicamente* emozioni connesse col piacere sensoriale scivola sul piano inclinato dell'assuefazione, perché l'incremento dell'intensità del piacere sensibile non può procedere oltre un certo punto, superato il quale l'uomo, per così dire, 'si fulmina' come il filamento di una lampadina attraversato da una corrente la cui tensione è troppo elevata.

Ora, l'emozione gradevole comporta un piacere che, come Faust, vorrebbe poter dire: «attimo fermati, sei pur bello», e, come dice Nietzsche, «ogni piacere vuole eternità, vuole profonda, profonda eternità»<sup>71</sup>. Così, una vita solo emozionale è comparabile ad un'esistenza sulle montagne russe: al picco emotivo subentra una fase "down" di depressione, dalla quale si cerca immediatamente di tornare in cima, sennonché, un po' alla volta, il precedente combustibile emozionale finisce per non bastare più e bisogna cercarne un altro, bisogna cercare degli stimolanti sempre più potenti; ma, come detto, arrivati ad un certo punto, nessuno stimolante è più sufficiente.

Perciò, una vita concentrata *solo* (e non *anche*: sarebbe ben diverso) sulla dimensione emozionale<sup>72</sup> porta progressivamente ad un'intensificazione del desiderio e ad una frustrante diminuzione del suo appagamento, nonostante il soggetto consegua i beni che desidera: un po' come bere acqua salata, che non disseta, anzi intensifica la sete. Infatti, come abbiamo detto, la contentezza/felicità umana è il riverbero interiore di una prassi di vita innervata dall'amore che realizza la comunione interpersonale, dunque me la precludo se vivo solo consumando cose e persone come combustibile emozionale, perché la mia prassi intersoggettiva è assimilativa, e non di comunione.

Così, come dice Kierkegaard, «la porta della felicità si apre verso l'esterno»<sup>73</sup>, cioè amando gli altri. Lo stesso concetto si trova in diversi altri autori, come vedremo.

## 12. PERFEZIONE O DEGRADAZIONE?

69 M. Lacroix, *Le culte de l'émotion*, Flammarion, Paris 2001, tr. it. *Il culto delle emozioni*, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 11.

70 I. Illich, *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, tr. it. Mondadori, Milano 1977, p. 166.

71 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, tr. it. Adelphi, Milano 1968, vol. VI, tomo I, p. 278.

72 Ho focalizzato diverse funzioni positive e preziose delle emozioni in G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene*, specialmente pp. 49-57.

73 S. Kierkegaard, *Aut-Aut*, in *Opere*, tr. it. Sansoni, Firenze 1972, p. 10.

Ora, anche se in futuro divenisse possibile conseguire l'immortalità transumana e anche se sarà possibile realizzare una stimolazione cerebrale/mentale non solo ininterrotta ma anche in grado di evitare l'assuefazione, una simile condizione di interminabile stimolazione cerebrale o anche solo mentale sarà davvero una condizione di liberazione e perfezione? O sarà piuttosto una condizione di degradazione e avvilitamento?

Già l'uomo di oggi (come del resto è sempre avvenuto), se asseconda *sempre* o quasi tutte le sue pulsioni, se si fa reiteratamente invadere dalle intense emozioni-shock e le cerca continuamente, finisce, non subito bensì a lungo andare, per diventarne sottomesso, finisce per mutilare la propria libertà.

Similmente, la condizione transumana sarà una condizione non già di libertà, bensì di schiavitù, da schiavi di farmaci, di sostanze chimiche, di droghe, o da schiavi di stimolazioni mentali ininterrotte: «non l'esaltazione della libertà come autodeterminazione individuale, ma al contrario una modalità farmacologica e tecnologica che esercita una coercizione sulla volontà umana»<sup>74</sup>.

Lo riconosce Pearce, che in merito alla critica di chi dice che «Pharmacological hedonism would turn us all into junkies. [...] We would lose all personal freedom», ammette che «This condition might seem almost definitive of addiction. Yet on a utilitarian metric [...], if such marvellous states are reliably and universally accessible, then seeking to achieve and maximize them is straightforwardly the right course to take»<sup>75</sup>.

Ora, questa replica di Pearce su basi utilitariste richiederebbe di proseguire la critica che stiamo svolgendo nel presente paragrafo contestando la concezione etico-agatologica utilitarista, che fa coincidere il bene morale col piacere o con la soddisfazione delle preferenze-desideri (fermo restando che a volte il bene coincide proprio con un'azione piacevole: non bisogna cadere nell'ascetismo), ma una simile disamina non è qui possibile svolgerla<sup>76</sup>.

Sulla scorta di una simile critica, che contesti l'identificazione necessaria tra bene morale e piacere, si può notare che la prospettiva di esseri umani «schiavi di farmaci ormai irrinunciabili – come scrive Allegra – non può essere abbracciata quale ideale dell'umanità prossima ventura. Essi rassomiglierebbero molto di più all'ultimo uomo che al superuomo, per usare un lessico nietzscheano»<sup>77</sup>. In effetti, Nietzsche si scaglia contro l'edonismo e l'utilitarismo, «che misurano il valore delle cose secondo il *piacere* e il *dolore*», si scaglia (talvolta cadendo in un estremo opposto) contro il loro obiettivo di eliminare con la scienza ogni sofferenza, perché queste concezioni non colgono la fecondità della sofferenza: «Voi volete [...] *eliminare la sofferenza*; e noi

<sup>74</sup> Palazzani, *Il potenziamento umano*, p. 45.

<sup>75</sup> Pearce, *The Hedonistic Imperative*, § 4.10

<sup>76</sup> Perciò cfr. G. Samek Lodovici, *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano 2004, Id., *Persona e identità nell'utilitarismo (coerente)*.

<sup>77</sup> Allegra, *Visioni transumane*, p. 36.



[che cosa vogliamo]? – sembra proprio che si preferisca averla, questa sofferenza [...]. La disciplina formativa del dolore, del grande dolore – non sapete voi che soltanto questa disciplina ha creato fino ad oggi ogni eccellenza umana? [...]. Nell'uomo *creatura* e *creatore* sono congiunti: nell'uomo c'è materia, frammento, sovrabbondanza, creta, melma, assurdo caos; ma nell'uomo c'è anche il creatore, il plasmatore»; insomma «La profonda sofferenza rende nobili»<sup>78</sup>. Ancora: «Un'anima piena e potente non solo supera dolorose e persino terribili perdite, privazioni, spoliamenti e derisioni, ma anche esce da tali infami cose con maggior pienezza e potenza»<sup>79</sup>.

In più, in aggiunta all'assoggettamento alle sostanze droganti, il transumanesimo alimenta forme di dipendenza da nuovi livelli di attesa-apprezzamento sociale circa le prestazioni di una persona, ecc.: «quale spazio per l'autonomia è pensabile laddove il potenziamento è presentato», come sempre più spesso accade, «come il futuro luminoso a cui non ci si deve sottrarre?»<sup>80</sup>. Di più, la concorrenza posizionale e la sempre più necessaria rincorsa al raggiungimento delle prestazioni altrui per non essere rei e perdenti, rende il potenziamento indirettamente obbligato, quale unica strada possibile per non essere esclusi e perdenti, per non essere al di sotto degli standard correnti a scuola, in università, nel mondo del lavoro, dello sport, e nella società in generale.

Tutto ciò, tra l'altro, contraddice l'obiettivo di alcuni transumanisti<sup>81</sup> di conferire all'uomo l'autonomia-libertà, la quale include (anche) l'autopossesso, come già dicevano Socrate, Platone e Aristotele.

Ancora, la logica del potenziamento transumanista comporta<sup>82</sup> un'ipertrofia della responsabilità<sup>83</sup>: «genitori che impiantano embrioni o non abortiscono feti malati o [anche] sani ma senza le caratteristiche qualitativamente preferite nella società<sup>84</sup>; genitori che non propongono ai loro figli stimolanti delle capacità intellettuali; allenatori che non suggeriscono agli sportivi di usare sostanze dopanti [...] potrebbero sentirsi colpevoli», dato che non usare i potenzianti «può divenire una forma di negligenza», dei genitori verso i figli, degli allenatori verso gli atleti, delle persone

78 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, tr. it. Adelphi, Milano 1968, pp. 133-134, 194.

79 F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, tr. it. Adelphi, Milano 1975, vol. VIII, tomo I, 7 [39], p. 293.

80 Cfr. Pessina, *L'io insoddisfatto*, pp. 144-150.

81 Non dei transumanisti esplicitamente e coerentemente utilitaristi, a cui preme (appunto coerentemente) solo la massimizzazione del piacere.

82 Cfr. già M. Sandel, *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Harvard University Press, Oxford 2007, tr. it. *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 90-91.

83 Che già si riscontra nell'utilitarismo e nel consequenzialismo, cfr. Samek Lodovici, *L'utilità del bene*, pp. 176-186 e R. Spaemann, *Wer hat wofür Verantwortung? Zum Streit um deontologische oder teleologische Ethik*, «Herder Korrespondenz», 36 (1982), tr. it. *Etica teleologica o etica deontologica? Un dibattito al centro della teologia morale odierna*, Cris, Roma 1983, pp. 10-11.

84 Vari autori transumanisti approvano in effetti l'eugenetica, magari non di Stato (se non in casi estremi), ma affidata ai genitori, finanziati al riguardo dallo Stato stesso, cfr. per es. Bostrom, *The Transhumanist FAQ*, pp. 21-22.

verso se stesse, col risultato che la logica transumanista del potenziamento «restringe la libertà, annullando il diritto al non potenziamento»<sup>85</sup>, per non rimanere degli uomini inferiori<sup>86</sup>.

### 13. LA FELICITÀ VERAMENTE PERFETTA

Fin qui abbiamo visto che l'uomo che agisce per amore vive più momenti felici ed è durevolmente più contento; ma adesso va altresì detto che anche tale uomo non è mai pienamente e definitivamente felice. Cerchiamo allora di comprenderne il motivo. Si tratta di riflettere sul sentimento della delusione, che può suggerire quale sia il buon «tra[n]sumanar»<sup>87</sup>. L'uomo, precisamente, può sperimentare due tipi di delusione. C'è la delusione per uno scopo mancato: volevo un buon lavoro e non l'ho avuto, volevo fare un viaggio e non l'ho fatto, volevo possedere una bella casa e non l'ho posseduta, volevo essere amato e non sono stato amato, ecc., e perciò sono insoddisfatto. Ma c'è anche la delusione per uno scopo conseguito, la delusione, cioè, che proviamo perché il conseguimento di un certo scopo non ci soddisfa come ci eravamo aspettati: volevo un buon lavoro e l'ho avuto, volevo fare un viaggio e l'ho fatto, volevo una bella casa e la possiedo, volevo essere amato e sono amato, ecc., eppure, ogni volta, contrariamente alle mie aspettative, pur avendo investito moltissime energie per raggiungere questo scopo, non sono appagato. Questo secondo tipo di delusione ha una natura rivelativa, perché consente di comprendere quale sia l'oggetto del desiderio umano. Come nota Tommaso d'Aquino, quando raggiungiamo i nostri obiettivi non li apprezziamo più come prima e desideriamo altre cose, cioè il desiderio non viene pienamente appagato da essi<sup>88</sup>. Per tutti questi oggetti vale l'«esperienza del disinganno»<sup>89</sup>, cioè «la delusione non del successo mancato, bensì del successo conseguito»<sup>90</sup>, vale a dire la frustrazione che accompagna il raggiungimento di un fine a cui anelavamo come se fosse il fine ultimo, ma che si rivela non definitivo. Tali scopi ci fanno sperimentare «quel sentimento che si insinua in noi quando abbiamo ottenuto qualcosa che volevamo e che ci suggerisce che ciò che volevamo *veramente* non lo abbiamo raggiunto»<sup>91</sup>. Perciò, dopo aver sperimentato questa seconda forma di delusione, a posteriori relativizziamo un fine che, per un certo tempo, ci era parso senza rivali.

85 Palazzani, *Il potenziamento umano*, pp. 47-48. Cfr. già L. Kass, *Ageless Bodies, Happy Souls. Biotechnology and the Pursuit of Perfection*, «The New Atlantis», 1 (2003), pp. 9-28, tr. it. *Corpi senza età, anime felici. La biotecnologia e la ricerca della perfezione*, in Aguti (a cura di), *La vita in questione*, p. 202.

86 A conferma della presenza di esseri umani inferiori nella società transumanista, cfr. N. Bostrom – J. Savulescu, *Human Enhancement Ethics: The State of Debate*, Introduction, in Id., *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 11, 15-16.

87 Dante, *Paradiso*, I, 66-69.

88 Tommaso, *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 1.

89 J. Lotz, *Transzendente Erfahrung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1978, tr. it. *Esperienza trascendentale*, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 229-234.

90 E. Samek Lodovici, *La felicità e la crisi della cultura radical-illuminista*, Atti del Seminario Internazionale di Studi di Montebelluna a cura di G. Petrobelli e C. Rossitto, Libreria Editrice Gregoriana, Padova 1980, p. 37.

91 Spaemann, *Felicità e benevolenza*, p. 28. Su questo tema si veda anche M. Blondel, *L'azione: saggio di una critica della vita e di una scienza della pratica*, tr. it. San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.

I vari beni che conseguiamo producono una certa assuefazione. Bostrom ne è consapevole e a questo riguardo scrive: «There may be considerable truth to the folk wisdom that an expensive new car [per esempio] does not make you happier (or rather, it makes you happier, but only temporarily). In some ways, human minds and brains are just not designed to be happy»; ma Bostrom aggiunge: «Fortunately, there are several potential viewpoints from which to go about addressing this challenge».

«Our intelligence enables us to desire new things, such as art, science, and mathematics. If at any point in your indefinitely long life you become bored with the greatly improved world, it may only indicate that the time has come to bump up your intelligence another increment. If the human brain has a “set point” of happiness to which it returns, maybe this is a design flaw and should be fixed – one of those things that we will end up defining as human, but not humane. [...] But if we’re doing new things, learning, growing more intelligent, and we still aren’t happy, for no better reason than that our cognitive architecture is badly designed, then perhaps it is time to redesign it. Present clinical mood-drugs are crude, but nonetheless they can sometimes restore interest and enthusiasm for life – sometimes tiredness and despair has no interesting reason behind it and is simply an imbalance of brain chemistry. Only by compartmentalizing our thinking to a high degree can we imagine a world where there is mature molecular nanotechnology and superhuman artificial intelligence, but the means are still lacking to control the brain circuitry of boredom. Fundamentally, there is no reason why pleasure, excitement, profound well-being and simple joy at being alive could not become the natural, default state of mind for all who desire it»<sup>92</sup>.

Col che, però, Bostrom cade nell’aporia del “cattivo infinito” (per dirla alla Hegel). Infatti, quando esperiamo la delusione che ci provoca ogni bene finito, possiamo piuttosto avere come un’epifania del vero bene totale. Quando facciamo l’esperienza della delusione, possiamo comprendere che questa, «ben lungi dallo spingerci alla tristezza per l’insaziabilità dell’uomo, va tuttavia vista [...] ottimisticamente, come l’indizio che è un’altra la felicità che è conforme al livello spirituale degli esseri umani»<sup>93</sup>. È allora che possiamo avvederci che la successione delle delusioni e dei disinganni non è originata dalla natura particolare di questo o di quel bene finito (quasi che basti cambiarlo per essere totalmente felici), ma dall’aver trascurato la *parzialità comune ad ogni bene finito*. Insomma, dal cuore dell’uomo sgorga un desiderio radicale e profondo che non è il desiderio di qualsivoglia bene finito, bensì il desiderio di una relazione-comunione con l’Infinito Bene-Persona.

Così, questo secondo tipo di delusione mostra che l’uomo è perennemente insoddisfatto non perché ha conseguito questo o quel bene invece che un altro, non per la particolare natura di questo o quel bene che ha conseguito, bensì per via della natura finita di tutti questi beni, la quale è incapace di appagare il desiderio umano. Quest’ultimo, dunque, è un *desiderio di relazione con una Persona Infinita*, una sete che nient’altro può soddisfare. L’esperienza della delusione dello scopo conseguito ci può insomma far comprendere che solo una totale, non faticosa, ininterrotta-continua e immortale relazione di comunione con una Persona Infinita, può soddisfare l’anelito del nostro desiderio; non una comunione parziale, talvolta

<sup>92</sup> Bostrom, *The Transhumanist FAQ*, pp. 52-53.

<sup>93</sup> Samek Lodovici, *La felicità e la crisi della cultura radical-illuminista*, p. 38.

faticosa e comunque discontinua come quella che l'*homo religiosus* coltiva durante la vita biologica. Ora, nella comunione escatologica con la Persona Infinita coesistono anche i nostri amori umani (è la *communio sanctorum*), anelata, per esempio anche da Pearce: «Love will take on new aspects and incarnations too. For instance, we will be able, not just to love everyone, but to be perpetually *in love with everyone*»<sup>94</sup>.

Nella comunione escatologica si esperisce una felicità inaccessibile alle tecnoscienze, alle sostanze psicotrope, ecc., si accede ad una felicità intensiva *qualitativamente* diversa da quella che l'uomo, che non sarà mai onnipotente, può produrre con le sue sole forze, si accede alla *felicità che solo un'Onnipotenza* (non le sostanze psicotrope o altro) *può donare*, elevando l'uomo (in qualche modo) a partecipare alla vita intradivina<sup>95</sup>. Come dice Allegra, «l'immortalità meramente sommativa e la felicità derivata dalla massimizzazione utilitaristica» è una «cattiva infinità», invece che un «godimento *intensive* ovvero qualitativamente connotato dell'Infinito»<sup>96</sup>.

#### 14. LA SALVEZZA CHE VIENE DALL'A/AMORE

Insomma, il transumanesimo esprime un'esigenza di salvezza (dal corpo, dalla malattia, dalla sofferenza, dalla morte, ecc.) da realizzare tecnoscientificamente.

Tuttavia, il progresso tecnico offre sì «nuove possibilità per il bene» (come «apre anche possibilità abissali di male – possibilità che prima non esistevano», per esempio le bombe nucleari: abbiamo già sopra menzionato al § 6 la possibilità di un esito tecnologico catastrofico), ma «Non è la scienza che redime l'uomo. L'uomo viene redento mediante l'amore». Lo si rileva «già nell'ambito puramente intramondano. Quando uno nella sua vita fa l'esperienza di un grande amore, quello è un momento di 'redenzione' che dà un senso nuovo alla sua vita». Ma, presto o tardi, l'uomo che pur vive l'esperienza dell'amore corrisposto «si renderà anche conto che l'amore [umano, dunque finito] a lui donato non risolve, da solo [nemmeno se potenziato come diversi transumanisti ritengono sarà possibile fare], il problema della sua vita», della sua sofferenza, della sua finitezza, ecc.: non gli conferisce una gioia totale e interminabile. Piuttosto, «L'essere umano ha bisogno dell'Amore incondizionato. [...] Se esiste questo Amore<sup>97</sup> assoluto [...], allora – soltanto allora – l'uomo è 'redento', qualunque cosa gli accada»<sup>98</sup>. «La vita nel senso vero [e in pienezza totale] non la si ha in sé da soli [...]: essa è una relazione. E la vita nella sua

94 Pearce, *The Hedonistic Imperative*, § 1.8.

95 Sulle differenze tra il trasumanar dantesco e il transumanar transumanista cfr. M. Faggioni, *Transumanesimo. Volare oltre la natura*, in A. Chendi – J. Mimeault – S. Zamboni (a cura di), *Nella luce del Figlio*, Dehoniane, Bologna 2011, pp. 514-515.

96 Allegra, *Visioni transumane*, pp. 96-97.

97 La «A» maiuscola è stata dai noi sostituita alla «a» minuscola del testo.

98 Benedetto XVI, *Spe salvi*, 26.

totalità è relazione con Colui che è la sorgente della vita»<sup>99</sup>, colui che è Vita sussistente<sup>100</sup>.

## 15. UN CORPO GLORIOSO, RISANATO E TRASFIGURATO

In più, mentre il transumanesimo, come detto, per voce di diversi suoi esponenti aborre il corpo e vuole sbarazzarsene nella condizione transumana, dal canto suo il cristianesimo è ben consapevole della fragilità del soma, della sua vulnerabilità, ecc., ma rispetto al transumanesimo prefigura una condizione umana ultraterrena finale migliore, quella dopo la resurrezione del corpo, in cui il corpo umano non sarà rimosso, e tuttavia sarà totalmente risanato dalla fragilità, dalla malattia, ecc.<sup>101</sup>, cioè sarà trasfigurato e reso glorioso (anche qui come solo un'Onnipotenza può fare) e potrà partecipare anch'esso della totalità della felicità: «Così sarà [...] la risurrezione dei morti; il corpo corruttibile [...] risuscita incorruttibile, [...] risuscita glorioso; [...] risuscita pieno di forza [...] e risuscita corpo spirituale»<sup>102</sup>.

Il cristianesimo annuncia «il dono inaudito della *resurrezione della carne*, cioè del “corpo spirituale [...]”. Qui il desiderio sembra trovare l'adempimento “impossibile” del suo voto: il raggiungimento di una condizione plastica, in cui ogni determinatezza spazio-temporale, psichica, noetica e morale, lungi dall'essere smentita o dismessa, è perfettamente assunta nella libertà dello spirito».

E «l'esaudimento del desiderio trascendentale “naturale”, rivolto strutturalmente al dono di quella condizione inedita e inaudita in cui il primato dello “spirituale” avvolge e trasforma la natura “carnale”, poggia su una potenza che sfugge totalmente all'iniziativa del soggetto o dei soggetti desideranti, [una Potenza] alla quale essi possono solo ragionevolmente ma completamente affidarsi»<sup>103</sup>.

Insomma, il transumanesimo esprime con radicalità il desiderio umano di andare oltre le proprie possibilità: a differenza dell'uomo, quando l'animale soddisfa i propri bisogni non sperimenta la delusione dell'obiettivo conseguito: dunque, l'uomo non è un animale specializzato, semplicemente dotato di una gamma più complessa di bisogni, bensì è proteso oltre la soddisfazione puntuale dei propri bisogni. È infatti la natura stessa dell'uomo, e non il mancato soddisfacimento di qualche preferenza puntuale, l'origine ultima della delusione per l'obiettivo conseguito. E l'oggetto del suo desiderio non è rinvenibile in nessuna esperienza finita.

Il transumanesimo esprime un desiderio di felicità e un anelito soteriologico<sup>104</sup> che erompono dal profondo dell'uomo, dalla sua natura<sup>105</sup>. Solo che non coglie il vero

99 *Ibi*, 27.

100 Per alcuni aspetti di confronto tra l'escatologia transumanista e la teologia cristiana cfr. Tosolini, *L'uomo oltre l'uomo*, pp. 30, 39-40, 48, 60-61, 94-95.

101 Cosa che agli interlocutori ateniesi di Paolo di Tarso sembrava impossibile, cfr. *Atti* 17, 32.

102 I *Cor*, 15, 42-44.

103 F. Botturi, *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*, Vita e Pensiero, Milano 2009, p. 120.

104 Allegra, *Visioni transumane*, p. 131.

Cor-relato di questo desiderio e sceglie un sentiero inadeguato per soddisfarlo. Per dirla con Agostino: «Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te»<sup>106</sup>.

105 Come nota Allegra, *Visioni transumane*, per esempio, pp. 47-49, 63, 128, quei transumanisti che intendono sbarazzarsi della natura umana, in realtà agiscono in continuità ad essa.

106 Agostino, *Confessioni*, I, 1. D'altra parte, la *beatitudo* non è lo spegnimento (e perciò l'annullamento) della natura dinamica dell'uomo perché nella beatitudine è sì compresa la *delectatio*, e quest'ultima è sì *quietatio appetitus*, tuttavia essa non consiste in una cessazione dell'attività umana, perché è sì un riposo nel fine, ma è un «riposo non inerte quanto attivo» (L. Massara, *La delectatio dans la psychologie de saint Thomas d'Aquin*, «Archives de Philosophie» [1969], p. 647): è riposo perché non va più in cerca del fine, ma attivo perché è fruizione del fine stesso (Tommaso, *Summa Theologiae*, I-II, q. 31, a. 1, ad 2). Cfr. anche il tema della *insatiabilis satietas* presente nella *beatitudo* accennato da Agostino, *Confessioni*, 2, 10, 18.