

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II



DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI SCUOLA DI DOTTORATO IN SCIENZE FILOSOFICHE INTERPOLO IN BIOETICA

Dottorato di ricerca in Bioetica
Indirizzo Filosofico
XXVII Ciclo

Homo artificialis: dagli umanesimi della purezza ai neoumanesimi
dell'ibridazione

Candidato: Ciro Incoronato

Tutor: Prof. Gianluca Giannini

Coordinatore: Prof.ssa Emilia D'Antuono

A.A. 2014-2015

***Ai miei genitori, che hanno sempre
sostenuto le mie scelte.
Alle mie sorelle, che da più di trent'anni
sono presenze costanti al mio fianco.
A Francesca, che ha illuminato
la mia esistenza.***

INDICE

Ringraziamenti.....	5
Introduzione.....	6
Capitolo primo	
Postumanesimo e dintorni.....	12
1.1 La “scimmia nuda” e il cyborg.....	13
1.2 Lineamenti fondamentali per una genealogia filosofica del postumanesimo.....	28
1.2.1 Le origini: Ihab Habib Hassan e la “Posthumanist Culture”.....	29
1.2.2 Posthuman-Transhuman.....	42
1.2.3 Breve intermezzo teologico: Teilhard de Chardin e l'uomo a venire.....	60
1.2.4 Critical Posthumanism.....	67
Capitolo secondo	
Umanesimi e postumanesimi a confronto.....	92
2.1 Pensiero posthuman e Weltanschauung umanista.....	93
2.1.1 Uomini, animali e piante nel mondo greco-ellenistico.....	96
2.1.2 Il cambio di paradigma della tradizione cristiana come preparazione della rivoluzione cartesiana.....	123
2.2 L'eredità metafisica delle filosofie postumaniste.....	146

Capitolo terzo

Quale futuro per la bioetica?.....	164
3.1 Postumanesimo e modelli bioetici: tra critica della modernità e filosofia della tecnica.....	165
3.2 Nuove albe, nuovi tramonti.....	190
Bibliografia.....	197
Siti internet consultati.....	204

RINGRAZIAMENTI

È doveroso, ma soprattutto un piacere, ringraziare quanti a vario titolo hanno positivamente influito sulla stesura del presente lavoro. Desidero, pertanto, esprimere la mia gratitudine al Prof. Giuseppe Lissa, che mi ha sempre stimolato, accompagnandomi, da vero Maestro, nei sentieri labirintici di *Philosophia*. Ringrazio il mio tutor, il Prof. Gianluca Giannini, che, da amico prima che da filosofo morale, mi ha iniziato alla *Zukunftsphilologie*, consentendomi in tal modo di non perdere mai di vista il mio problema filosofico. Non posso, inoltre, non essere riconoscente nei confronti del Prof. Paolo Amodio per la pazienza con cui mi ha fornito utili suggerimenti.

Desidero ringraziare anche il Prof. Allen Buchanan del *Department of Philosophy* della Duke University per la disponibilità dimostratami durante i sei mesi trascorsi negli Stati Uniti per approfondire alcune tematiche legate al mio percorso di studi. A tale riguardo, ringrazio anche quanti hanno reso piacevole il mio soggiorno in North Carolina: i ragazzi e le ragazze del “Marxist Reading Group” della Duke University, i Dott. Mimmo Cangiano, Fiammetta di Lorenzo, Achille Castaldo, Erasmo Castellani, Bennett Carpenter, Giuseppe Prigiotti e tanti altri. Ringrazio il mio vecchio compagno di tante discussioni universitarie, il Dott. Dario Melillo. Un ringraziamento particolare alla dott.ssa Francesca Chiacchio per la sua competenza e professionalità, alle amiche Aurora e Miriam. E, *last but not least*, ringrazio i miei vecchi compagni di liceo, con i quali negli anni si è creato un rapporto fraterno: Salvatore, Francesco, Domenico, Nunzio, Gigi, Matteo, Michele.

INTRODUZIONE

*Transumanar significar per verba
non si potria; però l'esempio basti
a cui esperienza grazia serba.*
(Dante, *La Divina Commedia*, Paradiso, Canto I)

Il disorientamento è stato, senza ombra di dubbio, la cifra etico-ontologica del XX secolo, caratterizzato, come è noto, da eventi terribili, tanto che lo si può ricordare come

secolo della rivoluzione bolscevica, dello stalinismo e del nazismo. Secolo della «guerra civile europea». Secolo della morte (o della trasfigurazione?) dell'Europa. Secolo del primato americano. Secolo della mondializzazione dell'economia e della tecnica. Secolo infine dell'avvento del policentrismo e della multiculturalità. Ma secolo segnato fundamentalmente dal primato se non dall'assolutezza della politica. Secolo, dunque, dell'umanesimo dei superbi, di un umanesimo disposto, cioè, a identificare esclusivamente l'uomo come potenza. Secolo smarritosi, perciò, fin troppo spesso, sui sentieri interrotti della violenza, delle violenze, generate dai progetti di dominio messi in campo da volontà nazionali, quasi sempre, irrigiditesi nella realizzazione di sistemi di controllo totale sulla vita degli individui, dei gruppi, delle società, delle quali erano espressione. Secolo sedotto da una razionalità intesa unicamente come capacità di

calcolo, capacità di dare, a chi dimostrava e dimostra di saperla adoperare, il successo e il potere. Secolo orientato da una teoria politica alla quale avevano messo mano i più grandi filosofi e i più grandi scienziati sociali da Hegel a Comte, a Marx, a Lenin, a Carl Schmitt. Maestri insuperabili di realismo politico che, in maniere diverse, si erano congedati dalle preoccupazioni etiche o perché ritenevano, quando, comunque, credevano ancora nella giustizia, che, in un'epoca di transizione, esse dovessero essere subordinate alle esigenze razionali della politica, o perché pensavano, convinti che non si dia altro che la potenza e il culto della potenza e del successo conseguito da chi si dimostra capace di esercitarla, che esse fossero di per sé irrilevanti se non derisorie. Ma secolo destinato a sperimentare, nella notte di Auschwitz e di Kolyma, come nell'abisso catastrofico di Hiroshima e Nagasaki, oltre che in tutte le realtà concentrazionarie che dall'inizio alla fine lo hanno attraversato, in un'impressionante disseminazione che non ha ignorato nessun continente, la stretta mortale di un'impresa antiumana, destinata a mettere in crisi l'umanesimo occidentale, investendo con una forza di scuotimento decisiva il suo fondamento¹.

Il cosiddetto "secolo breve", insomma, ha visto emergere, progressivamente e tragicamente, i limiti dell'(anti)umanesimo metafisico, fatto, questo, che ha scatenato una reazione a catena in virtù della quale *anthropos* è venuto a trovarsi in una situazione di totale spaesamento, cui, negli ultimi tempi, ha dato un contributo consistente lo sviluppo incredibile delle scienze e della tecnica.

A seguito delle sempre più rilevanti innovazioni che si sono prodotte (e si stanno ancora producendo) nel campo sterminato delle biotecnologie, la filosofia e la bioetica, difatti, hanno dovuto far fronte a dilemmi morali, a dir poco, incalzanti, che riguardano da vicino, la condizione ontologico-esistenziale dell'essere umano. L'ingegneria genetica e dei tessuti, la robotica, la bio-informatica, la cibernetica, in altre parole, hanno distrutto (e continuano a distruggere), *ab imis fundamentis*, la

¹ G. LISSA, *Premessa a Etica della responsabilità e ontologia della guerra. Percorsi Levinasiani*, Napoli, Guida, 2003, p. 11.

concezione dell'uomo come *programma stazionario metafisico*, che il pensiero occidentale ha costruito nel corso di più di due millenni. Da questo punto di vista, va evidenziato che da diversi decenni, ormai, in particolar modo nel contesto culturale anglo-sassone, si sono affermate nuove piattaforme di umanesimo, che intendono affrontare le sfide tecno-scientifiche del presente e del prossimo futuro e che sono tutte riunite sotto l'etichetta di "pensiero posthuman". Nel presente lavoro, si è tentato di analizzare, da un punto di vista strettamente filosofico, le questioni teoretiche più rilevanti prese in esame da differenti autori, tutti riconducibili alla galassia culturale postumanista. Per entrare più nello specifico e per dare conto di alcune scelte di impostazione, va messo in risalto che il primo capitolo è stato dedicato alla ricostruzione storico-genealogica del postumanesimo, aderendo, in quest'ottica, al principio metodologico, in virtù del quale

la misura della storicità esige che ciascuna situazione sia studiata e compresa nella sua ineducibile individualità, nell'ambito di un ordine che nessuna filosofia può pretendere di conoscere intellettualmente nella sua universale integrità perché esso può essere soltanto il risultato di mobili comunicazioni, spontanee e ragionate, fra entità individue. Per penetrare filosoficamente dentro questo ordine, la logica del concetto puro è vana perché irrimediabilmente prende le mosse dall'assolutezza obiettiva di un pensiero che ammette di poter sussistere prescindendo dalla personalità del pensante. Valida, al contrario, è una logica del concreto che, senza offendere la razionalità del pensiero, rispetti la razionalità del pensante nelle condizioni sue: la conoscenza storica è la matrice di questa logica, il cui massimo problema è ormai negli individuali, non negli universali. In tale orizzonte speculativo, le idee, viste nei fatti in cui agiscono, non sono incontaminate astrazioni perché sono le umane ideazioni foggianti le forme storiche della civiltà, in cui l'essenziale umanità dell'umano faticosamente si esprime esplicitando la propria attività caratterizzante, che è nell'insoddisfazione dell'immediatezza empirica, nella volontà di idealizzare il reale, nel

moto perpetuo di una tensione perfezionante².

In altre parole, si è cercato di porre mano ad un'analisi del pensiero post-human da una prospettiva di *storia delle idee*, partendo dal luogo filosofico, in cui, per la prima volta, si comincia a parlare di *posthumanist culture*, cioè dall'articolo dello scrittore e critico letterario americano, ma egiziano di nascita, Ihab Habib Hassan, intitolato *Prometheus as performer: toward a posthumanist culture? A University masque in five scenes*. Attraverso la disamina accurata di questo testo, si è poi deciso di scandagliare le differenti accezioni assunte dal termine "postumano" in alcuni autori: da Steve Nichols a Robert Pepperell, a Katherine Hayles, Roberto Marchesini, Cary Wolfe, Rosi Braidotti, passando per i principali esponenti dell'eresia, se così la si può definire, transumanista. Nonostante le differenze presenti tra i vari filosofi presi in esame, si è notato che, sia che intendano superare l'umanesimo tradizionale metafisico, basato sull'assunto indiscutibile della *purezza/autarchia* ontologica di *anthropos*, sia che intendano potenziare questa impostazione teoretica, essi sono accomunati dal fatto che intendono la tradizione umanistica come un blocco monolitico, nel quale, da Aristotele a Cartesio, fino ad arrivare all'antropologia filosofica novecentesca, la concezione filosofica dell'uomo sarebbe rimasta quasi del tutto invariata. Ragion per cui la seconda parte della trattazione ha avuto come tema proprio la decostruzione del rapporto tra umanesimo tradizionale, se così lo si può definire, e i differenti postumanesimi. Decostruzione dalla quale è emerso che, in realtà, il *pensiero posthuman* eredita dalla tradizione metafisica la sua struttura teoretica, sicché non fa altro che stressare categorie e concetti che appartengono

2 P. PIOVANI, *Filosofia e storia delle idee*, Bari, Laterza, 1965, pp. 8-9.

a quella stessa tradizione. In particolare, seguendo le indicazioni offerte da Pietro Piovani in *Giusnaturalismo ed etica moderna*, si è tentato di delineare la peculiarità fondamentale della modernità filosofica, tenendo, altresì, presente l'importanza che la rivoluzione scientifica, quella darwiniana (e quella biotecnologica degli ultimi decenni) hanno avuto nel processo di liquidazione di tutte le definizioni fissate di *anthropos*, definizioni che è possibile ravvisare anche nei differenti modelli teorici animanti il dibattito bioetico. Infatti, se è vero, come è vero, che la bioetica è nata in un contesto storico caratterizzato dal timore di future apocalissi determinate dagli incredibili progressi tecno-scientifici, si deve anche sottolineare che essa si presenta come una vera e propria prosecuzione del pensiero metafisico, dal quale eredita la struttura teoretica di fondo. In quest'ottica, si è pensato di evidenziare che, anche se da più parti si celebra la morte della filosofia, nuove prospettive bioetiche potranno affermarsi solo sulla base di un rilancio della filosofia stessa intesa come costruzione di nuovi concetti, che, liberandosi della stretta asfissiante di *Metaphysikà*, siano in grado di pensare al meglio le incredibili trasformazioni che stanno tuttora rivoluzionando il modo in cui l'essere umano è stato da sempre pensato.

***Quid enim turpius philosophia captante clamores?
(Seneca, Epistulae morales ad Lucilium, Liber V, 52)***

CAPITOLO PRIMO

POSTUMANESIMO E DINTORNI

«Il filosofo antico si rassegna all'assenza della macchina, mentre il contemporaneo è costretto a rassegnarsi alla sua *presenza*. [...] Il problema filosofico del macchinismo non si pone in funzione della macchina nella produzione, ma in funzione della sua influenza sulla vita umana, in funzione delle trasformazioni che lo sviluppo del macchinismo le fa o le può fare subire». (A. Koyrè, *I filosofi e la macchina*)

«A me piace lavorare con la gente. Ho rapporti diretti ed interessanti con il dottor Poole e con il dottor Bowman. Le mie responsabilità coprono tutte le operazioni dell'astronave, quindi sono perennemente occupato. Utilizzo le mie capacità nel modo più completo; il che, io credo, è il massimo che qualsiasi entità cosciente possa mai sperare di fare». (HAL 9000, *2001: Odissea nello spazio*)

1.1 LA “SCIMMIA NUDA” E IL CYBORG

Illustri signori Accademici!

Voi mi avete fatto l'onore di invitarmi a presentare a codesta Accademia una relazione sulla mia vita anteriore di scimmia. Purtroppo non posso accettare l'invito in questo senso. Quasi cinque anni mi dividono dalla mia vita scimmiesca, un periodo breve forse a calcolarsi sul calendario, ma infinitamente lungo se lo si percorre al galoppo, come ho fatto io, accompagnato a tratti da uomini insigni, consigli, applausi e musica orchestrale, ma solitario, in fondo, perché tutti gli accompagnatori, per restare nell'immagine, si tenevano al di là della barriera. Non avrei potuto compiere la mia evoluzione se avessi voluto restare cocciutamente attaccato alla mia origine, ai miei ricordi giovanili. Il supremo precetto che mi ero imposto era appunto la mia rinuncia a ogni ostinazione; io, libera scimmia, mi sono piegato a questo giogo. In questo modo però i ricordi si sono chiusi a poco a poco dietro di me. Se prima il ritorno – a patto che gli uomini l'avessero voluto – m'era lasciato libero, attraverso l'immensa porta che il cielo forma intorno alla terra, ebbene, questa porta, a mano a mano che la mia evoluzione precipitava spinta a sferzate, diveniva sempre più bassa e stretta; mi sentivo sempre più a mio agio, sempre più incluso nel mondo degli uomini; la tempesta che dal mio passato mi soffiava ancora dietro le sue ultime raffiche, si calmava; oggi non è più che un soffio che mi rinfresca i talloni; e il lontano spiraglio donde viene, e donde io venni un tempo, è divenuto tanto piccolo che quando anche le forze e la volontà mi bastassero a tornare indietro fin là, dovrei poi scorticarmi vivo per passarvi attraverso³.

Così inizia un racconto di Franz Kafka, avente per protagonista una scimmia, che descrive ai membri di un'imprecisata Accademia il duro percorso di addestramento cui si è sottoposta allo scopo di *umanizzarsi*. Un percorso particolarmente duro, iniziato nella stiva di un piroscampo, quando, all'interno di una gabbia, Pietro il Rosso – così viene soprannominata la scimmia per una ferita da taglio sulla guancia –

³ F. KAFKA, *Ein Bericht für eine Akademie* (1917), trad. it. di A. Rho, *Una relazione Accademica*, in *Il messaggio dell'Imperatore*, Milano, Adelphi, 2003, p.151.

comincia ad imitare le azioni dei marinai, che lo scrutano divertiti e incuriositi. Una volta giunto sulla terraferma, grazie all'aiuto di vari maestri, si trasforma in un vero e proprio attore, e così comincia a calcare i palcoscenici nelle vesti dello scimmione che si comporta da uomo. Diventa, in breve tempo, una celebrità, rilascia interviste nel suo appartamento, dove accoglie gli ospiti (e le amanti) come un perfetto *gentleman*. Purtroppo, Pietro il Rosso non è entusiasta della sua condizione, la esamina, anzi, di fronte al colto pubblico dell'anonima Accademia, in maniera fredda, asettica. Tiene a sottolineare che, sin dall'inizio delle sue disavventure, il suo obiettivo è stato solo quello di sopravvivere. Dietro le sue scelte, dietro le sue decisioni, non c'è alcun altro motivo. Dichiarò, a più riprese, che non ha ricordi della sua precedente esistenza animalesca, dalla quale si sente lontano anni luce e che si fa viva soltanto sotto forma di "un soffio che rinfresca i talloni". Ma questa brezza, proveniente dal tempo profondo del suo passato evolutivo, è la medesima, per la scimmia Pietro il Rosso, che di tanto in tanto stuzzica anche gli uomini:

Per parlar chiaro, sebbene io scelga volentieri delle immagini per tali argomenti, per parlar chiaro: la vostra origine scimmiesca, o miei signori, dato e non concesso che ci sia qualcosa di simile nella vostra preistoria, non può essere più remota per voi di quanto lo sia per me. Ma chiunque cammina sulla terra sente quel piccolo solletico sui talloni: tanto il piccolo scimpanzé quanto il grande Achille⁴.

L'uomo, argomenta "il libero scimmione", non fa altro che affermare di continuo la propria superiorità e la propria estraneità rispetto al mondo animale, autoglorificandosi in maniera funambolica, simile, in questo, a

⁴ *Ivi*, pp.151-152.

quegli acrobati che nel circo volteggiano, danzano, saltano, dando vita a straordinarie coreografie aeree: «Anche questa è libertà per gli uomini, pensavo io; “movimento dominato dal proprio volere”. Oh irrisione della sacra natura! Nessun edificio reggerebbe alle risate del mondo delle scimmie davanti a questo spettacolo»⁵. La presunta differenza tra l'uomo e l'animale, dunque, risulta essere, se si segue il ragionamento dell'insolito conferenziere, pura illusione, è stata, cioè, costruita dall'uomo stesso, inconsapevole del fatto che la sua pretesa di porsi come il signore incontrastato della natura, con piroette teoricamente affascinanti, susciterebbe soltanto schiamazzi incontrollabili tra le specie a lui più vicine⁶.

5 *Ivi*, p. 155.

6 Al riguardo è interessante fare un breve cenno all'incipit de *Su verità e menzogna in senso extramurale* di Friedrich Nietzsche: «In un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari c'era una volta un astro, su cui animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e menzognero della “storia del mondo”: ma tutto ciò durò soltanto un minuto. Dopo pochi respiri della natura, la stella si irrigidì e gli animali intelligenti dovettero morire. – Qualcuno potrebbe inventare una favola di questo genere, ma non riuscirebbe tuttavia a illustrare sufficientemente quanto misero, spettrale, fugace, privo di scopo, e arbitrario sia il comportamento dell'intelletto umano entro la natura. Vi furono eternità in cui esso non esisteva; quando per lui tutto sarà veramente finito, non sarà avvenuto nulla di notevole. Per quell'intelletto, difatti, non esiste una missione ulteriore che conduca al di là della vita umana. Esso piuttosto è umano, e soltanto chi lo possiede e lo produce può considerarlo tanto pateticamente, come se i cardini del mondo ruotassero su di lui. Se noi riuscissimo a intenderci con la zanzara, apprenderemmo che anch'essa nuota attraverso l'aria con questo *pathos* e si sente il centro – che vola – di questo mondo. Non vi è nulla di abbastanza spregevole e scadente nella natura, che con un piccolo e leggero alito di quella forza del conoscere non si gonfi senz'altro come un otre. E come ogni facchino vuole avere i suoi ammiratori, così il più orgoglioso fra gli uomini, il filosofo, crede che da tutti i lati gli occhi dell'universo siano rivolti telescopicamente sul suo agire e sul suo pensare» (F. NIETZSCHE, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (1873), trad. it. di G. Colli, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, Milano, Adelphi, 2010, p. 227). Al di là della complessità del passo che non si può affrontare brevemente, si può osservare che per Nietzsche, dunque, tutti gli esseri viventi, non soltanto l'uomo e quel particolare tipo umano che è il filosofo, tendono ad autointerpretarsi come cuore pulsante dell'universo intero. Ragion per cui il riso provocato nelle scimmie dalle pretese di supremazia di *Homo sapiens* – per continuare ad usare l'immagine kafkiana – si trasforma in un riso collettivo di tutti nei confronti di tutti, dal momento che ciascuna specie, dalla più apparentemente insignificante alla più dotata, è convinta di

Attraverso le parole di una scimmia *sui generis* che intende riportare nient'altro **fatti**, Franz Kafka presenta un'analisi disincantata della storia evolutiva dell'uomo, distruggendo, dalle fondamenta, qualsivoglia forma di antropocentrismo, considerando gli appartenenti alla specie "Homo sapiens" come esseri assolutamente contigui a quei primati che con terminologia non scientifica sono definiti di solito scimpanzé e gorilla. In questo modo, lo stesso Homo sapiens altro non viene ad essere che una ramificazione delle scimmie antropomorfe e, per quanto voglia liberarsi del fardello della sua animalità, continua ad essere, per più di un verso, una scimmia. Una scimmia stramba, ma pur sempre una scimmia.

A giudicare dai denti, dalle mani, dagli occhi e da svariati altri aspetti anatomici, l'uomo è chiaramente un primate di qualche genere, ma di tipo molto strano. Quanto sia strano, appare chiaro se stendiamo le pelli delle centonovantadue specie viventi di scimmioni e di scimmie in una lunga fila e cerchiamo di inserire una pelle umana nel punto giusto. Dovunque le mettiamo sembra sempre fuori posto. Alla fine siamo costretti a porla all'estremità della fila, vicino a quella dei grossi scimmioni senza coda, come lo scimpanzé e il gorilla. Ma anche qui essa appare stonata e diversa dalle altre. Le gambe sono troppo lunghe, le braccia troppo corte e i piedi hanno un aspetto piuttosto strano. È chiaro che in questi primati si è sviluppato un tipo particolare di locomozione che ne ha modificato la forma. Un'altra caratteristica inoltre richiama la nostra attenzione e cioè il fatto che la pelle è praticamente nuda. A parte evidenti ciuffi di peli sulla testa, alle ascelle e intorno ai genitali, la superficie cutanea è completamente scoperta. Facendo un paragone con le altre specie di primati, il contrasto è impressionante. È vero che alcuni tipi di scimmie e di scimmioni hanno delle piccole chiazze di pelle nuda sul dorso, sulla faccia e sul petto, ma in nessuna delle centonovantadue specie vi è nulla che più si avvicini sia pure di lontano, alle condizioni dell'uomo. A questo punto, senza bisogno di ulteriori indagini è giusto

detenere un primato ontologico-ontico indiscutibile.

chiamare questa nuova specie col nome di scimmione nudo⁷.

La “scimmia nuda”, per le sue caratteristiche fisiche, è una scimmia quasi senza peli, una scimmia modificata negli arti, nella postura, nel modo di camminare, nel volume cerebrale, una scimmia *nuova* che ha ereditato dai suoi primissimi antenati, abitatori delle foreste e raccoglitori, un certo modo di intendere e praticare la sessualità, di allevare i figli, di vivere le relazioni interpersonali, di concepire i rapporti di potere, di adattarsi e di modificare l'ambiente in cui vive. Alla base di siffatta concezione dell'uomo vi è, ovviamente, quella frattura scientifica ed epistemologica determinatasi nel momento in cui Darwin nel 1859 diede alle stampe *L'Origine della specie o la preservazione delle razze privilegiate nella lotta per la vita*, primo di una serie di testi, a dir poco, rivoluzionari. Se si guarda, difatti, al corpus scientifico darwiniano con occhio libero da pregiudizi religiosi e/o metafisici, si può facilmente comprendere che per lo scienziato inglese la natura nella sua interezza ha una storia fatta di continui cambiamenti e che gli organismi che abitano sulla Terra hanno subito, nel corso del tempo, profonde modificazioni variando in diverse parti della loro organizzazione:

Ciascuna specie tende a moltiplicarsi secondo un'elevata ragione geometrica, per cui ad una data età, stagione od anno deve esserci una dura lotta per la vita. [...] E allora, considerando l'infinita complessità dei rapporti di tutti gli organismi fra loro e con le condizioni di esistenza, rapporti che determinano un'infinita diversità di struttura, costituzione e abitudini, che dovranno tornare loro utili, ritengo che sarebbe quanto mai strano se non si fosse verificata una variazione giovevole al benessere di ciascun organismo, nella stessa misura in cui si sono avute tante variazioni utili all'uomo. Ma

⁷ D. MORRIS, *The naked Ape: A Zoologist's Study of the Human Animal* (1967), trad. it. di M. Bergami, *La scimmia nuda. Studio zoologico sull'animale uomo*, Milano, Bompiani, 2011, pp.15-16.

se si verificano effettivamente delle variazioni utili ad un qualsiasi vivente, sicuramente gli individui che le possiedono avranno le più elevate probabilità di conservarsi nella lotta per la vita, grazie al possente principio dell'ereditarietà tenderanno a produrre discendenti provvisti delle stesse caratteristiche. Per amore di brevità a questi principi della conservazione ho dato il nome di selezione naturale. La selezione naturale, in base al principio che alcune qualità sono ereditate in determinate età, può modificare l'uomo, il seme, od il piccolo, con la stessa facilità con cui modifica l'adulto⁸.

L'uomo, dal suo canto, non è affatto un'eccezione. Inserito da Darwin in una natura non orientata ma mossa piuttosto da forze cieche e imprevedibili, anch'egli, al pari delle altre specie, è sottoposto al ritmo della selezione naturale; ragion per cui non occupa tra gli esseri viventi una posizione privilegiata, nella misura in cui, per sopravvivere, per continuare ad essere, deve ideare sempre nuove strategie reinventandosi senza sosta. E per fugare qualsiasi dubbio sulla discendenza di anthropos, lo stesso Darwin sottolinea con forza

che l'uomo, con tutte le sue nobili qualità, con la simpatia che prova per il più degradato, con la benevolenza che estende non solo agli altri uomini, ma anche alla più umile delle creature viventi, con il suo supremo intelletto che ha compreso i movimenti e la costituzione del sistema solare – con tutti questi poteri – che l'uomo porta nel corpo il timbro indelebile delle sue umili origini⁹.

Questo passo, con la sua abbagliante chiarezza, non lascia via di scampo, emette, per così dire, una sentenza definitiva: l'uomo ha “umili origini”, si è evoluto a partire da precisi esseri viventi, con cui ha affinità

8 C. DARWIN, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1859), *L'origine delle specie per la selezione naturale o la selezione delle razze privilegiate nella lotta per la vita*, trad. it. di C. Balducci, in *L'evoluzione*, Roma, Newton Compton, 1994, p. 270.

9 ID., *The Descent of man, and Selection in relation to Sex* (1871), *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, trad. it. di M. Migliucci, e P. Fiorentisi, in *op. cit.*, p. 975.

piuttosto evidenti. Si tratta, è bene sottolinearlo, di osservazioni scientifiche, non derivanti da dottrine teologiche o metafisiche¹⁰ simili a quelle costruite dall'uomo nel corso della sua storia, in modalità differenti, per autocelebrarsi. Le teorie darwiniane, in altre parole, sono il frutto di ricerche empiriche, condotte dallo scienziato inglese nel corso della sua esistenza; in esse non si concede nulla a visioni trascendenti e teleologiche. Pertanto, le si può intendere come ipotesi di scienza naturale e solo in quanto tali possono entrare in relazione con la filosofia. Ma se è vero, come è vero, che la scienza è puramente descrittiva, e non prescrittiva, essa

non può dare risposte alle nostre richieste di senso, come non può fondare la logica dell'agire etico. A meno che non si trasformi in metafisica. Tentazione che è sempre sospesa e incombente sull'attività effettiva degli operatori della scienza¹¹.

Proprio per questa ragione, allorché la “scimmia nuda” riesce a dotarsi – come oggi sembra che stia accadendo – degli strumenti per intervenire sulla sua stessa biologia con sempre più raffinate procedure di manipolazione della linea germinale, non ci si può appellare, come spesso viene fatto in ambito filosofico e scientifico, agli studi di Darwin, considerandoli come un invito a gestire direttamente il processo

10 Nel corso della trattazione, allorché si fa riferimento alla “metafisica” o alla “tradizione metafisica occidentale”, si intende sempre *Metaphysikà* come Struttura, e cioè «come quel complesso, tensionalmente *organico*, di elementi che dicendo di un insieme (Uno e/o Totale) ordinato e che è funzionale a *garantire ànthropos* rispetto alla sua [vitale] necessità/invocazione per-esistentiva – autentico [e finanche feroce] conato appetitivo –, afferma, perché già la brama, una architettura inscalfibile in cui un autofondato a-priori metà tà *physikà* istituisce e necessita, garantendolo tautologicamente nella sua rassicurante solidità, il qui ed ora» (G. GIANNINI, *Dall'esausto all'avidio*, in *Umanesimo e/o neo-umanesimo*, a cura di Giuseppe Lissa, Napoli, Giannini Editore, 2013, pp. 72-73).

11 G. LISSA, *Sulla natura dopo Darwin*, in “S&F”_n.1 (2009), p. 51. Disponibile all'indirizzo internet: www.scienzae filosofia.it/res/site70201/res451023_10-LISSA.pdf.

evolutivo secondo un piano prestabilito e confondendo in tal guisa la casuale sperimentazione rilevabile nel lunghissimo processo evolutivo degli esseri viventi con la sperimentazione “da laboratorio” che proprio di ogni forma di casualità intende, senza dubbio alcuno, sbarazzarsi¹².

Le tecnologie approntate di recente come DNA chip, che potranno arrivare a leggere trentamila geni alla volta, i cromosomi artificiali in grado di dividersi come gli equivalenti naturali, l'uso di metodologie informatiche per decifrare i genomi umani, tutto questo, e molto altro, procede, difatti, con notevole determinazione verso l'inizio della programmazione biologica umana. Sicché, ormai, alcuni scienziati ritengono che determinate trasformazioni in campo biotecnologico si avranno a prescindere dalla volontà dell'uomo stesso. La fabbricazione di nuove specie viene, in altri termini, non soltanto considerata fattibile e auspicabile, ma anche e fondamentalmente una vera e propria necessità, un destino cui è e sarà vano opporsi. Anzi, “il Destino” *par excellence*. In questo contesto *fantascientifico*, in queste visioni più o meno profetiche, non c'è spazio per la scimmia nuda-uomo, che è considerata obsoleta e in quanto tale destinata ad essere trasformata radicalmente, potenziata e quindi superata. In altri termini: si vuole inaugurare una nuova era in cui, secondo le tendenze filosofiche e scientifiche più tecno-entusiaste, un'incredibile longevità – se non l'immortalità vera e propria – possa rappresentare un obiettivo più che realistico grazie allo straordinario apporto non solo dell'ingegneria

12 O Meglio: si può anche chiamare in causa l'evoluzionismo darwiniano per fornire una giustificazione teoretico-morale alle nuove conquiste biotecnologiche. Nessuno (e niente), ovviamente, lo può vietare. Ma, in questo modo, è bene sottolinearlo, si finisce col considerare Darwin e la sua opera come un mero prolungamento – quasi un inveramento – della tradizione metafisica occidentale e non – come sarebbe più corretto -- una rottura *tout court* rispetto ad essa. Ma di questo si avrà modo di parlare in seguito in maniera più estesa e sistematica.

genetica, ma anche di discipline come la medicina rigenerativa, la bionica, la robotica, le scienze cognitive ed ergonomiche, l'intelligenza artificiale. Così, in maniera lenta ma costante, l'immagine, che l'uomo ha costruito di sé con grande pervicacia nel corso dei secoli, si sgretola, lasciando campo libero ad altri racconti, ad altre metafore, ad altre figure. Quell'*anthropos puro*, che fa di tutto per distinguersi dal resto del mondo organico-animale, ergendosi imperiosamente su di esso, viene sostituito, nell'immaginario letterario, filosofico e scientifico, da strane creature, che vogliono contaminarsi col macchinico e con le altre specie, che vogliono distruggere gli angusti confini della propria corporeità, aprendosi ad ogni sorta di modificazione fisica e psichica. E proprio tra queste creature ha avuto una fortuna di sicuro crescente, nel corso del ventesimo secolo, il cyborg¹³, organismo cibernetico metà uomo metà macchina:

da quando è stato adottato dalla fantascienza, nel corso degli anni Sessanta, esso ha, infatti, indicato i nuovi ibridi uomo-macchina (cioè esseri umani modificati per l'aggiunta di protesi meccaniche o elettromeccaniche) e a volte, per estensione, anche esseri completamente artificiali ma con aspetto antropomorfo (quelli che in altri contesti si sono chiamati "androidi", "robot umanoidi" o "replicanti"). L'immagine che evoca questa parola è perciò quella di un essere umano con inserti artificiali nel corpo (una calotta cranica metallica, un arto meccanico, un occhio artificiale – ve ne sono diversi esempi

13 Cfr. A. CARONIA, *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Milano, Shake, 2001; Id., *Il corpo virtuale: dal corpo robotizzato al corpo disseminato nelle reti*, Padova, Muzzio, 1997; Id., *Cyberpunk: istruzioni per l'uso*, Viterbo, Stampe Alternative, 1995; Id., *Virtuale*, Milano, Mimesis, 2010. La bibliografia sul problema "cyborg" è, a dir poco, sterminata, in particolare quella di lingua inglese, ma, al tempo stesso, comprende testi le cui tematiche esulano, nella maggior parte dei casi, dal presente lavoro. Per altre definizioni di "cyborg" si rimanda ad AA. VV., *The Cyborg handbook*, London, Routledge, 1995, che rappresenta una vera e propria summa sul problema, e inoltre: D. HARAWAY, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, a cura di L. Borghi, Milano, Feltrinelli 1995. Per un'analisi strettamente filosofica, si rimanda, invece, a C. SINI, *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.

nel fumetto americano di supereroi, nel romanzo e nel cinema di fantascienza, per esempio la Molly di *Neuromante* di Gibson, il La Forge di *Star Trek: The Next Generation*, o il Joystick interpretato da Sergio Rubini in *Nirvana*), fino ad arrivare a un corpo interamente artificiale che di umano ha solo il cervello (come il Robocop del film omonimo), o addirittura un essere interamente artificiale che di umano ha soltanto l'apparenza (come il robot killer interpretato da Schwarzenegger in *Terminator*). Se Gray, Mentor e Figueroa-Sarriera, autori del più recente manuale sul cyborg, danno al termine l'estensione più vasta possibile, Tagliasco, nel suo *Dizionario degli esseri umani fantastici e artificiali* adotta un punto di vista più restrittivo riservando il nome a esseri umani dalle prestazioni potenziate. In ogni caso, è abbastanza chiaro che cosa si intenda per "cyborg" nell'immaginario corrente¹⁴.

Tuttavia, il cyborg è soltanto l'ultima forma assunta dal confronto tra uomo e macchina, che, da secoli, caratterizza la cultura occidentale. In quest'ottica va ricordato che

l'antitesi tra uomo e macchina nasce da quella tra "naturale" e "artificiale", ma non si identifica compiutamente con essa. Le macchine, infatti, non sono solo creazioni dell'uomo, ma esistono già in natura. Il primo a formulare con chiarezza questa osservazione e a trarne le possibili conseguenze, nell'età moderna, fu Cartesio: nella sua visione meccanicistica del mondo, tutto è spiegabile in base alla materia e al suo movimento nello spazio. L'universo è una gigantesca macchina, gli stessi animali non sono che automi. A essi si contrappone l'uomo, sede di una attività cosciente che non può essere spiegata in termini corporei e materiali, e presuppone dunque l'esistenza di un altro principio, non dotato di estensione ma di pensiero (*Principia Philosophiae*, 1644). Cartesio, però, ammetteva che comunque tutto il funzionamento del corpo umano è interpretabile in termini puramente meccanici: anche il corpo dell'uomo, insomma, è una macchina, come quello degli animali¹⁵.

14 A. Caronia, *Cyborg*, in *Lessico Postfordista. Dizionario di idee della mutazione*, a cura di Adelino Zanini e Ubaldo Fadini, Milano, Feltrinelli, 2001, p. 86.

15 Id., *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Milano, Shake, 2001, p. 35.

In altre parole: con Cartesio – e ancor prima con il *De corporis fabrica* di Vesalio – comincia ad affermarsi una visione meccanicistica del corpo umano, che consente alla scienza moderna di rompere, in modo quasi definitivo, con la concezione classico-medievale del corpo, fortemente intrisa di elementi magici¹⁶. Nel corso del Settecento, cioè in piena età dei Lumi, poi, il punto di vista meccanicistico viene ulteriormente sviluppato tramite esperimenti scientifici particolari, che portano alla creazione di automi in grado di riprodurre con grande precisione i movimenti del corpo umano. Ma tra l'automa e il cyborg del ventesimo secolo non vi sono semplici differenze qualitative e quantitative: vi è proprio un abisso tecnologico e teoretico. Difatti,

mentre l'automa settecentesco, quello concreto e materiale costruito dai grandi automisti, aveva anche l'effetto di rassicurare riguardo all'eccellenza del corpo dell'uomo (così complesso da meritare di essere imitato) e della sua mente (così acuta da essere capace di realizzare quell'imitazione), il robot, l'androide, il cyborg della fantascienza annunciano invece il declino dell'uomo quale noi lo conosciamo, o quale pensiamo di conoscerlo da ciò che la storia e l'abitudine ci hanno tramandato, e la nascita di un nuovo uomo, simbiote della creatura che egli stesso ha costruito ma ormai in qualche modo autonomizzata¹⁷.

Per meglio comprendere le precipue peculiarità di questo essere, per certi aspetti, inquietante, va ricordato che il termine cyborg compare per la prima volta in un articolo dal titolo *Drugs, Space and Cybernetics. Evolution to Cyborgs*, composto da due scienziati: Manfred Clynes e Nathan Kline. Leggendo questo testo con attenzione, si può rilevare che l'interesse degli autori è principalmente rivolto al potenziamento delle prestazioni fisiologiche e psicologiche dell'uomo, che, in tempi di

¹⁶ Cfr., *Ivi*, p. 37.

¹⁷ *Ivi*, p. 41.

esplorazione extraterrestre, deve riuscire a sopravvivere in ambienti a lui non congeniali. L'obiettivo è quello di modificare i processi biochimici del corpo e migliorare i meccanismi di autoregolazione dell'organismo, ragion per cui si propone l'inserzione nel corpo stesso degli astronauti di dispositivi artificiali, tra i quali, ad esempio, una capsula a pompa messa in moto dalla pressione osmotica, tramite la quale iniettare sostanze biochimicamente attive lentamente e costantemente ad una velocità vicina a quella biologica. Si tratta, insomma, di far sì che l'organismo possa sopportare viaggi lunghi intorno e lontano dal pianeta Terra senza patire alcunché dal punto di vista metabolico, muscolare, cardiovascolare, percettivo e psichico. I medicinali da somministrare – compresi psicofarmaci grazie ai quali gli effetti talvolta devastanti della staticità e della mancanza di azione – hanno il compito di ridurre al minimo i problemi per gli esploratori dello spazio e consentire loro di non soffrire altresì alcun calo d'attenzione.

Questa autoregolamentazione deve funzionare senza il supporto della coscienza, al fine di cooperare con i meccanismi di controllo omeostatici autonomi propri del corpo. Per il sistema di controllo omeostatico artificialmente prolungato e funzionante inconsciamente, uno di noi (Manfred Clynes) ha coniato il termine Cyborg¹⁸.

Detto in altri termini: il cyborg, per coloro i quali hanno coniato questo termine, si identifica con un essere umano *biochemically enhanced* e in quanto tale capace di far fronte ad ambienti completamente diversi da quello terrestre. Non c'è alcun accenno alla creazioni di *mostri* dall'aspetto bizzarro e inquietante, ma si pone l'accento sull'uso

18 M. E. CLYNES-N. KLINE, *Drugs, Space e Cybernetics. Evolution to Cyborgs*, in *Psychophysiological Aspects of Space Flight*, edited by Bernard E. Flaherty, New York, Columbia University Press, 1961, p. 347. Laddove non espressamente indicato, la traduzione dei testi da altre lingue è opera dell'autore del presente lavoro.

combinato di farmaci ed energizzanti psichici, in grado di garantire agli astronauti un benessere generale oltre ad una notevole capacità di resistenza fisica e mentale.

Cancellando il confine tra umano e macchinico, tra natura e artificio, tra l'intimo e l'estraneo, tra l'interno e l'esterno dei corpi, il cyborg indotto dalla droga sovverte i limiti con molta maggiore intensità dei successivi modelli senza droga. Ma per quanto questo fondamentale documento abbia assunto la droga come caratteristica dominante del cyborg, esso non è riuscito a influenzare il dibattito sull'argomento che si è sviluppato in seguito.[...] Inoltre, negli ultimi anni, la pratica medica e militare, oltre che l'uso illegale nella città, hanno prodotto una proliferazione tale di stupefacenti, di tossicomani e di sistemi di somministrazione, che l'interfaccia chimica costituisce oggi uno dei mutamenti tecnici a cui è sottoposto l'uomo più sofisticati, più esplorati e più profondi¹⁹.

Al di là di un discreto successo ottenuto dal “cyborg chimico” in alcuni romanzi e racconti – si pensi in quest'ottica al cosiddetto “cyberpunk” – a prevalere è stato, senza ombra di dubbio, il “cyborg elettromeccanico”, se così lo si può definire. E questo è accaduto, da un lato, per le politiche dei vari stati, volte a scoraggiare, almeno ufficialmente, la creazione di sostanze capaci di dare assuefazione e in quanto tali costituenti un pericolo per la salute e per l'ordine sociale; dall'altro, hanno avuto un ruolo certamente più decisivo le trasformazioni avvenute nel secolo scorso – ma ancora in fieri attualmente in modo diverso e più invasivo – nel sistema di produzione capitalistico:

L'idea di una collaborazione intima, di una combinazione di organico e inorganico è per certi versi figlia della prossimità con la macchina che si realizza nell'industria

19 S. PLANT, *Soft Technologies for Soft Machines: the Chemical Interface, Tecnologie morbide per macchine morbide: l'interfaccia chimica*, in “Virus Mutations”, n. 6, 1999, citato in A. CARONIA, *Il Cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, op. cit., pp. 101-102.

capitalistica, con la subordinazione del lavoratore ai ritmi e alle esigenze del macchinario introdotta dalla nuova organizzazione tayloristica del lavoro. Tuttavia, fino a che restiamo negli orizzonti del taylorismo-fordismo – e delle tecnologie industriali meccaniche ed elettromeccaniche – la macchina è una potenza non solo autonoma, ma svincolata e opposta all'uomo: “nella manifattura e nell'artigianato l'operaio si serve dello strumento, nella fabbrica è l'operaio che serve la macchina,” anzi addirittura “come macchina il mezzo di lavoro diviene concorrente dell'operaio stesso.” (K. Marx, *Il capitale*, Libro I, Cap.13, § § 3,5 3 4). La possibilità di una compenetrazione, di una vera e propria simbiosi, per quanto conflittuale e drammatica, fra uomo e macchina, si dà solo quando si vanno profilando all'orizzonte tecnologie ben più duttili e flessibili di quelle elettromeccaniche, e cioè quelle informatiche e digitali. Queste tecnologie, soprattutto verso la fine degli anni Settanta, quando con l'invenzione del personal computer esse sfuggono alla logica del gigantismo industriale e cominciano a sviluppare le proprie potenzialità di duttilità, flessibilità, e aderenza immediata ai mutamenti di mercato, consentono al capitale di realizzare un balzo in avanti formidabile dei processi di socializzazione del lavoro e di penetrazione molecolare dei processi produttivi in tutti gli aspetti della vita quotidiana, rendendo incomparabilmente più complessi rispetto al capitalismo classico i processi di valorizzazione, intrecciando in modo sempre più stretto tempo di lavoro e tempo libero, creando le condizioni tanto di una globalizzazione sempre più spinta dell'economia quanto di nuovi processi di valorizzazione²⁰.

La meccanizzazione vieppiù crescente del settore industriale – ma anche, in particolare negli ultimi due decenni, del settore terziario – ha contribuito non poco all'affermarsi progressivo di una concezione precisa del cyborg, che è poi diventata predominante nell'immaginario collettivo: cyborg, cioè, come interfaccia uomo-macchina. In questo modo, il suggerimento dato da Clynes e Kline non è stato colto, anzi, lo si è tenuto sempre ai margini del discorso scientifico. Solo grazie agli ultimi notevoli sviluppi delle biotecnologie, si è avuta un'inversione di

20 A. CARONIA, *Cyborg*, in *Lessico Postfordista*, op. cit., pp. 87-88.

rotta, che ha portato ad una sorta di fusione dei due modelli, del cyborg elettromeccanico e di quello chimico. Fusione che risulta essere, a dir poco, significativa, nella misura in cui rappresenta il punto di partenza di una metamorfosi profonda dell'essere umano, che vuole oltrepassare, in via definitiva, il suo status liminare di "scimmia nuda". L'Homo sapiens, insomma, sembra proiettato verso un futuro prossimo nel quale la coniugazione con la realtà esterna si farà più intensa e ampia sotto la spinta di nuove forme di ibridazione con l'alterità animale, tecnologica e con l'ausilio di sostanze sintetiche rivoluzionarie. Protesi artificiali, occhi bionici, impianti cocleari, installazione di microchip sotto pelle con cui connettersi a personal computer e controllare virtualmente aspetti della propria quotidianità mediante specifiche applicazioni, utilizzo massiccio della tecnologia per trasformare i marines del nuovo millennio in "terminator" infallibili. E, inoltre, le grandi conquiste in procreativa (fecondazione in vitro, chimerizzazione, splitting embrionale, nuclear transfert, clonazione, cellule staminali), in ingegneria genetica (transgenia, sintesi genetica, l'ingegneria genetica), la produzione massiccia di farmaci di ogni genere, come quelli che controllano il sistema nervoso centrale permettendo di gestire ansia, disturbi vari da stress, di aumentare la concentrazione, di sopportare stati di veglia particolarmente lunghi, o come quelli che riescono a ridurre al minimo i danni di patologie particolarmente debilitanti o, ancora, come i farmaci di ultima generazione, ancora in fase di sperimentazione, che attaccano cellule tumorali in maniera "chirurgica" senza incidere sulle cellule sane: tutto questo spinge ad una riconsiderazione globale di cosa debba intendersi per uomo - ammesso che abbia ancora senso parlare di uomo - nel momento in cui proprio l'essere più vicino alle scimmie e ai gorilla sta per autotrasformarsi in un cyborg chimico-meccanico,

abbandonando quasi definitivamente le sue vesti mortali.

1.2 LINEAMENTI FONDAMENTALI PER UNA GENEALOGIA FILOSOFICA DEL POSTUMANESIMO

A fronte di eventi tanto rivoluzionari, si è sviluppato, negli ultimi decenni, un vero e proprio movimento filosofico, quello postumanista, che, supportato spesso dal mondo scientifico, ha tentato – e tenta a tutt'oggi – di confrontarsi in maniera proficua con i nuovi scenari biotecnologici. Movimento che non è per nulla unitario, anzi, si presenta, piuttosto, come un arcipelago culturale profondamente variegato; per questa ragione, è d'uopo sottolineare le differenze presenti al suo interno, cercando, al tempo stesso, di capire se sia possibile individuare un background comune alle varie tendenze. Scorrendo l'immensa bibliografia sul “posthumanism”, si può notare che questo termine, in un senso preciso che verrà in seguito chiarito, entra a far parte di certa letteratura filosofica, in particolar modo nel mondo anglosassone, almeno a partire dalla fine degli anni '70 del secolo scorso, per poi esplodere come fenomeno filosofico a metà degli anni '90²¹.

21 A questo punto, è opportuno fare una brevissima precisazione di ordine metodologico. Nel tentare di descrivere genealogicamente le trasformazioni cui è andato incontro col passare del tempo la filosofia postumanista, non si intende affatto dar vita ad una ricostruzione storiografica completa del fenomeno culturale in questione. Ciò che preme sottolineare, invece, è il modo in cui i termini “postumano” e “postumanesimo” abbiano assunto – in coloro che sono considerati, a torto o a ragione, i principali esponenti di questa tanto dibattuta corrente filosofica – significati differenti, talvolta del tutto contrapposti tra loro, in modo da gettare le basi per una sorta di decostruzione dei vari “racconti postumani”. A tal fine, si intende procedere cronologicamente, partendo cioè dal testo, che si può considerare, per certi aspetti, il luogo di nascita della filosofia postumanista. Soltanto in un secondo momento, dopo aver registrato con attenzione gli slittamenti semantici cui è andato incontro il termine “postumano”, si potrà procedere all'analisi precisa dei concetti della tradizione metafisica occidentale che rappresentano la pietra angolare della filosofia **posthuman**.

1.2.1 Le origini: Ihab Habib Hassan e la “Posthumanist Culture”

Da questo punto di vista, occorre partire proprio da un saggio molto importante del 1977 – preso di rado in esame con la dovuta attenzione – *Prometheus as performer: toward a posthumanist culture? A University masque in five scenes*, scritto dal critico letterario e scrittore americano, ma egiziano di nascita, Ihab Habib Hassan, che prende in esame tutta una serie di problematiche diventate, col passare del tempo, centrali nella prospettiva postumanista²². Nel testo in questione, come lascia intendere chiaramente il titolo, si pone l'accento su una divinità mitologica greca, che dall'antichità non ha mai smesso di esercitare un fascino incredibile sulle personalità intellettuali più disparate: il Titano Prometeo, “colui che apprende prima”. La sua storia, nonostante le divergenze tra le numerose tradizioni, è più che nota: dopo che la dea Atena, alla cui portentosa nascita lo stesso Prometeo aveva assistito, gli insegnò l'astronomia, le tecniche di lavorazione dei metalli, l'architettura, la medicina, il Titano, figlio di Giapeto e Climene, trasmise

²² Questo testo apparve dapprima in I. HASSAN, *Performance in Postmodern Culture* (edited by Michel Bernamou and Charles Caramello, Madison, Wisconsin, Coda Press, 1977, pp. 234) e poi in “The Georgia Review” (31, no.4, Winter 1978, pp. 830-850), per essere infine ripubblicato in *The Right Prometeian Fire, Imagination, Science, and Cultural Change*, Champaign, University of Illinois Press, 1980, pp. 218. Si tratta, come recita il titolo, di una vera e propria **masque**, una rappresentazione teatrale ambientata nel mondo accademico, una performance particolare, insomma, in cui è possibile distinguere una serie di personaggi: «Pre-testo, che apre e presumibilmente spiega la non-azione; Mito-testo, che è ossessionato dalla storia di Prometeo; Testo, che porta il fardello della narrazione intellettuale; Etero-testo, che parla solo per citare da varie autorità; Con-testo, che pretende di essere uno storico; Meta-testo, che si diverte solo a commentare il Testo e a criticare i colleghi; Post-testo, che tenta vanamente di concludere la non-azione; Para-testo (inudibile nella versione scritta), che di tanto in tanto sparglia le carte con i suoi commenti, e che è già apparso come speaker» (I. HASSAN, *Prometheus as performer: toward a posthumanist culture? A University masque in five scenes*, in “The Georgia Review”, 31, no.4, Winter, 1978, p. 831). Per quanto concerne, invece, la complessa figura intellettuale di Hassan e la sua collocazione nell'universo filosofico e critico-letterario americano, ulteriori elementi verranno forniti nell'immediato prosieguo della trattazione.

generosamente tutte queste arti al genere umano. Del resto, proprio perché, in seguito ad una serie di situazioni tragiche e rocambolesche, consentì all'uomo di sopravvivere dandogli generosamente il fuoco, divenne oggetto dell'ira funesta di Zeus, che, vedendo fallito il proprio progetto di distruzione del mondo dei mortali, non esitò a condannarlo ad una pena durissima. Per queste ragioni, Prometeo, *deus* ancestrale dall'incredibile ingegno, è stato spesso considerato come una sorta di rivoluzionario *ante litteram*, un impavido contestatore dell'autorità, che è giunto a sfidare addirittura il re dell'Olimpo pur di fare un dono speciale all'umanità. Va ricordato, infatti, che nella cultura greca classica, il fuoco, *to pur*, non simboleggia soltanto il divenire cosmico, il ciclico ed eterno ripetersi del mondo. Come osserva lo stesso Hassan:

questo fuoco non era un semplice elemento; rappresentava la conoscenza e l'immaginazione. Il fuoco rubato, il frutto rosso proibito: noi dobbiamo ogni cosa ad un crimine²³.

Fuoco, quindi, come ciò che consente all'uomo di fare una diversa e più profonda esperienza della realtà nella quale è immerso, di delimitarla e al tempo stesso di oltrepassarla. Fuoco come regalo divino da parte di un essere quale Prometeo che «potrebbe essere una vaga metafora di una mente che lotta con l'Uno e i Molti»²⁴, sicché la sua mente si presenta come

il luogo in cui l'Immaginazione e la Scienza, il Mito e la Tecnologia, il Linguaggio e il Numero qualche volta si incontrano. O per metterla più profeticamente e

23 I. HASSAN, *Prometheus as performer: toward a posthumanist culture? A University masque in five scenes*, in "The Georgia Review", 31, no.4, Winter, 1978, p. p. 832.

24 *Ivi*, p. 835.

archetipicamente: Prometeo presagisce le nozze della Terra e del Cielo²⁵.

Il Titano, insomma, è una figura dall'aspetto camaleontico, continuamente cangiante, un *trickster*, una sorta di truffatore. Nelle sue vicende, nelle sue azioni, per Hassan, si possono rilevare inventiva tecnica e poteri magici, il risplendere del Logos e tendenze ermetiche, ragione e sentimento, tutti quegli elementi individuabili, secondo lo stesso studioso americano, nell'intera storia della scienza, in particolar modo in Newton e in Leonardo da Vinci. Proprio per questo, proprio per le sue intrinseche peculiarità, per il suo essere

la cifra di una conoscenza difettosa che combatte per trascendere tali divisioni, cioè l'Uno e i Molti, il Cosmo e la Cultura, l'Universale e il Concreto²⁶,

Prometeo indicherebbe la rotta per un viaggio che l'uomo deve intraprendere se vuole effettivamente lasciarsi alle spalle la propria finitezza materiale e spirituale, e così aprirsi ad una cultura cosmica, totale, realmente postumanista:

Dobbiamo capire che la forma umana – inclusi i desideri umani e tutte le sue rappresentazioni esteriori – potrebbe essere sul punto di cambiare radicalmente e per questo motivo deve essere revisionata. Dobbiamo capire che cinquecento anni di umanesimo potrebbero essere sul punto di finire allorché l'umanesimo stesso si trasforma in qualcosa che dobbiamo chiamare, con un senso di impotenza, postumanismo. L'immagine dell'Uomo Vitruviano, con le braccia e le gambe che determinano la misura delle cose, così meravigliosamente disegnata da Leonardo, ha sfondato il cerchio e il quadrato che la delimitano, e si è estesa in tutto il cosmo²⁷.

25 *Ibidem*.

26 *Ivi*, p. 838.

27 *Ivi*, p. 843.

Nel momento in cui l'uomo, con l'aiuto della tecnologia, della scienza, ma anche dell'arte, del mito e di tante altre discipline, decide di distruggere i limiti entro i quali la sua creatività si è da sempre espressa, si proietta verso una prassi e un sapere universali, comincia a percorrere sentieri inesplorati; così, "peccando" di hybris, di tracotanza, tenta di imprimere una vera e propria svolta alla propria evoluzione fisica e intellettuale, per aprirsi, di conseguenza, a possibilità esistenziali infinite. Nel far ciò, anthropos perde i vecchi privilegi per acquisirne dei nuovi, nel senso che non è più, umanisticamente, centro e misura di tutte le cose, ma *si decentra* per diventare il senso del cosmo intero.

Alla base della posthumanist culture, vi è, quindi, secondo Hassan, tutto l'armamentario concettuale sviluppato nell'ambito della filosofia postmoderna²⁸. Tant'è vero che tutti quegli elementi caratterizzanti il

28 In quest'ottica, va ricordato che Hassan è stato uno dei maggiori rappresentanti, nell'ambito dell'estetica e della critica letteraria, del postmodernismo americano. Le opere da lui dedicate al "Postmoderno" sono varie, ma in particolare si ricordino: *The Dismemberment of Orpheus. Toward a Postmodern Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1971; *The Postmodern Turn. Essays in Postmodern Theory and Culture*, Columbus, Ohio State University Press, 1977. In questi testi Hassan sviluppa una serie di osservazioni su cui vale la pena soffermarsi anche per evitare qualsiasi fraintendimento. Anzitutto, per "Postmodernism" egli intende un movimento letterario, artistico e filosofico, che si oppone e, al tempo stesso, è la prosecuzione del "Modernism". Quest'ultimo, dal suo canto, viene inteso come un vasto fenomeno culturale, che, a cavallo tra '800 e '900, ha tentato, in linea di principio, di farsi portavoce di istanze teoriche, culturali, artistiche e scientifico-tecnologiche assolutamente antitradizionaliste e innovatrici; ragioni per cui vari erano i punti di riferimento. Per citarne solo alcuni: Proust, Joyce, Faulkner, Hemingway, Valéry, Rimbaud, Mallarmé, Pound, Eliot in ambito poetico-letterario; Matisse, Braque, Picasso, Kandinsky, in campo artistico; Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Freud, dal punto di vista filosofico. Per quanto concerne il pensiero postmoderno (si cfr. I. HASSAN, *Toward a Concept of Postmodernism*, in *The Dismemberment of Orpheus. Toward a Postmodern Literature*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1982²), Hassan ritiene che esso sia caratterizzato da tutta una serie di elementi – come, ad esempio, decostruzione, discontinuità, deformazione, decomposizione, casualità, perversione, rivolta, disintegrazione, de-creazione, delegittimazione – che, in apparenza, si pongono contro l'autorevole e autoritaria tradizione metafisica occidentale, decretandone la fine; ma, in realtà, l'era postmoderna non rappresenta una frattura rispetto al passato, anzi, è il necessario e inevitabile punto di approdo di un percorso lungo due millenni, alla fine del quale l'uomo si riconosce signore

postmoderno – prospettivismo, metafisica del gioco, apparente decentramento dell'uomo, matrimonio tra Cielo e Terra favorito dalla scienza e dalle nuove tecnologie – possono a buon diritto essere considerati il punto di partenza del postumanesimo. Insomma: pensiero postumano e pensiero postmoderno, per l'autore americano, sono intimamente legati, si presuppongono a vicenda, nella misura in cui entrambi tendono a superare, inverandola, la struttura antropocentrica dell'intera tradizione filosofica occidentale.

Su questo punto si può notare una certa qual dissonanza rispetto ad uno dei massimi teorici del postmoderno, Jean Francois Lyotard, secondo il quale

originariamente la scienza è in conflitto con le narrazioni. Misurate col suo metro, la maggior parte di queste si rivelano favole. Tuttavia, dato che non si limita ad enunciare regolarità utili ma ricerca il vero, la scienza si trova nella necessità di legittimare le sue regole di gioco. È a tal fine che costruisce un discorso di legittimazione del proprio statuto che si chiama filosofia. Si tratta di un metadiscorso che, quando ricorre esplicitamente a qualche grande referente narrativo, come la dialettica dello Spirito, l'ermeneutica del senso, l'emancipazione del soggetto razionale o lavoratore, lo sviluppo della ricchezza, conferisce l'appellativo di “moderna” alla scienza che ad esso si richiama per legittimarsi. Così avviene per esempio che la regola del consenso fra destinatario e destinatario di un enunciato con valore di verità venga considerata accettabile qualora si iscriva nella prospettiva di una possibile unanimità degli spiriti razionali: tale era la narrazione dei Lumi, dove l'eroe del sapere lavora per un fine etico-politico buono, la pace universale. Da questo caso risulta evidente come legittimando il sapere attraverso una metanarrazione, che implica una filosofia della storia, si è portati ad interrogarsi sulla validità delle istituzioni che governano il legame sociale: anch'esse richiedono una legittimazione. La giustizia diviene in tal modo il referente di una grande narrazione, allo stesso titolo della verità. Semplificando al massimo, possiamo considerare “postmoderna” l'incredulità nei confronti delle dell'Essere cosmico.

metanarrazioni. Si tratta indubbiamente di un effetto del progresso scientifico, il quale tuttavia presuppone a sua volta l'incredulità. Al disuso del dispositivo metanarrativo di legittimazione corrisponde in particolare la crisi della filosofia metafisica e quella dell'istituzione universitaria che da essa dipende. La funzione narrativa perde i suoi funtori, i grandi eroi, i grandi pericoli, i grandi peripli e i grandi fini. Essa si disperde in una nebulosa di elementi linguistici, narrativi, ma anche denotativi, prescrittivi, descrittivi, ecc., ognuno dei quali veicola delle valenze pragmatiche sui generis²⁹.

Nel momento in cui le società entrano nell'epoca post-industriale, la filosofia, secondo Lyotard, cambia in maniera radicale. La scienza, difatti, raggiunto un notevole livello di sviluppo, comincia a diffondere sempre maggiori sospetti sul conto di tutte quelle meta-narrazioni di cui in passato si è nutrita per dare una giustificazione e un senso alla propria particolare ricerca del vero. In particolare, essa cerca di abbattere in via definitiva la fede illuministica nel Progresso, morale e politico anzitutto, dell'Umanità. Sicché, l'individuo viene a trovarsi in una situazione di totale smarrimento, in cui, del resto, si rende conto di non poter più accedere alla conoscenza del senso ultimo della realtà, quel senso ultimo la cui esistenza viene messa del resto in discussione³⁰.

29 F. LYOTARD, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (1979), trad. it. di C. Formenti, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli, 1981, pp. 5-6.

30 Il discorso lyotardiano tocca questioni molto importanti, la cui trattazione richiederebbe almeno lo spazio di una monografia. Infatti, il filosofo francese sottolinea con forza il processo di mercificazione che investe la cultura nelle società capitalistiche massificate, sottolineando che «nella sua forma di merce-informazione indispensabile alla potenza produttiva, il sapere è già e sarà sempre più una delle maggiori poste, se non la più importante, della competizione mondiale per il potere. Come gli Stati-nazione si sono battuti per dominare dei territori, e in seguito per controllare l'accesso e lo sfruttamento delle materie prime e della mano d'opera a buon mercato, è ipotizzabile che in futuro essi si batteranno per dominare l'informazione. Così viene ad aprirsi un nuovo campo alle strategie industriali e alle strategie militari e politiche. Tuttavia questa prospettiva non è così semplice come l'abbiamo delineata. La mercificazione del sapere non potrà infatti lasciare intatto il privilegio che i moderni Stati-nazione detenevano e detengono ancora in materia di produzione e di diffusione delle conoscenze. Che queste ultime dipendano dallo Stato come "cervello" o come

Analizzando, quindi, il capolavoro lyotardiano, emerge una relazione del tutto conflittuale tra “modernità” e “postmodernità”, nella misura in cui l'era inaugurata, nel corso del ventesimo secolo, dal crollo delle grandi narrazioni metafisiche, non punta a ricostruire, in maniera consolatoria e apologetica, discorsi incentrati sul primato di *anthropos*.

Da questo punto di vista, Hassan e Lyotard sono alquanto distanti. Il primo, difatti, come si è visto, ammette a più riprese che l'era postmoderna/postumana³¹ è caratterizzata dal fatto che un *homo novus*,

“spirito” della società, è un'idea che diverrà obsoleta in rapporto al rafforzamento del principio inverso secondo il quale la società può esistere e progredire solo se i messaggi che circolano in essa sono ricchi di informazione e facilmente decodificabili. Lo Stato comincerà ad apparire come un fattore di opacità e di “rumore” per una ideologia della “trasparenza” della comunicazione, che si sviluppa parallelamente alla commercializzazione del sapere. È da questo punto di vista che il problema dei rapporti fra istanze economiche e istanze statuali rischia di porsi con acutezza sconosciuta» (Ib., *op. cit.*, p. 14.) In questo breve passo Lyotard tocca, come si può vedere, una serie di questioni cruciali per comprendere le peculiarità del capitalismo nella sua forma cognitiva e globalizzata. Gli Stati-nazione, scriveva Lyotard già più di trent'anni or sono, deve modificare radicalmente la sua struttura, anche a livello politico-culturale, se vuole raccogliere il quanto di sfida lanciato dal capitale post-industriale, dando maggiore spazio alle scienze e alle tecnologie a sfavore delle *humanities*. Questo, però, è solo uno dei tanti temi, delle innumerevoli tracce delle argomentazioni del filosofo francese, la cui ricchezza teorica andrebbe esplorata al di là delle etichette e delle mode culturali dominanti.

31 Da un punto di vista strettamente teoretico, va ricordato che il postmodernismo, in generale, affronta diverse tematiche, anche se il problema del superamento della metafisica è forse quello che ha avuto un'eco più vasta. Si pensi, in quest'ottica, anche al filosofo italiano Gianni Vattimo, che, partendo da presupposti differenti e al tempo stesso affini a quelli di Lyotard, ha messo in risalto che la postmodernità filosofica può essere compresa solo analizzando quegli autori che hanno con le loro opere creato le condizioni per il **superamento** – *Verwindung* – della metafisica, e cioè Nietzsche prima e Heidegger poi: «solo dalla messa in rapporto con la problematica nietzscheana dell'eterno ritorno e con quella heideggeriana dell'oltrepassamento della metafisica, infatti, le sparse e non sempre coerenti teorizzazioni del post-moderno acquistano rigore e dignità filosofica; e solo in relazione a quanto mettono in evidenza le riflessioni post-moderne sulle nuove condizioni di esistenza nel mondo tardo-industriale, le intuizioni filosofiche di Nietzsche e di Heidegger si caratterizzano in maniera definitiva come irriducibili alla pura e semplice *Kulturkritik* che percorre tutta la filosofia e la cultura primo novecentesca. Prendere la critica heideggeriana dell'umanesimo, o l'annuncio nietzscheano del nichilismo compiuto, come momenti “positivi” per una ricostruzione filosofica, e non solo come sintomi e denunce della decadenza – come fanno i due capitoli iniziali di questo lavoro – è possibile solo se si ha il coraggio – non solo l'imprudenza, speriamo – di ascoltare con attenzione i discorsi – delle arti, della

prosecuzione e trasfigurazione al tempo stesso dell'uomo dell'umanesimo antico e moderno, con l'aiuto della scienza, della filosofia, della tecnologia, della magia, possa riuscire ad abbracciare il senso ultimo della realtà dando così vita ad una cultura cosmica; il secondo, invece, si schiera decisamente contro questa prospettiva e contro la possibilità di un evento futuro tramite cui l'uomo possa

critica letteraria, della sociologia – sulla postmodernità e i suoi tratti peculiari. Il passo decisivo per operare la connessione tra Nietzsche-Heidegger e il “postmodernismo” è la scoperta che ciò che quest'ultimo cerca di pensare con il prefisso “post” è proprio l'atteggiamento che, in termini diversi ma, secondo la nostra interpretazione, profondamente affini, Nietzsche e Heidegger hanno cercato di costruire nei confronti dell'eredità del pensiero europeo, che essi hanno messo radicalmente in discussione, rifiutandosi però di proporre un “superamento critico”, per la buona ragione che questo avrebbe significato rimanere ancora prigionieri della logica di sviluppo propria di questo pensiero.» (G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985, pp. 8-9). Per un'analisi più approfondita della filosofia postmoderna, si veda *Del Postmoderno* di PETER CARRAVETTA. Si tratta di un testo molto denso in cui l'autore prende in esame i vari significati delle varie tendenze del postmodernismo, proponendo già nell'Introduzione una vera e propria classificazione: «a) nel suo insieme la realtà sociale è, senza possibilità di scampo, un gioco di simulacri, falsi idoli ed eventi incredibili e inaffidabili (Baudrillard); b) l'esplosione di un nuovo Impero (policentrico e invisibile secondo Negri, mentre per altri come Harvey brutalmente evidente nella sua spinta ad accumulare, o ancora controllabile, secondo Brzezinski); c) attacco del supercapitalismo planetario, della società di mercato e dell'Età della globalizzazione che condiziona tutti gli aspetti della vita (Robertson, Wallerstein, Jameson); d) trasformazione delle relazioni politiche internazionali in un Nuovo ordine o Dinamica Mondiale (Wright: teoria dei giochi a somma zero); e) la teoria della Monomente, o del conformismo politicamente corretto (Kahn) e del controllo orwelliano dei massmedia (Chomsky); f) la visione epistemologicamente nuova degli orizzonti tecnovirtuali (Appadurai); g) la complessa metafora critica della creolizzazione come *Weltanschauung della fin-de-millennium* (soprattutto non americani: Gruzinski, Glissant, Cruz, Bhabha, Gnisci); h) l'età sia del post-colonialismo sia della crisi del nazionalismo (Hobsbawn, Spivak, Bhabha, Said); i) il punto di vista, ora quasi “classico” di Lyotard: l'età della fine delle grandi metanarrative illuministe, come l'emancipazione universale, l'idea di progresso e idealismo; l) le culture del nichilismo e della resa alla tecnologia (filosofi continentali: Postman, Taylor e altri); m) paradossi della formazione del canone, multiculturalismo e pluralismo di fronte a politiche di identità ed *empowerment*; n) Fine della Storia, Fine della Metafisica, Fine della Natura e Fine dell'Utopia. Si potrebbe parlare di “Finismo” (Huntington) come metafora principale per la fine del Millennio; o) dissoluzione della teoria e della pratica delle Avanguardie e decisivo trionfo della mercificazione dell'estetica o dei manufatti culturali; p) epoca del tardo-capitalismo (Jameson), o Età del progetto incompiuto dell'Illuminismo (Habermas), oppure Età del cinismo (Sloterdijk)» (P. CARRAVETTA, *Del postmoderno*, Milano, Bompiani, 2010 prima edizione digitale-Ebook (2009 prima

definitivamente affermarsi come senso ultimo dell'Essere. Se si analizza un testo successivo a *La condizione postmoderna*, e cioè *Una favola postmoderna*, il quadro delineato da Lyotard diventa, però, più complesso e al tempo stesso più simile a quello tratteggiato da Hassan. Il racconto in questione, difatti, si presenta come una sorta di breve storia cosmica ruotante attorno a due questioni strettamente interconnesse: l'origine dell'Universo e il destino della Terra. All'origine di tutto, dell'essente nella sua interezza, vi è, secondo il filosofo francese, l'Energia, a partire dalla quale si sono formate le galassie e le stelle. Questi corpi celesti, definiti da Lyotard “sistemi isolati”, disponendo di una quantità di energia limitata e non potendo per questo motivo rimanere stabili all'infinito, tendono entropicamente ad uno stato di disordine massimo. Ciò nonostante, va ricordato che

in una piccola zona dell'immensità cosmica, c'era una Galassia di modeste dimensioni chiamata Via Lattea. E tra i miliardi di stelle ce n'era una denominata Sole. Come in tutti i sistemi chiusi, il sole ha emesso calore, luce e radiazioni verso i pianeti su cui ha esercitato la sua attrazione. E, come per tutti i sistemi chiusi, l'aspettativa di vita del sole era limitata dall'entropia. Nel momento in cui veniva raccontata questa favola, essa aveva vissuto metà della sua vita.

Tra i pianeti c'era la Terra. E qualcosa di inaspettato è accaduto alla Terra stessa. A causa del confluire fortuito di diverse forme di energia, le molecole costitutive degli elementi della Terra -- in particolare, acqua, radiazioni solari filtrate attraverso l'atmosfera, la temperatura dell'ambiente -- è successo che si sono formati sistemi più complessi e improbabili, le cellule, sintetizzate da sistemi molecolari. Questo è stato il primo avvenimento, ha condizionato il resto della storia, così come la possibilità di raccontarlo³².

edizione cartacea), pp. 18-24.

32 F. LYOTARD, *A Postmodern Fable*, in “The Yale Journal of Criticism”, vol.6 n. 1, 1993, p. 238.

L'Energia, da cui ogni cosa è nata, agisce, in altri termini, sia in maniera entropica che in maniera neghentropica, visto che, ad esempio, sul Pianeta Terra ha dato vita ad esseri viventi altamente organizzati sul piano strutturale. Col passare del tempo, nel corso di un processo segnato, nella stessa misura, dal caso e dalla necessità, è comparso l'uomo, selezionato per le sue intrinseche peculiarità psico-fisiche. Purtroppo, ànthropos, almeno in superficie, non è presentato e descritto – almeno secondo l'autore – con toni eccessivamente trionfalistici, dal momento che, al di là dei suoi palesi meriti, altro non è che un semplice epifenomeno dell'Energia, dunque una forma transitoria, destinata a scomparire, ad essere superata dalle nuove creature partorite dalle biotecnologie. È impossibile sapere in anticipo quali saranno le caratteristiche della razza postumana, argomenta inoltre Lyotard, giacché

la favola può solo prevedere che un eroe, qualora riuscisse a scampare alla distruzione del sistema solare, dovrà essere più complesso di quanto la razza umana si trova ad essere nel momento in cui la favola stessa viene raccontata. Perché, anche se la razza umana può darsi che sia la più complessa forma di organizzazione dell'energia che conosciamo nell'universo, non possiede i mezzi per l'esodo futuro. L'eroe dovrà essere più complesso, dal momento che dovrà essere in grado di sopravvivere alla distruzione della Terra. Un organismo vivente (cioè, il corpo umano) in simbiosi con le energie specifiche trovate sulla terra non sarà sufficiente per continuare ad alimentare questo sistema, in particolare il cervello. Esso dovrà essere in grado di utilizzare l'unica forma di energia fisica disponibile nel cosmo, le particelle che non sono preorganizzate. Ecco perché la favola ci porta a capire che l'eroe dell'Esodo, destinato a sopravvivere alla distruzione della vita terrestre, non sarà un semplice superstite poiché vivrà in un modo differente dal nostro. Questa condizione è necessaria, ma allorché la favola viene raccontata nessuno può dire come sarà soddisfatta. C'è incertezza nella storia perché l'entropia negativa agisce in maniera

contingente, e perché l'emersione di sistemi più complessi – nonostante la ricerca e il monitoraggio che sono di in se stessi sistematici – rimane imprevedibile³³.

Tralasciando le contraddizioni abbastanza palesi di questo racconto che si pretende postmoderno e che, in realtà, sembra, per varie ragioni, un classico esempio di filosofia della storia metafisicamente fondato e strutturato³⁴, si può osservare che, nell'ottica di Lyotard, l'uomo deve modificarsi in maniera radicale, se vuole sopravvivere, in un lontano

33 *Ivi*, p. 243.

34 Nella parte finale della sua **fable postmoderne** Lyotard asserisce, a buon diritto, che la struttura teoretica di fondo di ogni filosofia della storia debba essere individuata nella teologia paolina e in quella agostiniana; ragion per cui le narrazioni illuministiche, romantiche e marxiste sul progresso, sulla speranza, sulla fine dei tempi, altro non sono che concezioni teologiche secolarizzate. Per prendere le distanze da queste grandi costruzioni metafisiche, Lyotard precisa: 1) che l'argomento trattato nella sua favola non è affatto filosofico, bensì scientifico, nella misura in cui viene offerta al lettore una storia **fisica** dell'Universo, che non attribuisce all'Uomo una posizione preminente rispetto a tutto il resto; 2) che il tempo chiamato in causa dalle sue argomentazioni è diacronico e in quanto tale non ha nulla a che fare con la temporalità della coscienza, in virtù della quale il passato e il futuro sono considerati, nella loro, essenza, presenti come il tempo presente; 3) che la storia raccontata non si conclude con una finale emancipazione (o salvezza); 4) e che quindi il futuro non è oggetto di un'attesa messianica, essendo del resto, completamente imprevedibile. A ben guardare, però, emerge che il discorso lyotardiano non sfugge ad alcuni "vizi metafisici", caratteristici di quelle filosofie della storia da cui cerca di prendere le distanze. Anzitutto, anche in Lyotard si può rilevare la presenza di un unico principio esplicativo della Storia, cioè l'Energia, tramite cui si intende rendere conto della natura di qualsiasi evento, da quello più semplice a quello più complesso. Inoltre, il concetto fisico di Energia è utilizzato in maniera metafisica più che scientifica, dal momento che, calato dall'alto sull'ente nella sua totalità, intende non solo spiegare il passato (anche il passato profondo precedente la comparsa dell'uomo, che, come è noto, è avvenuta in tempi relativamente recenti) e il presente, ma diventa la chiave di volta per immaginare la vita futura della Terra e dell'Universo. In relazione al tempo a-venire, per giunta, si può sottolineare che la favola lyotardiana, pur non volendo comprometersi con escatologie più o meno religiosamente fondate, è comunque caratterizzata da un'impostazione "apocalittica" del problema della storia. Infatti, da un lato, Lyotard afferma a più riprese che il futuro non può essere previsto e che l'uomo è destinato ad essere superato da altri esseri meglio equipaggiati; dall'altro, però, ripete, quasi in ogni pagina, che occorre attrezzarsi per un evento finale, cioè la distruzione del Pianeta Terra e che bisogna quindi creare le condizioni per un esodo. Volente o nolente, quindi, anch'egli fa riferimento ad un evento finale, cui una postumanità ipertecnologica potrà sfuggire rifugiandosi **altrove** e vivendo una nuova vita priva di qualsivoglia limitazione mortale.

futuro, alla scomparsa del pianeta Terra, frutto di un lungo processo di decadenza, che vede come principale protagonista l'Energia cosmica, trascendente e immanente, agente, come si è detto, in maniera entropica e neghentropica contestualmente. Ma qualsivoglia futura trasformazione potrà aversi solo a patto di coltivare nella giusta misura le scienze e le bio-tecnologie. Da questo punto di vista, è possibile notare una certa qual somiglianza tra la favola postmoderna di Lyotard e il saggio di Hassan sulla prometeica cultura postumanista. Difatti, per entrambi, il destino dell'uomo è segnato, e la sua trasfigurazione tecnologica, risultato di un processo lunghissimo fatto di continue e progressive trasformazioni, assolutamente inevitabile, necessaria³⁵.

35 A ben guardare, si potrebbe avanzare anche l'ipotesi, per niente remota, che entrambi ereditino l'idea di un uomo nuovo e dell'inizio di una nuova epoca della storia dell'umanità da quel vasto movimento che va sotto il nome di "New Age". La metafisica "energetica" della storia caratterizzante la favola postmoderna di Lyotard e i riferimenti, seppur frammentari e rapsodici, di Hassan alle tendenze ermetiche, occulte e mistico-religiose, che hanno attraversato la storia della scienza sin dall'antichità greca, sembrano, difatti, maggiormente comprensibili solo se messe a confronto con tutta una serie di teorie, che, sin dagli anni '50, sono circolate in certi ambienti culturali e che hanno appunto alimentato la cultura New Age. Quest'ultima, al di là degli aspetti più strettamente astrologici, esoterici e teosofici, ha spesso insistito, anzitutto, sulla presenza di un'Energia cosmica – talvolta identificata con Dio – che anima tutta la natura e pervade l'uomo stesso. Inoltre va sottolineato che «tutto nella New Age è all'insegna dell'unità e di un principio totalizzante che i *new agers* chiamano olismo, dal greco *holos* (tutto). Il concetto di olismo è centrale nella New Age. L'uomo e la terra sono i partner interdipendenti e inscindibili di un unico organismo, così come il corpo e lo spirito lo sono per l'uomo. David Spengler scriveva: "l'unità e la sola realtà e la diversità ne è solo una manifestazione apparente". Ciò vale per l'individuo e per le sue relazioni col mondo, con la natura, con Dio. Non solo l'individuo non è diviso in sé tra corpo e spirito; ma anche nei rapporti con la terra, con l'universo, con il mistero divino egli è congiunto da un'unità profonda. I tanti dualismi che hanno diviso l'uomo in sé e dagli altri, soprattutto nelle epoche precedenti, si sono formati perché si è data troppa importanza alla dimensione fenomenica delle cose, dove regna la separazione, dimenticando la dimensione profonda delle cose nella quale tutte perdono le loro caratteristiche di realtà separate. In questa dimensione profonda anche il divino si confonde con l'umano. Le piante, le rocce, gli oceani, tutti sono abitati dal principio spirituale cosmico della Coscienza universale. Madame Blavatsky, una delle figure tutelari della New Age, scriveva che tutto tende a "diventare Dio, anche l'atomo" (L. BERZANO, *New Age*, Bologna, Il Mulino, 2010 edizione digitale-Ebook, pp. 205-208). Anche l'uomo, quindi, può diventare Dio, servendosi non solo di determinate tecniche di meditazione, ma anche di tutto l'armamentario tecnologico e scientifico atto a

L'uomo a-venire, l'uomo postumano, con l'aiuto delle biotecnologie, deve realizzarsi a livello planetario, portando così a compimento quel processo di transumanizzazione, che, sia secondo Hassan sia secondo il Lyotard della favola, è al centro del progetto umanistico moderno, avente come fondamentale peculiarità

il progressivo affermarsi di un antropocentrismo radicale in tutti gli ambiti della conoscenza umana. Fra le conseguenze di questo processo, che nell'ambito del pensiero filosofico trova un rilevante punto di approdo in Descartes e nel noto dualismo 'corpo-mente', vi è anche la graduale perdita di importanza della gerarchia 'Dio-uomo-natura' che, pur continuando ad essere ammessa, muta di significato proprio perchè il termine medio assume una centralità sempre più 'ingombrante'. L'uomo, cioè sconfinando in modo sempre più ampio non solo nella sfera inferiore (la 'natura'), ma anche in quella superiore ('Dio'). L'antropocentrismo, allora, si declina, da un lato, come la signoria sulla natura, la capacità, la possibilità e la legittimità dell'intervento umano sul resto della 'creatura'. Ma, dall'altro, esso si declina anche come una tendenziale equiparazione di tale signoria a quella del Dio, il quale se ne come nascosto[Deus absconditus] in un regno inaccessibile alla conoscenza umana, legittimando così l'umano ad agire più o meno 'in suo nome' e 'per suo conto'³⁶.

Ma, se si intende in questo modo la modernità filosofica nella sua interezza, e cioè come antropocentrica al punto tale da attribuire all'uomo prerogative e poteri divini, l'uomo del postumanesimo, così

migliorare le sue prestazioni dal punto di vista fisico e gnoseologico-percettivo. In questo modo può salpare dal porto angusto della modernità umanisticamente intesa e viaggiare a vele spiegate verso nuovi lidi. In altre parole: è possibile rilevare nella magmatica e sincretistica filosofia New Age non solo una metafisica energetica di fondo, che presenta palesi affinità con quella di Lyotard, ma anche alcuni sintagmi concettuali – superamento di qualsivoglia dualismo, riferimenti alle religioni orientali, concezione olistica e cosmica dell'individuo, possibilità per l'uomo di trascendere se stesso abbattendo ogni limite e arrivando ad una condizione divina e postumana, importanza delle varie attività umane, tecnologia e scienza comprese – che sono rintracciabili in Hassan e in quanti penseranno in termini postumani la futura esistenza dell'uomo.

³⁶ F. MONCERI, *Introduzione a Sull'orlo del futuro*, a cura di Flavia Monceri, Pisa, Edizioni ETS, 2009, pp. 12-13.

come me è delineato da Hassan (e dal Lyotard della favola), altro non viene ad essere che la naturale prosecuzione dell'uomo dell'umanesimo

1.2.2 Posthuman-Transhuman

Le tematiche affrontate da Hassan hanno, col passare del tempo, una vasta eco, e vari autori, confrontandosi col fenomeno della science fiction, si inseriscono nel dibattito sul postumano. In quest'ottica, da ricordare è la proposta teorica di Donna Haraway, che nel suo *Manifesto Cyborg* cerca di fornire un punto di vista di genere circa la definizione dell'identità dell'individuo postmoderno/postumano. Entrando con prepotenza in un filone culturale, quale quello biotecnologico, che andava ampliandosi grazie al costante confronto con discipline quali la cibernetica e le scienze cognitive, la pensatrice femminista americana osserva che l'individuo ha l'opportunità di riconfigurare totalmente il proprio corpo tramite particolari processi di ibridazione con le macchine. Il soggetto, in questo modo, muta a tal punto che si trasforma in un vero e proprio cyborg elettromeccanico e, per autodescriversi, non fa più riferimento a particolari miti fondativi visti come il luogo in cui si dà una volta per tutte il senso indiscutibile della sua identità individuale e collettiva. In questo modo, secondo la Haraway, crolla anche ogni possibilità di differenziazione sessuale, dal momento che il cyborg parla un linguaggio corporeo nuovo, su cui non gravano istanze discorsive originarie e vincolanti in senso gerarchico e androcentrico.

La politica del cyborg è la lotta per il linguaggio, contro la comunicazione perfetta, contro il codice unico che traduce perfettamente ogni significato, dogma centrale del fallogocentrismo. Ecco perché la politica del cyborg difende il rumore e invoca

l'inquinamento, godendo della fusione illegittima tra animale e macchina. [...] Prive di un sogno originario del linguaggio comune, o di un'originaria simbiosi che ci prometta protezione dall'ostile separazione "maschile", ma iscritte nel gioco di un testo in cui manca una lettura privilegiata definitiva, una storia di salvezza, ammettere di essere del tutto compromesse con il mondo che ci libera dal bisogno di radicare la politica dell'identificazione, nei partiti d'avanguardia, nella purezza e nella funzione materna. [...] Le immagini del cyborg possono indicarci una via di uscita dal labirinto dei dualismi attraverso i quali abbiamo spiegato a noi stessi i nostri corpi e i nostri strumenti. Questo è il sogno non di un linguaggio comune, ma di una potente eteroglossia infedele. È l'immaginazione di una femminista che riesce a incutere paura nei circuiti dei supersalvatori dell'estrema destra. Significa costruire e distruggere allo stesso tempo macchine, identità, categorie, relazioni, storie spaziali. Anche se entrambe sono intrecciate nella danza a spirale, preferisco essere cyborg che dea³⁷.

Anche se le argomentazioni della Haraway – finalizzate in maniera ossessiva all'abbandono *tout court* della tradizione umanista che nel suo caso è sempre sinonimo di cultura maschilista – possono sembrare incapaci di aggiungere qualcosa di nuovo al dibattito postmoderno/postumanista sull'uomo del futuro, in realtà, a ben guardare, è possibile rilevare una certa insistenza su una problematica centrale per certi sviluppi della filosofia postumanista. Infatti, se, da un lato, l'era del cyborg è un'era post-sessuale, in cui non ha più senso alcuna differenza tra uomo e donna, dall'altro lato a venir meno è anche la possibilità di separare nettamente *anthropos* dalle altre specie viventi. Anzi, si può dire che le biotecnologie avvicinano sempre più l'uomo e l'animale alla macchina, nella misura in cui eliminano qualsiasi possibilità di distinzione fra naturale e artificiale, mente e corpo,

37 D. HARAWAY, *Cyborg Manifesto*, in *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* (1991), tr. it. L. Borghi, *Un manifesto cyborg*, in *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Milano, Feltrinelli, 1995, pp. 39-40. La citazione è interamente presente in A. CARONIA, *Il Cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, op. cit., p. 111.

organismi semoventi e organismi “externally designed”.

Ma, inizialmente, nell'ambito del postumanesimo, tendono a prevalere quelle prospettive teoretiche che si soffermano, in maniera esclusiva, sull'ibridazione uomo-macchina. Basti pensare ad uno dei primi – se non il primo in assoluto – manifesti programmatici del postumanesimo, cioè *The Posthuman Manifesto*, redatto da Steve Nichols nel 1988, che offre spunti per importanti considerazioni. Per Nichols, infatti, “Post” significa, *sic et simpliciter*, “After”, cioè dopo. L'uomo, pertanto, diventa postumano nel momento stesso in cui si supera, attuando – ed è questo un elemento di novità notevole – un “upgrade” del suo software. L'autore, con un termine preso in prestito dall'informatica, sostiene la necessità di un aggiornamento del software, cioè, per così dire, dei programmi che gestiscono il funzionamento dell'essere umano, ridotto, nella sua interezza, a semplice elaboratore elettronico. Questo passaggio, da non sottovalutare per una ricostruzione genetico-genealogica della storia del movimento postumanista, risulta, a dir poco, rilevante, nella misura in cui si evidenzia la necessità/inevitabilità di un potenziamento dell'*Homo sapiens*; potenziamento da realizzare mediante una sempre maggiore meccanizzazione dell'uomo stesso, aggiornabile di continuo come un personal computer o un tablet di ultima generazione. In questo modo, l'uomo si proietta in una dimensione “altra”, trascendente e immanente:

Nella storia troviamo una serie di esempi di individui per niente felici di avere un'identità umana. Buddha sosteneva la dissoluzione del sé/ego come prerequisito per la vera illuminazione. I faraoni dell'antico Egitto si consideravano divinità piuttosto che uomini, come forse in misura minore hanno fatto i re-dei dell'Europa medievale. Nietzsche si è divertito con la possibilità di un “superuomo” e ha esclamato che Dio è morto. Cristo tribolò non poco per distinguersi dalla popolazione comune. Francis

Regardie ci implora di essere "più umani", seguendo gli insegnamenti dell'ordine ermetico "Alba dorata". David Bowie ha ri-enfaticcato l'I Ching con le parole della sua canzone "got to make way for homo Superior". Il movimento post-umano non è rivoluzionario, ma inevitabile³⁸.

Con esempi assolutamente inconciliabili tra loro, presi dai campi più disparati, dalla storia alla religione, dall'occultismo al mondo della musica rock passando per la filosofia di Nietzsche ridotta a teoria che preconizza l'arrivo di un "Superman", Steve Nichols si sforza di indirizzare l'uomo verso una meta, che sembra ancora più una sorta di Terra Promessa, al cui raggiungimento anche l'arte può dare un contributo notevole. E proprio sull'enorme potenziale dell'arte – oltre che sugli elementi tipici del postumanesimo, cioè fine dell'umanesimo classico, sempre interpretato in un modo più che discutibile, decentramento dell'uomo, ibridazione con l'alterità meccanica e animale, impossibilità di separare la mente dal corpo e la natura dall'artificio – si concentra un'altra figura di grande spessore, cioè Robert Pepperell. Questi, ripercorrendo lo sviluppo del pensiero postumano, osserva, da un lato, l'interrelazione tra la scienza, in particolare le scienze fisiche, e alcuni movimenti artistici, giungendo ad affermare che

storicamente, potremmo dire che le basi per la nostra concezione moderna della condizione postumana furono poste nel periodo che portò alla prima guerra mondiale – quel periodo fertile dell'attività umana che ha prodotto, tra le altre cose, la teoria della relatività, la fisica quantistica e il cubismo. L'esito di questi tre eventi fu un cambiamento nella concezione della natura della realtà e di come l'abbiamo

38 S. NICHOLS, *The Post-Human Movement. Do you have the potential to evolve – or are you doomed to remain human?*, 1988, disponibile all'indirizzo internet: www.posthuman.org/page2.html.

rappresentata. Per la prima volta nel pensiero occidentale moderno è diventato evidente nelle parole del fisico Werner Heisenberg, che "Non ci sono cose, solo probabilità"³⁹.

Dall'altro lato, si concentra sull'importanza della creazione dell'opera d'arte, che, argomenta Pepperell, al pari di ogni altro tipo di creazione,

non consiste nella produzione di qualcosa di completamente nuovo. La creatività consiste nel combinare ciò che già esiste, ma che era in precedenza tenuto separato. Creatività e apprezzamento estetico sono funzioni della capacità umana di modificare le connessioni nei percorsi mentali, o di modificarli⁴⁰.

Ma, al tempo stesso, il filosofo inglese, come il Lyotard della *favola postmoderna*, è fermamente convinto che arte, scienza, tecnologia, vere e proprie levatrici della storia, siano la semplice espressione di un'Energia, avente determinate caratteristiche:

Tutto quello che esiste in ogni posto è energia. Oltre al fatto che tutti i processi materiali sono energeticamente regolati, l'energia ha due proprietà maggiori:

- a. Si manifesta in un'infinita varietà di modi
- b. Si trasforma continuamente⁴¹

Un fondo oscuro, insomma, impenetrabile, da cui deriva la realtà nella sua interezza e che è responsabile delle trasformazioni continue della realtà stessa. Un a-priori quasi "mistico", con cui l'individuo può addirittura venire a contatto grazie a fenomeni occulti e paranormali.

39 R. PEPPERELL, *The Posthuman Condition. Consciousness beyond the brain*, Bristol, Intellect Books, 2003 prima edizione digitale (prima edizione cartacea: Exeter, Intellect Books, 1995), pp. 694-695.

40 *Ivi*, pp. 798-799.

41 *Ivi*, pp. 775-776.

Ma, proprio nel momento in cui arriva a definire l'Energia come il fondamento dell'essente nella sua globalità e la tecnologia come una sua manifestazione e come ciò che stravolge di fatto la vita dell'uomo, Pepperell distingue nettamente le proprie teorie da quelle più oltranziste, attribuite al movimento transumanista in generale, e all'estropianesimo teorizzato da Max More nel corso degli anni'80 in particolare⁴²:

42 L'estropia di un sistema costituisce la «capacità del sistema stesso di andare verso il miglioramento o l'assunzione di una maggiore complessità attraverso l'acquisizione di ordine dall'esterno. Il concetto integra, pur non esaurendosi in essa, l'idea di neghentropia introdotta da Schrödinger per spiegare come gli organismi viventi si oppongano all'inevitabile aumento di disordine al loro interno alimentandosi di energia dall'esterno. L'estropia è ovviamente qualcosa di più, ossia la capacità di certi sistemi non solo di evitare il collasso nel disordine ma di aumentare attivamente il loro livello organizzativo, differenziandosi in questo senso dai processi evolutivi. I principi estropici si fondano non su dogmi e articoli di fede, ma su una piattaforma di obiettivi e attitudini capaci di affrontare il progresso scientifico in modo costruttivo ed efficace.» (R. MARCHESINI, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, pp. 535-536). Per avere, inoltre, maggiori informazioni sulla nascita e sullo sviluppo del transumanesimo, si tengano presenti le preziose indicazioni bibliografiche fornite dallo stesso Marchesini: «Fra i testi sacri del movimento transhuman, da ricordare i due libri del padre della crionica Robert Ettinger, *The Prospect of immortality* (1964) e *Man into superman* (1962), che riprendono il tema dell'immortalità aperto dal filone della fantascienza di Arthur Clarke e Isaac Asimov. Ma è soprattutto negli anni ottanta che inizia la riflessione transumanista, con alcuni saggi ancor oggi considerati vere e proprie bibbie dai fautori del passaggio transizionale, come *Engines of creation* (1986) di Eric Drexler sulle nanotecnologie e sulle loro applicazioni nel futuro dell'uomo e soprattutto *Mind Childre* (1988) di Hans Moravec. Nel 1988 uscì peraltro il primo numero della rivista "Extropy Magazine" diretta da Max More e Tom Morrow, i quali nel 1992 fondarono l'Extropy Institute. A questo centro di informazione del pensiero transumanista si affiancò nel 1998 la World Transhumanist Association, fondata da Nick Bostrom e David Pearce, il cui organo è il "Journal of Transhumanism". Per il termine "transumano" ci si deve rifare alla definizione di Fereidoun M. Esfandiary (che in seguito mutò il suo nome in FM-2030), futurologo alla New School for Social Research di New York che nel 1968 pubblicò *Are you a Transhuman?*, in cui si trova la prima definizione del concetto, e a un racconto di fantascienza di Damien Broderick pubblicato nel 1976. Tuttavia già nel 1957, in *New Bottles for New Wine*, Julian Huxley aveva utilizzato il termine transumanesimo. Tra i saggi capitali per comprendere la filosofia transumanista vi è il libro di Verner Vinge *The Coming Technological Singularity* (1993), dove si introduce il concetto di "singolarità" come accelerazione tecnologica in grado di far compiere all'umano transizionale un vero e proprio salto quantico verso l'era post-human. Gli anni novanta vedranno l'esplosione di pubblicazioni che parlano espressamente di transizione, tra cui vanno ricordati i saggi *Robot. Mere Machine to transcendent Mind* (1998) di Ray Kurzweil. Sulle caratteristiche edonistico-cognitive del transumanesimo da citare il libro

Il punto di vista estropico può essere sintetizzato come un'ottimistica convinzione nel potere della tecnologia per trasformare in meglio quella che ora conosciamo come esistenza umana. Estropia è l'opposto di entropia, del principio pessimistico secondo cui tutto l'universo tende al caos. Gli Estropiani cercano di affermare, in maniera nietzschiana, le auto-organizzanti qualità della vita, quell'ordine che emerge dal caos. Immaginano l'estensione indefinita della vita umana, l'esplorazione dello spazio profondo e l'alterazione della neurobiologia umana con mezzi chimici e genetici per superare i nostri limiti⁴³.

L'Estropianesimo transumanista di Max More si schiera a favore di una decisa accelerazione dell'evoluzione dell'uomo, nel tentativo di giungere nel più breve tempo possibile ad un'esistenza radicalmente diversa da quella attuale sotto vari punti di vista. In quest'ottica, va evidenziato, senza dubbio, quanto il filosofo inglese osserva nella sua ironica lettera a Madre Natura:

Cara Madre Natura, mi spiace disturbarti, ma noi umani - la tua prole - veniamo a te con alcune cose da dirti (forse potresti riferirle al Padre, considerato che noi non lo vediamo mai in giro...). Vogliamo ringraziarti per le molte qualità meravigliose che ci hai donato con la tua lenta ma imponente intelligenza distribuita. Da semplici composti chimici auto-replicanti ci hai fatti diventare mammiferi con miliardi di cellule. Ci hai dato il massimo controllo del pianeta. Ci hai dato una aspettativa di vita fra le più lunghe nel regno animale. Ci hai dotato di un cervello complesso, dandoci la capacità di ragionare, parlare, prevedere, essere curiosi e creativi. Ci hai dato la capacità di comprendere noi stessi e gli altri. Madre Natura, veramente, ti siamo riconoscenti per ciò che ci hai fatto diventare. Indubbiamente hai fatto il meglio che potevi. Tuttavia, con tutto il dovuto rispetto, dobbiamo dire che sotto diversi aspetti avresti potuto fare di

di Edward Regis, *Great Mambo Chicken and the Transhuman Condition* (1990)» (Ivi, p.534-535).

43 R. PEPPERELL, *The Posthuman Condition. Consciousness beyond the brain*, op. cit., pp. 731-732.

meglio con il nostro organismo. Ci hai creati vulnerabili alle malattie e alle ferite. Ci obblighi ad invecchiare e a morire - proprio quando cominciamo a divenire saggi. Sei stata un po' avara nel darci consapevolezza dei nostri processi somatici, cognitivi ed emotivi. Sei stata poco generosa con noi, donando sensi più raffinati ad altri animali. Possiamo funzionare solo in certe specifiche condizioni ambientali. Ci hai dato una memoria limitata e scarso controllo sui nostri istinti tribali e xenofobi. E ti sei dimenticata di darci il nostro libretto di istruzioni! Quello che hai, creato in noi, è magnifico, eppure profondamente imperfetto. Sembra che tu abbia perso interesse per la nostra evoluzione futura circa 100,000 anni fa. O forse hai preferito attendere che noi facessimo da soli i passi successivi. In ogni caso, la nostra infanzia sta per finire. Abbiamo deciso che è ora di emendare la "costituzione umana". Non lo facciamo con superficialità, leggerezza o senza rispetto, ma con prudenza, intelligenza e con obiettivo l'eccellenza. Vogliamo che tu sia fiera di noi. Nei prossimi decenni perseguiremo una serie di cambiamenti al nostro organismo, con gli strumenti della biotecnologia, in maniera razionale e creativa⁴⁴.

Pur riconoscendo quanto di notevole l'uomo sia riuscito ad ottenere nell'arco temporale della sua lunga evoluzione, Max More sottolinea l'urgenza e la necessità di inaugurare una nuova epoca storica, un'epoca in cui grazie allo sviluppo crescente dell'ingegneria genetica, della robotica, delle nanotecnologie, della crionica, dell'intelligenza artificiale, l'individuo potrà finalmente trasformarsi in un essere immortale, in un'entità postumana. In altri termini: la condizione postumana è il risultato di un processo di *transhumanization* lungo non si sa quanto; ragion per cui "transumanista" è solo la fase di passaggio a quello che viene presentato, spesso con una retorica utopistica di fondo, come una sorta di Paradiso terrestre⁴⁵.

44 M. MORE, *A Letter to Mother nature* (1999), tr. it. D. M. Stendardo, *Lettera a Madre Natura*, disponibile all'indirizzo: www.estropico.com/id110.htm.

45 Cfr. AA. VV., *Transhumanist Faq* (1999), traduttore non indicato, *Faq Transumanista*, disponibile all'indirizzo internet: www.estropico.com/id104.htm. In esso si può leggere che «il termine "transumano" è un'abbreviazione per "umano

Per uno dei massimi esponenti mondiali del transumanesimo, cioè Nick Bostrom, il desiderio dell'uomo di sottrarsi alla decadenza fisica e intellettuale e diventare immortale è antichissimo:

Nella sumerica epica di Gilgamesh (ca. 1700 a.C.) un re intraprende una ricerca per l'immortalità. Gilgamesh viene a sapere che esiste un mezzo naturale – un'erba che cresce nel fondo del mare. Egli recupera con successo questa pianta, ma un serpente

transizionale", un essere senziente descritto originariamente dal futurologo FM-2030 come un passo verso l'evoluzione di un essere post-umano. Definendo i transumani come "la prima manifestazione di nuovi esseri evolutivi", FM sostiene che i segni della transumanità includeranno gli impianti corporali, l'androgenia, la riproduzione asessuale e l'identità dispersa. Nella visione originale di FM, i transumani non sono necessariamente interessati al futuro o particolarmente tecnofili, o nemmeno consci del proprio ruolo di ponte fra diverse fasi dell'evoluzione umana. Con il crescente diffondersi delle idee di FM-2030 e del numero di persone che si considerano transumaniste, il concetto di transumanità ha acquisito aspetti di autoidentificazione e di azione, come menzionato nella seguente definizione tratta dal sito internet dedicato alla terminologia transumanista. TRANSUMANI: coloro che attivamente si preparano a divenire postumani. Coloro che hanno raccolto le informazioni necessarie ad intravedere le possibilità radicali che si prospettano davanti a loro e che utilizzano le opzioni correntemente disponibili per il proprio auto-accrescimento. Molti transumanisti considerano l'umanità come se fosse già transumana, dato l'uso di strumenti e macchinari che ci permettono maggiori capacità fisiche ed intellettuali. La tendenza è verso il continuo sviluppo ed utilizzo di comunicazioni globali, modificazione del corpo umano e uso di pratiche per l'estensione della vita umana. Chiunque si avvantaggi di questa tendenza può raggiungere lo stadio transumano». Alcuni autori transumanisti forniscono addirittura indicazioni precise, dal punto di vista cronologico, sul momento in cui si avrà il grande "balzo in avanti" della specie umana. Si pensi alla poliedrica figura di Ray Kurzweil, secondo il quale nel 2045 si raggiungerà la tanto attesa "Singolarità", intesa come «un periodo futuro in cui il ritmo del cambiamento tecnologico sarà così rapido e il suo impatto così profondo, che la vita umana ne sarà trasformata in modo irreversibile. Né utopica né distopica, quest'epoca trasformerà i concetti su cui ci basiamo per dare un significato alle nostre vite, dai nostri modelli di business al ciclo della vita umana, inclusa la stessa morte. Una comprensione della Singolarità modificherà la nostra prospettiva sul significato del nostro passato e le ramificazioni per il nostro futuro. Se la si intende a pieno, la visione che ciascuno ha della vita in generale, e della propria in particolare, non può che cambiare. [...] La Singolarità rappresenterà il culmine della fusione fra il nostro pensiero e la nostra esistenza biologica con la nostra tecnologia, che darà un mondo ancora umano ma che trascenderà le nostre radici biologiche. Dopo la Singolarità non ci sarà distinzione fra umano e macchina e fra realtà fisica e virtuale. Se vi chiedete che cosa resterà senza alcun dubbio umano in un mondo simile, sarà semplicemente questa qualità: la nostra è la specie che di per sé cerca di estendere il suo ambito d'azione fisico e mentale al di là delle limitazioni attuali» (R. KURZWEIL, *The Singularity Is Near* (2005), tr. it. di V. B. Sala, *La Singolarità è vicina*, Milano, Apogeo,

gliela ruba prima che la mangi. In tempi successivi, alcuni esploratori andarono alla ricerca della Fontana della Giovinezza, gli alchimisti lavorarono per produrre l'Elisir di lunga Vita, e varie scuole di taoismo esoterico in Cina si sforzarono per l'immortalità fisica in modo da controllare o armonizzarsi con le forze della natura. Il confine tra mythos e scienza, tra magia e tecnologia, era incerto, e quasi tutti i mezzi concepibili per preservare la vita sono stati tentati da parte di qualcuno o di altri. Eppure, mentre gli esploratori facevano molte scoperte interessanti e gli alchimisti inventavano alcune cose utili, come nuovi coloranti e miglioramenti della metallurgia, l'obiettivo dell'estensione della vita si dimostrò inafferrabile⁴⁶.

Prendendo le mosse da un mito sumerico, Nick Bostrom costruisce una vera e propria filosofia della storia, presentando le varie civiltà e culture umane, che si sono succedute dall'antichità ad oggi, come attraversate dal desiderio costante di trascendere la propria mortalità: in questo modo, tutto viene interpretato nei termini di una vera e propria preparazione del momento, ormai vicino, in cui l'uomo riuscirà ad abolire in via definitiva la vecchiaia con l'ausilio degli strumenti più disparati. Si pensi, da questo punto di vista, alla Crionica – nota anche come Ibernazione Umana, Criopreservazione o Biostasi – che consente di conservare a basse temperature il corpo dell'uomo dopo la morte in vista di un futuro scongelamento ottenuto mediante tecnologie ancora da mettere a punto. Oppure al cosiddetto “mind uploading” (o anche “Whole Brain Emulation”), consistente, in sintesi, nella trasporto delle strutture cerebrali umane su un dispositivo artificiale, come la memoria di un computer. Ciò nonostante, il transumanesimo tende ad autointerpretarsi, innanzitutto e per lo più,

2008, pp. 8-10.

46 N. BOSTROM, *A History of transhumanist thought*, in “Journal of Evolution and Technology”, Vol. 14 Issue 1, April 2005, pp. 1-2.

come un'estensione dell'umanesimo, dal quale è in parte derivato. Gli umanisti sostengono l'importanza del singolo essere umano, del pensiero razionale, della libertà, della tolleranza e della democrazia. I transumanisti concordano con tutto ciò ed aggiungono una forte enfasi su quello che, potenzialmente, potremmo divenire. Non solo intendiamo utilizzare mezzi razionali per migliorare la condizione umana ed il mondo, ma vogliamo anche utilizzare gli stessi strumenti per migliorare l'organismo umano. Questo vuol dire che non ci limitiamo ai mezzi usualmente sostenuti dagli umanisti (per esempio l'educazione), ma che sosteniamo anche l'uso dei mezzi tecnologici che, un giorno, ci permetteranno di spingerci al di là di quello che oggi si definirebbe umano⁴⁷.

Umanesimo, dunque, come sinonimo di democrazia, tolleranza e libertà, di fede nel progresso scientifico-tecnologico, di visione antropocentrica del mondo, di volontà di miglioramento dell'essere umano. Sicché il transumanesimo, a sua volta, verrebbe ad essere nient'altro che un umanesimo aggiornato, iperumanistico, tramite cui raggiungere e affermare una volta per tutte la signoria assoluta dell'Homo sapiens sapiens sulla terra. La visione transumanista del futuro, in altre parole, si presenta

come cuore di una tradizione di idee efficaci sotto molteplici aspetti nella storia della cultura e nella storia delle idee, come anche in ambito politico e di storia della scienza. Ai loro elementi cruciali appartengono una feticizzazione dello spirito razionale dell'uomo, che deve essere continuamente migliorato e infine separato da quella che è divenuta la sua incarnazione biologica, la raccomandazione anche di un miglioramento del corpo, del sogno di un'immortalità individuale (soprattutto dello spirito) così come la visione della civiltà delle macchine umane che conquistano l'universo e agiscono come un superorganismo⁴⁸.

47 AA. VV., *Transhumanist Faq*, op. cit..

48 C. COENEN, *Cosa verrà dopo l'uomo. Osservazioni sulla storia del postumano*, titolo originale non indicato, tr. it. di D. Ciolino, in *La sfida postumanista. Colloqui sul significato della tecnica*, Bologna, Il Mulino, 2012, pp. 157-158.

Si tratta di teorie avveniristiche fondate sul ruolo centrale e totalizzante della tecnica, che puntano non solo ad uno stravolgimento fisico-biologico dell'individuo, ma anche ad una sua trasformazione *spirituale*, tanto che al riguardo si parla sia di cognition enhancement sia di moral enhancement. Per cognition enhancement, generalmente, si intende

l'amplificazione o l'estensione delle capacità di base della mente, mediante l'aumento o dei miglioramenti dei nostri sistemi di elaborazione delle informazioni. [...] La cognizione può essere definita come l'insieme dei processi di cui un organismo si serve per organizzare le informazioni. Include quindi l'acquisizione di informazioni (percezione), meccanismi di selezione (attenzione), di rappresentazione (comprensione) e conservazione dell'informazione (memoria), nonché il suo utilizzo finalizzato ad orientare il comportamento (ragionamento e coordinamento degli output motori). Gli interventi per migliorare la funzione cognitiva possono essere realizzati in una qualsiasi di queste facoltà basilari⁴⁹.

Si tratta, secondo le argomentazioni di Anders Sandberg, di un potenziamento cognitivo a tutti gli effetti, che va distinto – anche se per lo scienziato svedese è piuttosto complessa la questione⁵⁰ –

49 A. SANDBERG-N. BOSTROM, *Cognitive Enhancement: methods, ethics, regulatory challenges*, 2009, pp. 1-2, disponibile all'indirizzo internet: www.nickbostrom.com/cognitive.pdf.

50 Al riguardo, Bostrom e Sandberg osservano che «un intervento che mira a correggere un difetto di un sottosistema cognitivo o una patologia specifica può essere caratterizzato come terapeutico. Un potenziamento è un intervento che migliora un sottosistema in un modo diverso dal riparare qualcosa di guasto o rimediando ad una disfunzione specifica. In pratica, la distinzione tra terapia e potenziamento è spesso difficile da fare, e si potrebbe sostenere che è priva di significato pratico. Ad esempio, il potenziamento cognitivo di qualcuno la cui memoria è piuttosto scarsa potrebbe lasciare quella stessa persona con una memoria che è ancora peggio di quella di un'altra persona che ha mantenuto una memoria abbastanza buona nonostante fosse affetta da una patologia identificabile, come la fase iniziale della malattia di Alzheimer. Una persona cognitivamente potenziata, quindi, non è necessariamente qualcuno con particolari elevate capacità cognitive (figuriamoci sovrumana). Una persona cognitivamente potenziata, piuttosto, è qualcuno che ha beneficiato di un intervento che migliora le prestazioni di un sottosistema cognitivo senza correggere qualcosa di specifico, una patologia identificabile o una disfunzione

dall'intervento di natura terapeutica e che può essere ottenuto in modalità differenti: metodi convenzionali (quasi esclusivamente culturali ed educativi), utilizzo di sostanze psicotrope, TMS (transcranial magnetic stimulation), modifiche genetiche, enhancement prenatale, interfaccia cervello-computer, contributo di hardware e software esterni, miglioramento dei sensi tramite appositi interventi (ad esempio, installare dei magneti sotto pelle per sviluppare una "magnetic sensitivity"). Inoltre, lo stesso Sandberg discute in vari saggi e articoli della possibilità di creare dei sistemi di collective intelligence, ad esempio le cosiddette "menti-alveare", basate sul modello del fantascientifico Borg di *Star Trek*. Quella del "Borganismo" rappresenta un'estrema - e utopistica allo stato attuale delle conoscenze tecno-scientifiche – modalità di ampliamento gnoseologico delle facoltà umane, un mega-cervello all'interno del quale le varie individualità si annullano lavorando esclusivamente per il tutto, condividendo, ad esempio, un gran numero di dati secondo il principio tipicamente informatico del "file sharing", basato, a sua volta, sui meccanismi di download/upload⁵¹. Tuttavia, per la maggior parte dei transumanisti e, in

di quel sottosistema» (A. SANDBERG-N. BOSTROM, *Cognitive Enhancement: methods, ethics, regulatory challenges, op. cit.*, p. 2).

51 A ben guardare, però, già prima di Savulescu e Persson, all'interno del movimento transumanista, un autore del calibro del biofisico Gregory Stock, in una sua opera purtroppo non ancora tradotta in italiano - ***Metaman. The Merging of Humans and Machines into a Global Superorganism*** - aveva discusso estesamente di un nuovo e rivoluzionario sistema cognitivo nascente nel mondo occidentale industrializzato, in cui fosse possibile giungere ad una situazione di collaborazione-simbiosi tra uomini e macchine: «Metaman è quella parte dell'umanità – l'insieme delle sue creazioni e delle sue attività – tenuta insieme dal commercio, dalle comunicazioni e dai viaggi. Al momento, il super-organismo è principalmente costituito dai paesi del mondo industrializzato e dalle aree urbane nelle terre sviluppate, ma è in crescita e si sta diffondendo rapidamente nelle regioni rurali del terzo mondo che sono ancora periferiche rispetto ad esso. Linee elettriche, strade e comunicazioni si stanno spingendo in zone remote unendole alla rete globale. Investimenti e commercio internazionale stanno collegando tutti i paesi all'economia globale. Cinema e

particolare modo per i sostenitori più agguerriti del cognitive enhancement, alle innovazioni bio-tecnologiche deve accompagnarsi una profonda “rivoluzione morale”, un moral bio-enhancement, inteso come indispensabile per la sopravvivenza e il futuro benessere dell'umanità. Ingmar Persson e Julian Savulescu, ad esempio, nel testo *Unfit for the future: the need for moral enhancement*, prendono in esame la questione in maniera esauriente. Partendo dal presupposto che l'uomo si è evoluto, innanzitutto e per lo più, in un contesto dominato dalla mancanza di risorse, ha, per questo motivo, tentato, secondo Persson e Savulescu, di instaurare rapporti stretti e duraturi con un gruppo limitato di persone, composto, nella maggior parte dei casi, dai familiari e da quanti risultavano utili per il reperimento delle materie prime e per il soddisfacimento del fabbisogno alimentare. Inoltre, l'uomo stesso ha potuto, per moltissimo tempo, servirsi soltanto di strumenti in grado di influire in minima parte sull'ambiente naturale. Col volgere dei secoli, però, ci sono stati alcuni cambiamenti significativi: pur permanendo, da un lato, un atteggiamento, in buona sostanza, ostile nei confronti di quegli individui che non facevano parte della famiglia o del clan, la possibilità di incidere sull'ambiente è

televisione diffondono sempre più ampiamente i propri messaggi e rafforzano la cultura globale emergente. La struttura del Metaman trasforma tutto ciò che tocca, e anche villaggi in gran parte isolati dalle attività di questo superorganismo avvertono la sua influenza» (G. STOCK, *Metaman. The Merging of Humans and Machines into a Global Superorganism*, New York, Simon&Schuster, 1993, p. 250). Come si può notare, il discorso di Stock su questo nuovo super-organismo, chiamato emblematicamente “Metaman”, è incentrato tutto intorno a quel fenomeno economico politico, che va sotto il nome di “globalizzazione”. Nel momento in cui comincia a venir meno la distanza tra parti lontanissime del globo e quindi diventa sempre più sfumata la distinzione tra centro-periferia-semiperiferia grazie ad un mercato unico mondiale, a sua volta reso possibile dai grandi sviluppi scientifico-tecnologici avutisi nell'ultimo millennio; nel momento in cui accade questo, osserva Stock, l'uomo diventa parte di un organismo planetario, simile ad un mega-computer, che non ha bisogno di essere connesso ad internet per lo scambio dei dati e la condivisione delle conoscenze, essendo esso stesso un “Network”.

progressivamente diventata rilevante, tanto che ad oggi l'*Homo sapiens sapiens* si è dotato di tutto l'occorrente per stravolgere, se non distruggere del tutto, il pianeta sul quale vive. Proprio per questo motivo, è necessario, argomentano Savulescu e Persson, intervenire in maniera energica per far sì che l'uomo, anzitutto, diventi più altruista e cerchi, pertanto, di giovare, e non di nuocere, al prossimo; in secondo luogo, occorre utilizzare determinati prodotti tecnologici in modo da non mettere a repentaglio l'equilibrio dell'ecosistema terrestre. A tal fine, oltre all'impiego di sostanze psicotrope, capaci di spingere gli individui ad assumere atteggiamenti meno egoistici, oltre ai benefici che si possono trarre dall'ingegneria genetica, importante è anche una limitazione delle libertà tipiche delle democrazie occidentali, considerate politicamente troppo "aperte" e in quanto tali a rischio a causa del bio-terrorismo globale. In altre parole, nel pionieristico contesto filosofico e bioetico anglosassone, si sta affermando una sorta di etica dell'enhancement, fatta di proposte concrete, volte ad abbattere tutta una serie di pregiudizi circa il potenziamento degli esseri umani. Basti pensare all'analisi del fenomeno proposta dal filosofo americano Allen Buchanan, che, in numerosi testi, affronta la questione cercando anzitutto di decostruire gli argomenti contro l'enhancement rintracciabili in autori come Jurgen Habermas, Leon Kass, Francis Fukuyama e tanti altri autori ancorati in maniera differente ad obsoleti modelli teorici neo-giusnaturalistici. Il suo obiettivo, quindi, è quello di

aprire un sentiero verso una riflessione più fruttuosa sull'etica del potenziamento, mostrando come le due false assunzioni che incorniciano il dibattito lo abbiano seriamente distorto. La prima tesi, chiamiamola *prima assunzione*, afferma che i rischi più significativi connessi al potenziamento costituiscono dei *danni sociali o collettivi*

seri e non voluti, mentre i benefici più significativi rappresentano dei *beni privati o personali*, cioè vantaggi per i potenziati (o i loro genitori). Vari autori enfatizzano i diversi e possibili danni sociali o collettivi, dalla distruzione della “riproduzione (propriamente) umana” [Kass 2000] o dalla perdita del “dono” [Sandel 2004], all'inasprimento di diseguaglianze esistenti e ingiuste, alla perdita dell'attitudine della nostra specie alla sopravvivenza [...] La seconda tesi, *seconda assunzione*, asserisce che, a causa della quasi universale condanna dell'eugenetica, i potenziamenti saranno, per lo meno nelle società liberali, una questione di scelta personale, e non un'azione di stato [Frankel 2003, 32; Fukuyama 2002, 86; Paul 2005, 124]. Congiunta alla prima quest'assunzione implica che, all'interno delle società liberali, *il* principale problema etico è quello di evitare o limitare i danni sociali che è probabile risultino dalla ricerca di potenziamento da parte degli individui in un mercato per potenziamenti⁵².

Buchanan ritiene che i vari tipi di potenziamenti potranno portare ampi benefici di natura sociale, e non solo individuale, dal momento che per ogni individuo il beneficio di essere potenziato, dipenderà soltanto dalla possibilità che anche altri potranno accedere allo stesso tipo di *enhancement*. Inoltre, attribuisce un ruolo fondamentale allo stato liberale, osservando che esso non potrà che trarre vantaggi da una politica mirata di potenziamenti, nella misura in cui questi ultimi non fanno altro che aumentare il benessere generale e incrementare la produttività nel settore economico. Del resto, argomenta Buchanan, l'intera storia umana è un susseguirsi ininterrotto di potenziamenti, tramite i quali la specie umana ha migliorato senza ombra di dubbio le proprie condizioni di vita; sicché, nella sua ottica, è del tutto errata, in

52 A. BUCHANAN, *Enhancement and The Ethics of Development* (2008), tr. it. di F. Marin, *Potenziamento ed etica dello sviluppo*, in *La sfida postumanista. Colloqui sul significato della tecnica*, op. cit., pp. 176-178. Sempre dello stesso autore, vanno ricordati anche: ; BUCHANAN-BROCK-DANIELS-WIKLER, *From Chance to Choice: Genetics and Justice*, New York, Cambridge University Press, 2001, pp. 398; A. BUCHANAN, *Enhancement and the Ethics of Development*, in “Kennedy Institute Journal of Ethics” 18: pp. 1-34; ID., *Better than Human. The Promise and the Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 220.

linea di principio, la distinzione tra potenziamenti storici e potenziamenti biomedici:

É banalmente vero che i potenziamenti storici che ho richiamato (rivoluzione agricola, alfabetizzazione, creazione delle istituzioni politiche e giuridiche ecc.) non siano *potenziamenti biomedici* qualora si definisca questi ultimi come *interventi che migliorano direttamente le capacità dell'uomo attraverso l'applicazione di tecnologie al corpo umano, oppure ai gameti o agli embrioni*. Tuttavia, affermare che solo i potenziamenti – così definiti – contino come potenziamento degli esseri umani è non solo arbitrario, ma anche espressione di un riduzionismo rozzo che identifica gli esseri umani con le loro caratteristiche biologiche. Non vi è neppure alcuna ragione per ritenere che i potenziamenti biomedici così intesi risultino, *in quanto tali*, moralmente più problematici rispetto a quelli di altro tipo. Di certo, i *mezzi* attraverso i quali perseguiamo i potenziamenti potrebbero essere un fatto moralmente rilevante; per esempio, sarebbero sbagliati i potenziamenti che sono imposti nei confronti di chi non desidera riceverli. Ma ciò non significa affermare che la *modalità* biomedica sia in sé particolarmente problematica rispetto alle altre forme di potenziamento⁵³.

Non si può, secondo il filosofo americano, separare completamente potenziamenti storici e potenziamenti biomedici, per il semplice fatto che è oltremodo difficile, se non impossibile, distinguere cosa debba intendersi per naturale e artificiale. Su questa base, si possono aprire interessanti scenari bioetici, ma anche politici ed economici, in grado di gettare le basi per un nuovo tipo di welfare, basato quasi esclusivamente sull'incredibile potenziale delle biotecnologie.

Come si può evincere da questa breve ricostruzione degli elementi basilari del transumanesimo, che ha portato, talvolta, anche alla formazione di sette neopagane, intrise di spiritualità New Age, votate al

53 Id., *Enhancement and The Ethics of Development* (2008), tr. it. di F. Marin, *Potenziamento ed etica dello sviluppo*, in *op.cit.*, pp. 183-184.

culto del Dio-Tecnica, si tratta di un movimento caratterizzato da un programma preciso e ambizioso, iperfuturista, se così si può dire. Inoltre, specie nel mondo anglosassone, la distinzione tra pensiero posthuman e teorie transhuman è tanto sottile da essere, in alcuni filosofi e scienziati, quasi inesistente. Si potrebbe avanzare l'ipotesi tutt'altro che infondata che già in origine, cioè nella posthumanist culture di Ihab Habib Hassan, non ci fosse alcuna differenza tra il significato di posthumanization e quello di transhumanization, nella misura in cui il soggetto postumano veniva inteso come il risultato di una continua "transumanazione"⁵⁴. Questa tendenza, del resto, la si può rintracciare anche negli autori, che, volenti o nolenti, in modo conscio o inconscio, hanno accettato e approfondito le teorie dello stesso Hassan. Anche nel manifesto di Steve Nichols, come si è visto, prevale una visione tipicamente transumanista, in forza della quale l'uomo arriva ad essere considerato né più né meno che un elaboratore elettronico di dati, un computer; o nello stesso Robert Pepperell, che, nel suo "The Posthuman condition", pur criticando l'estropianesimo transumanista di Max More, pur avvertendo l'esigenza di una nuova filosofia, finisce col tratteggiare il futuro biotecnologico negli stessi termini escatologici e post-evoluzionistici usati dagli autori transumanisti.

54 Nel saggio di Hassan prima analizzato, cioè *Prometheus as performer*, viene infatti utilizzato il termine "transhumanization", desumendolo dallo scrittore di fantascienza Arthur C. Clarke. Anche per Hassan, come chiarito in precedenza, la storia dell'uomo è fatta di continue transumanazioni, ma quella finale, grazie alle biotecnologie innanzitutto, darà il via all'era postumana.

1.2.3 Breve intermezzo teologico: Teilhard de Chardin e l'uomo a-venire

Il postumanesimo di matrice transumanista, che è molto presente specialmente nel mondo anglosassone, tenta, come si è visto, di autolegittimarsi, dal punto di vista teorico, ponendosi come il prosecutore ideale della tradizione umanista e dando così vita ad una filosofia della storia, che, del tutto basata sul ruolo centrale della tecnica e sull'idea di progresso, si prefigge di eliminare in via definitiva la *casualità* caratterizzante da sempre l'evoluzione di tutte le specie viventi, Homo sapiens compreso. L'uomo, pertanto, grazie al suo enorme bagaglio di conoscenze scientifiche e alle tecnologie che egli stesso ha ideato, è in viaggio, secondo questa impostazione teorica, a vele spiegate verso la Terra Promessa dell'immortalità.

Negli ultimi tempi sono apparsi studi di grande rilievo che hanno proposto una particolare interpretazione delle radici storiche e filosofiche di questo importante fenomeno culturale. Rilevante al riguardo è la posizione di Christopher Coenen, che fornisce indicazioni molto utili per la comprensione della genesi del transumanesimo. Partendo dal presupposto che

si tratta di un anacronismo identificare umanismo, illuminismo e correnti di pensiero antecedenti al diciannovesimo secolo con gli odierni trans e postumanesimo, come fanno molti transumanisti e qualcuno dei loro critici, e questo quand'anche alcuni antichi autori – accanto a Bacone, ad esempio, Condorcet – già sviluppavano fantasie biologistiche di un miglioramento dell'umanità⁵⁵.

55 C. COENEN, *Cosa verrà dopo l'uomo. Osservazioni sulla storia del postumano*, in *op. cit.*, p. 150.

Coenen ritiene che il germe post- e trans-umanista vada ricercato piuttosto in alcuni studiosi di scienze naturali che hanno operato in particolare attorno agli anni '20 del secolo scorso: John Burdon Sanderson Haldane (1892-1964), Julian Huxley (1887-1975) e John Desmond Bernal (1901-1971). Si tratta di autori⁵⁶ misconosciuti ai più, che, nella loro vasta produzione scientifica e letteraria, affrontano tutte le tematiche riconducibili al movimento transumanista: dal potenziamento psicofisico dell'individuo all'assoggettamento della natura con mezzi tecnico-scientifici, dall'ibridazione uomo-macchina agli esperimenti genetici più impensabili, dal sogno dell'immortalità all'idea di cervelli collettivi agenti come superorganismi. Sintesi estrema di queste problematiche futuristiche è, senza ombra di dubbio, il testo di Julian Huxley *New Bottles for New Wine*, in cui sono rintracciabili elementi filosofici di grande interesse. Infatti, secondo Huxley, che è stato il primo ad utilizzare il termine *transumanesimo*, è ormai vicino il momento di un cambiamento radicale nella storia dell'Universo e dell'Umanità:

La conseguenza di un miliardo di anni di evoluzione è che l'universo sta diventando cosciente di sé, in grado cioè di comprendere qualcosa del proprio passato e del proprio possibile futuro. Questa autoconsapevolezza cosmica si sta realizzando in un frammento molto piccolo dell'universo: alcuni di noi esseri umani. Forse è stato realizzato anche altrove, con l'evoluzione di creature coscienti sui pianeti di altre stelle, ma su questo nostro pianeta non mai è accaduto prima. L'evoluzione, su questo pianeta, è la storia della realizzazione di sempre nuove possibilità da parte di ciò di cui la Terra ed il resto dell'universo sono fatti: vita; forza; velocità; consapevolezza; il volo degli uccelli e le regole sociali di api e formiche; l'emergere della mente, molto prima dell'arrivo dell'uomo, insieme alla creazione di colore e bellezza, alla comunicazione, alle cure materne e agli albori di intelligenza e comprensione. Infine, negli ultimi battiti

⁵⁶ Per un'analisi dei testi più rappresentativi e per una bibliografia minima degli autori in questione, cfr. *Ivi*, pp. 154-174.

dell'orologio cosmico, qualcosa di completamente nuovo e rivoluzionario: gli esseri umani, con la loro capacità per il pensiero astratto e la comunicazione verbale, per la consapevolezza di sé e dei propri obiettivi, per l'accumulare e il condividere esperienze. Non dimentichiamo, infatti, che la specie umana è tanto radicalmente differente dalle forme di vita unicellulari vissute un miliardo di anni orsono, quanto queste erano radicalmente diverse da un frammento di pietra o di metallo.

La nuova comprensione dell'universo è dovuta alle scoperte ammassate negli ultimi cento anni da psicologi, biologi, archeologi, antropologi, storici e altri scienziati. Essa ha definito la responsabilità ed il destino dell'uomo: agire per conto del resto del mondo nel realizzarne il più possibile le inerenti potenzialità⁵⁷.

L'uomo, quindi, può assumere le redini della propria evoluzione biologica, ma per raggiungere questo obiettivo, deve esplorare a fondo la propria natura, socializzare le proprie conoscenze, sviluppare nuovi metodi di educazione e di autoeducazione spirituale. Solo in questo modo, difatti, si potranno eliminare, in un prossimo futuro, tutte le asperità che costellano da sempre la vita di anthropos.

La razza umana può, se desidera, trascendere se stessa, non in maniera sporadica, un individuo qui, in un modo, un individuo là, in un altro modo, ma nella sua totalità, come umanità. Abbiamo bisogno di un nome per questa nuova consapevolezza. Forse il termine transumanesimo andrà bene: l'uomo che rimane umano, ma che trascende se stesso, realizzando le nuove potenzialità della sua natura umana, per la sua natura umana.

"Io credo nel transumanesimo": quando saremo in numeri sufficienti ad affermare ciò con convinzione, la specie umana sarà sulla soglia di nuovo genere di esistenza, tanto diverso dal nostro quanto il nostro è diverso da quello dell'Uomo di Pechino. E' allora che vedremo la cosciente realizzazione del nostro reale destino⁵⁸.

57 J. HUXLEY, *New Bottles for New Wine* (1957), tr. it. di autore sconosciuto, *Nuove bottiglie per vino nuovo*, disponibile limitatamente al testo citato all'indirizzo internet: www.estropico.com/id218.htm.

58 *Ibidem*.

In poche righe Huxley, già alla fine degli anni '50, esprime i punti di riferimento basilari del credo transumanista, che, prima di trasformarsi nel fenomeno di rilevanza planetaria qual è oggi, si presenta, volente o nolente, come una vera e propria *reazione* alle scoperte scientifiche di Darwin. L'uomo, come si può facilmente notare, è considerato, difatti, il vertice e il senso unico dell'evoluzione, come quell'ente particolare in cui un lunghissimo processo storico trova la propria ragion d'essere. Tant'è vero che «le iconografie familiari dell'evoluzione tendono tutte – a volte rozzamente, altre volte in modo più sottile – a rafforzare un'immagine confortevole dell'inevitabilità e superiorità umana»⁵⁹. Ma, in tal guisa, viene completamente snaturata la teoria darwiniana. Da questo punto di vista, va ricordato che la variazione, per lo scienziato inglese, non è aprioristicamente indirizzata verso un risultato favorevole e che, inoltre, l'evoluzione in se stessa è frutto dell'intreccio di caso e necessità. Si può, quindi, asserire che «la vita è un cespuglio che si ramifica copiosamente, continuamente sfrondata dalla sinistra mietitrice dell'estinzione, non uno scala di progresso prevedibile»⁶⁰. Ciò nonostante, alla fine del secolo diciannovesimo, in pieno clima positivista, l'evoluzione fu concepita come sinonimo di progresso, entrando, con questo significato fuorviante, in certa letteratura filosofica e scientifica. In questa tradizione, secondo cui evoluzione e progresso si identificano, rientrano anche tutti quegli scienziati che, al pari di Huxley, hanno alimentato un numero ragguardevole di utopie ipertecnologiche poi confluite nel postumanesimo transumanista. Si pensi all'antropologo cristiano Teilhard de Chardin, che, ingiustamente escluso dalla maggior

59 S. J. GOULD, *Wonderful Life. The Burgess Shale and the Nature of History* (1989), tr. it. di L. Sosio, *La vita meravigliosa. I fossili di Burgess e la natura della storia*, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 22.

60 *Ivi*, p. 30.

parte delle genealogie del transumanesimo, «descrive un grandioso processo unitario del divenire universale concependolo come una Cristogenesi che ha per l'appunto nel Cristo cosmico il suo punto omega»⁶¹. Nelle sue opere maggiori, *Il fenomeno umano* in particolare, lo scienziato gesuita presenta un'affascinante e metafisicamente consolatoria ricostruzione della vita dell'Universo, dalle origini alla comparsa e al successivo trionfo dell'Uomo, destinato a trasfigurarsi in una mega-entità trascendente. Il punto di partenza delle sue argomentazioni è la Materia elementare, contraddistinta da tre caratteristiche: pluralità, unità, energia. La *stoffa dell'Universo*, per usare l'espressione di Teilhard de Chardin, è composta da infiniti atomi e molecole che hanno tra loro sorprendenti e palesi affinità. La materia è, dunque, unitaria nonostante le sue continue trasformazioni, nel corso delle quali tra i vari corpi si ha un continuo passaggio di Energia. Del resto, non va dimenticato che,

Coestensivo all'Esterno, vi è un Interno delle Cose. Ne deriva logicamente la seguente rappresentazione del Mondo, sconcertante per la nostra immaginazione, ma che in realtà è la sola assimilabile dalla nostra ragione. Considerata nel suo punto più basso, proprio dove ci siamo posti all'inizio di queste pagine, la Materia originaria è qualche cosa di più del brulichio di particelle così meravigliosamente analizzato dalla Fisica moderna. Sotto questo foglietto meccanico iniziale, dobbiamo concepire, in forma estremamente sottile un foglietto «biologico», assolutamente necessario, però, per spiegare lo stato del Cosmo nelle epoche successive. Interno, Coscienza, e quindi Volontarietà: a queste tre espressioni di una stessa cosa non è lecito fissare un inizio sperimentale assoluto più di quanto non lo sia per qualsiasi altra caratteristica dell'Universo. *In una prospettiva coerente del Mondo, la Vita presuppone inevitabilmente, a perdita d'occhio prima della sua apparizione, una Previta*⁶².

61 G. LISSA, *La gioia del plurale: il congedo dall'ontologia come premessa per la fine dell'unità del tempo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006, p. 47.

62 P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain* (1955), tr. it. di F. Mantovani, *Il*

Detto in altri termini: la Materia è, sin dal principio – quindi già prima di diventare Materia Vivente a tutti gli effetti – provvista di un'interiorità spirituale, di una sorta di psiche rudimentale. Allorché essa riesce ad elevarsi ad un certo livello di complessità, viene all'essere la Vita vera e propria, la cui forma primordiale è la cellula. Quest'ultima, in virtù di un processo ortogenetico, cioè di una complessificazione orientata, dà origine, col passare del tempo, a tutta una serie di esseri viventi, che, progressivamente, diventano sempre più articolati. Il processo evolutivo, dunque, è soprattutto psichico nel senso che rappresenta la capacità della Materia di *spiritualizzarsi* accedendo in tal modo a crescenti stadi di coscienza. Su questa base, secondo Teilhard de Chardin,

Il Cosmo non può essere interpretato come una polvere di elementi incoscienti sui quali fiorirebbe incomprendibilmente la Vita, come un accidente o una muffa. Ma è, *fondamentalmente e in primo luogo*, vivente; e, in fondo, l'intera sua storia è solo un'impresa psichica immensa: la lenta e progressiva concentrazione di una coscienza diffusa che sfugge gradualmente ai condizionamenti "materiali" in cui la avvolge, *secondariamente*, uno stato iniziale di estrema pluralità. In questa prospettiva, l'Uomo rappresenta nella Natura nient'altro che una zona di emersione, in cui culmina e si rivela proprio questa evoluzione cosmica profonda. [...] Non è più nella Natura l'enigma sterile o la nota che stona. È la chiave delle cose, è l'armonia ultima⁶³.

L'Uomo, se si segue questo ragionamento – che, lo si voglia o no, con la scienza non ha nulla a che fare e che rappresenta un'inversione di rotta palmare rispetto alla biologia darwiniana – non è un animale tra gli altri, una semplice ramificazione delle scimmie antropomorfe, ma piuttosto il punto nel quale gli psichismi si manifestano “a fior d'intelligenza”. Con *anthropos*, che, a differenza degli altri animali ancora schiavi dell'*istinto*,

fenomeno umano, Brescia, Queriniana, 2010, p. 52.

⁶³ *Id.*, *Lo spirito della Terra*, in *L'energia umana*, Milano, Il Saggiatore, 1984, p. 118.

è pervaso, interiormente ed esteriormente dal Pensiero, la Terra cambia pelle, entra in una nuova fase: quella della Noosfera. In questa finale era cosmica, l'Umanità non deve cedere alle forze atomizzanti che l'attraversano e rischiano di polverizzarla trasformandola in un coacervo di particelle dissociate e non comunicanti tra loro. Deve, al contrario, sfruttare le grandi conquiste culturali e scientifiche, tramite cui sta lentamente arrivando a prendere il timone dell'evoluzione, che, essendo un'ascesa verso la Coscienza,

deve quindi culminare, in futuro, in una qualche Coscienza suprema. Ma questa Coscienza, proprio per essere suprema, non deve recare in sé, al massimo grado, ciò che è la perfezione della nostra: il ripiegamento illuminante dell'essere su se stesso? Prolungare verso uno stato diffuso la curva dell'Ominizzazione è un errore manifesto! Si può estrapolare il Pensiero unicamente verso una iper-riflessione, cioè verso una iper-personalizzazione [...] Tutte le nostre difficoltà ed avversioni sparirebbero di colpo se solo comprendessimo che, per struttura, la Noosfera, e più generalmente, il Mondo, costituiscono un insieme, non soltanto chiuso, ma *centrato*. In quanto contiene e genera la Coscienza, lo Spazio-Tempo è necessariamente *di natura convergente*. Di conseguenza, le sue falde smisurate, seguite nel senso giusto, devono raccogliersi, da qualche parte, verso l'avanti, in un punto, – chiamiamolo Omega – che le fonde e le consuma integralmente in sé. – Per quanto immensa sia la sfera del Mondo, essa esiste ed è in definitiva percepibile solo nella direzione in cui (sia pure al di là del Tempo e dello Spazio) i suoi raggi si congiungono⁶⁴.

L'umanità, dunque, sta per trasformarsi in un mega-organismo ipertecnologico, immortale, spirituale, prolungamento ed inveroimento della Cristogenesi di San Paolo e San Giovanni, ultima figura della divina storia universale. Questo è l'approdo finale della biologia filosofica di Teilhard de Chardin, nelle cui teorie si possono riscontrare tutti gli

64 Id., *Le phénomène humain* (1955), *op. cit.*, pp. 241-242.

elementi tipici della visione del mondo transumanista: dal primato di ànthropos su tutte le altre specie viventi alla concezione lineare-escatologica del tempo, dalla critica all'evoluzionismo darwiniano fino all'idea di una vera e propria trasfigurazione dell'umanità tutta in una superentità spirituale, nella quale gli individui, atomi psichici del tutto dematerializzati, si ricongiungono definitivamente con Dio. Detto in altri termini: Teilhard de Chardin, al pari di una lunga serie di autori proiettati tecnologicamente verso il futuro, sviluppa un discorso filosofico, che si configura come un'ennesima intronizzazione del soggetto umano, che, alla fine dei tempi, raggiunge una relazione simbiotica col Creatore e col Creato.

1.2.4 Critical Posthumanism

Contro questa impostazione teorica peculiare del postumanesimo transumanista, hanno preso posizione, col passare del tempo, vari autori, che, in modalità differenti, hanno tentato di porre l'accento su alcuni elementi teorici, a loro parere, colpevolmente trascurati. Anche in questo caso il contesto culturale anglosassone, americano soprattutto, ha partorito i tentativi più strutturati, interessati, in misura maggiore, all'analisi del rapporto mente-corpo e ad una riflessione approfondita della relazione uomo-animale. Ciò che alcuni autori hanno tentato di sottolineare è stato, innanzitutto, il rischio di continuare a commettere gli stessi errori teorici imputabili alla visione antropocentrica dell'umanesimo, tutto proteso verso l'affermazione del primato dell'uomo sugli altri esseri viventi. In questo senso, risulta, a dir poco, significativa, la posizione di Katherine Hayles, che, nel suo testo teoreticamente più interessante, e cioè *How we became Posthuman*, mette in rilievo alcune

peculiarità del movimento postumanista sulle quali è bene soffermarsi. Esaminando con grande attenzione lo sviluppo della cibernetica a partire dalle celebri Macy Conferences fino a giungere alla cibernetica di terza generazione e agli scritti di Hans Moravec, la studiosa americana intende mostrare che il postumanesimo, lungi dal prendere le distanze dalla concezione umanistico-liberale della soggettività⁶⁵, la porta alle estreme conseguenze presentando l'individuo come totalmente privo di confini. Da Norbert Wiener in poi, difatti, si sviluppa, progressivamente, una ben definita concezione dell'informazione, in forza della quale per "information" si intende un qualcosa che è

concettualmente distinto dai segnali tramite cui si esprime, per esempio carta da giornale o onde elettromagnetiche. È una struttura piuttosto che una presenza, definita dalla probabilità di distribuzione degli elementi di codifica che compongono il messaggio. Se l'informazione è una struttura, allora la non-informazione potrebbe essere l'assenza di struttura, cioè a dire casualità⁶⁶.

L'informazione viene presentata come un'entità sostanzialmente distinta da ciò che la veicola, come una sorta di fluido immateriale in grado di attraversare differenti sostrati senza perdere significato o forma. Il passo

65 Quando Katherine Hayles parla di "liberal subject" o di concezione umanistico-liberale della soggettività, si riferisce a quel particolare tipo di soggetto, che, secondo la linea interpretativa tipica della maggior parte dei pensatori postumanisti, si è affermato a partire dal periodo umanistico-rinascimentale, informando poi di sé tutto lo sviluppo della filosofia occidentale fino e oltre Nietzsche. Le precipue peculiarità del **liberal subject** sono dunque: primato ontico-ontologico dell'uomo su tutti gli altri esseri viventi, prevalenza della *res cogitans* sulla *res extensa*, volontà di dominio tecnico-scientifico sull'ente nella sua totalità. Ovviamente i pensatori postumanisti, a seconda delle loro tendenze teoriche, si sono schierati pro o contro questo soggetto liberale: come abbiamo visto, i transumanisti si pongono in netta continuità rispetto al soggetto cosiddetto "umanista", mentre gli autori che verranno presi in esame in questo paragrafo, Hayles compresa, tentano di prenderne le distanze in un modo talvolta alquanto contraddittorio.

66 K. HAYLES, *How we became posthuman. Virtual bodies in cybernetics, literature and informatics*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1999, p. 25.

ulteriore e in un certo senso definitivo, secondo Katherine Hayles, è stato poi compiuto da Hans Moravec, secondo il quale

l'identità umana è essenzialmente una struttura informazionale piuttosto che un'emanazione del corpo. La veridicità di questa asserzione – come egli stesso ha suggerito – può essere dimostrata “scaricando” la mente umana in un computer. Sicché Moravec ha immaginato uno scenario preciso per mostrare che in linea di principio questo fosse possibile. Il test di Moravec, se così posso chiamarlo, è il logico successore del test di Turing. Mentre il test di Turing era stato ideato per far vedere che le macchine possono pensare, cosa che era considerata prerogativa dell'essere umano, il test di Moravec è stato ideato per mostrare che le macchine possono – che le macchine possono diventare esseri umani svolgendo tutte le funzioni pratiche. Tu sei il cyborg, il cyborg è te⁶⁷.

La storia della cibernetica, in altri termini, è la storia della progressiva riduzione della mente umana, intesa come il principale segno distintivo dell'*Homo sapiens*, ad un “informational pattern” che può essere scaricato, *downloaded*, in un personal computer, magari previo inserimento nella porta USB come una qualsiasi pen drive. In questo modo, da un lato, si sgancia definitivamente la mente dal corpo, sancendo in maniera palese la supremazia della prima sul secondo; dall'altro si trasforma l'uomo, *sic et simpliciter*, in un cyborg meccanico, capace di espandersi in maniera illimitata nella misura in cui non è altro che un insieme di informazioni capaci di trasmettersi ovunque ad incredibile velocità. Sicché è impossibile, argomenta la Hayles, individuare delle differenze tra il “liberal subject” della tradizione umanistica moderna e il soggetto postumano, visto che entrambi, seppur diversamente, tendono a porsi come *conatus essendi*, come sforzo d'essere che di fatto può trasformarsi, o degenerare che dir si

⁶⁷ *Ivi*, p. XII.

voglia, in pura e distruttrice volontà di potenza. Alla luce di ciò, è possibile, quindi, individuare alcuni elementi peculiari del postumanesimo:

Anzitutto, la visione postumana privilegia una struttura informazionale rispetto ad un modello materiale, sicché il fatto che l'uomo si presenti come un ente caratterizzato da un sostrato biologico viene visto come un accidente storico piuttosto che come una peculiarità fondamentale della vita. In secondo luogo, la filosofia postumana considera la coscienza – vista nella tradizione filosofica occidentale come il luogo dell'identità umana molto prima che Cartesio definisse l'uomo come una mente pensante (mind thinking) – come un epifenomeno, come un elemento evolutivo nuovo che pretende di essere tutto lo show quando in realtà è soltanto uno spettacolo secondario. In terzo luogo, la teoria postumana considera il corpo come la protesi originaria che noi tutti impariamo a manipolare, sicché estendere o rimpiazzare il corpo con altre protesi è la naturale prosecuzione di un processo che è cominciato prima che noi nascessimo. In quarto luogo, ed è questo il punto più importante, il postumano configura l'essere umano in modo tale che può diventare un tutt'uno con le macchine. Nel postumano, non ci sono essenziali differenze o assolute demarcazioni tra l'esistenza corporea e la simulazione informatica, tra meccanismo cibernetico e un organismo biologico, tra teleologia robotica e fini umani⁶⁸.

Per andare oltre il postumanesimo così inteso, bisogna tentare una diversa decostruzione/distruzione del soggetto moderno, evitandone una nuova e più perniciosa intronizzazione. Katherine Hayles arriva ad indicare, in maniera del tutto sommaria, le peculiarità di un approccio differente:

Il mio sogno è una versione teorica del postumanesimo che abbracci le possibilità delle tecnologie dell'informazione senza essere perciò sedotto dalle fantasie di potere illimitato e immortalità disincarnata, che riconosca e celebri la finitezza come

68 *Ivi*, pp. 2-3.

condizione dell'essere umano, e che capisca che la vita umana è incarnato in un mondo materiale di grande complessità, dal quale dipendiamo continuamente per la nostra sopravvivenza⁶⁹.

In questo modo, però, la studiosa americana cade in una contraddizione difficilmente solvibile: da un lato, sembra, nonostante tutto, affascinata dalle prospettive delle *information technologies*, che puntano in maniera inequivocabile a far sì che l'uomo possa infrangere tutte le barriere fisiche e psichiche caratterizzanti la sua mortale esistenza; dall'altro, intende sviluppare una riflessione basata sull'apriori, metodologico e morale, della finitezza dell'uomo stesso e della inaggirabile materialità della vita. Si potrebbe affermare che questa problematica posizione teorica è la cifra di una difficoltà sempre presente in quegli autori, che, in modo diverso, tentano di tenere insieme le istanze di determinate discipline tecno-scientifiche – la cibernetica e la robotica, innanzitutto – e una concezione dell'uomo come essere “limitato” nel corpo e nella mente. A tale riguardo, va segnalata la vasta produzione teorica di Roberto Marchesini, che cerca di sviluppare un postumanesimo fortemente critico nei confronti delle istanze transumaniste e iperumaniste, e in misura maggiore rispettoso dell'alterità animale e del ruolo che essa ha ricoperto nella storia evolutiva del genere umano. A tal fine, lo zoologo italiano parte dal presupposto che

la vita è scambio, è un irrefrenabile commercio di energie, di informazioni, è l'equilibrio dinamico dei flussi, delle osmosi, è la forza dei prestiti culturali, dei traslati. Il muro, al contrario, è il cartello che dà inizio alla città della morte, la reclusione, la staticità, la separazione di una disciplina dalla vita, il divergere tra il descrivere e il prescrivere, tra cultura e natura, tra uomo e vita, tra tecnica ed etica. In natura non esiste nessuna

69 *Ivi*, p. 5.

vera isola, anche l'atollo più sperduto scambia i più disparati rapporti attraverso quel grande connettivo che è il mare, attraverso le migrazioni degli uccelli, attraverso i fenomeni meteorologici. Il muro vorrebbe costruire un'isola "ideale", una navicella che fluttua nello spazio, nel nulla, contenta della sua autosufficienza⁷⁰.

Il muro come struttura teoreticamente portante della filosofia umanistica, incapace di comprendere le differenze e le strette connessioni presenti tra l'uomo e il resto del mondo. Il muro come cifra di un determinato approccio filosofico, che tende a isolare quell'essere estremamente complesso che è *ánthropos* dal contesto eterogeneo nel quale si è sviluppato e a tutt'oggi si sviluppa; come procedura pratico-teoretica che arriva a definizioni più o meno essenzialiste di *anthropos* per opposizione logico-ontologica, partorendo in questo modo una lunga serie di dicotomie concettuali. Il muro, quindi, contrapposto alla soglia, vista come il luogo per eccellenza dello scambio, come confine mobile, mai definito e definitivo, sul quale sostare prima di entrare in un mondo totalmente altro, che va compreso e tutelato nella sua diversità. Infatti, l'uomo dell'umanesimo, osserva Marchesini, proprio perché non è solito chiedere *permesso* ad Hestia, dea protettrice della soglia, non si rende conto degli esiti nefasti del suo modo di agire, del modo in cui distrugge l'ambiente, sfrutta gli animali e le risorse naturali, procedendo alla desertificazione del pianeta Terra. Nelle opere seguenti, Marchesini continua a criticare in maniera serrata la concezione umanistica e antropocentrica dell'uomo, arricchendo le proprie argomentazioni di nuovi elementi. L'umanesimo, infatti, viene inteso come una visione del mondo e al tempo stesso una vera e propria ontologia, affermatasi in senso essenzialistico già nell'antichità greca con Platone e portata

70 R. MARCHESINI, *Il concetto di soglia: una critica all'antropocentrismo*, Roma, Theoria, 1997, p. 17.

avanti nel Medioevo dalla teologia cattolica, per poi trovare una definitiva consacrazione nella modernità, a partire da Pico della Mirandola e da Cartesio. Estrapolato dalla natura, anthropos è visto come quel particolare ente, che, biologicamente carente, deve sopperire alle sue lacune grazie alla sua principale prerogativa: la cultura. Questa è, insomma, la coppia di opposti, su cui viene costruito nel tempo la filosofia umanistica: natura-cultura. Coppia di opposti, da cui discende una serie di concetti interconnessi, ognuno dei quali è provvisto di un preciso controciproco: uomo-animale, soggetto-oggetto, res cogitans-res extensa, spirito-materia. Su questa base viene edificato il primato ontico-ontologico dell'uomo, che, a differenza dell'animale, non è limitato da una "natura" precisa, non è collocabile in una ben definita nicchia ecologica, è in grado di riflettere in modo razionale e di esprimere col linguaggio i propri pensieri, può agire eticamente. Inoltre, nel prendere in esame la storia naturale dell'uomo, l'umanesimo – sempre visto come categoria filosofica in senso lato e non storicamente contestualizzata – considera l'evoluzione dell'Homo sapiens come un suo progressivo allontanamento dall'animalitas: più si distacca dall'animale che è in lui, insomma, più l'uomo può raggiungere grandi traguardi, arrivando addirittura ad insidiare l'onnipotenza divina. In questo contesto teorico, la tecnica e la tecnologia vengono viste come una semplice emanazione umana, come quel prodotto particolare, tipicamente antropico, tramite cui gli individui nel tempo sono riusciti ad ovviare alla propria intrinseca carenza naturale, fisica, allontanandosi da quella che viene definita da Marchesini "teriosfera". Detto in altri termini: nel panorama culturale umanistico si propone una definizione, al tempo stesso, emanativo-epurativa e antropologico-strumentale della tecnica, ridotta ad una serie di mezzi approntati dall'uomo per sopperire alla sua *deficienza biologica*

e tenersi, in un certo senso, lontano dall'alterità animale. Ma, in questo modo, non vengono colti alcuni punti focali della questione. Tanto è vero che, argomenta Marchesini, la filosofia postumanista è chiamata a prendere una posizione netta in materia evidenziando che

- a) che la tecnoscienza sia un frutto ibrido esito dell'integrazione del non-umano (rifiuto della concezione autarchico emanativa della *téchne*);
- b) che la tecnoscienza non determini una disgiunzione-distanziamento dell'uomo dal non-umano né un'epurazione del non-umano ma viceversa porti a una coniugazione-intergrazione del non-umano (rifiuto della concezione disgiuntiva-epurativa della *téchne*);
- c) che lo sviluppo tecnoscientifico non vada nella direzione antropocentrica, ossia non costruisca un mondo a misura d'uomo ma viceversa provochi un decentramento dalle coordinate filogenetiche dell'uomo (rifiuto della concezione antropocentrica della *téchne*);
- d) che la tecnoscienza dia luogo a nuove dimensioni esistenziali ossia modifichi i fini dell'uomo e non sia semplicemente ancillare ai desiderata umani (rifiuto della concezione strumentale della *téchne*);
- e) che la tecnoscienza non rimanga esterna ma modifichi i predicati stessi dell'uomo e non sia semplicemente potenziatrice di predicati inerenti (rifiuto della concezione ergonomica della *téchne*)⁷¹.

La tecnica, quindi, si presenta come un partner dialogico, che modifica l'uomo rendendolo un sistema aperto, capace, cioè, di accogliere l'alterità non-umana, quella animale anzitutto, sempre più basato sull'ibridazione, che, a sua volta,

apre nuove finestre sul piano di interfaccia di *Homo sapiens*, ma altresì fa emergere piani di interfaccia e crea nuovi bisogni di interfaccia [...] per questo determina

71 R. MARCHESINI, *Postumanesimo e tecnoscienza*, in "S&F_n. 3 (2010), p. 151. Disponibile all'indirizzo internet: www.scienzaefilosofia.it/res/site70201/res546953_14-MARCHESINI.pdf.

antropodecentrismo, ossia allarga la soglia di coniugazione con la realtà esterna perché fa emergere dei predicati di relazione-connessione che non sono dell'uomo ma del processo ibridativo⁷².

Si tratta, come si può notare, di una prospettiva, in qualche modo eretica, che, partendo da una energica – ed ecologicamente impostata – presa di distanza dall'antropocentrismo dell'umanesimo tradizionale, intende allontanarsi anche dalle prospettive transumaniste:

Leggendo alcune argomentazioni postumanistiche si viene delusi da una profonda contraddizione: molti dei teorici del cosiddetto trans-human vorrebbero far convivere la piena accettazione dell'invasione tecnologica – anche quando questa penetra nei meandri più intimi dell'essere umano – con la pretesa di mantenere il pieno potere “umano” di indirizzare, orientare, controllare la propria esistenza. In poche parole, si parla di intrusione e di ibridazione con il partner tecnologico ma, nello stesso tempo, s'intende rimanere ben saldi – e con immutato profilo – nella cabina di comando della nave. Il loro sogno di transizione in realtà non vuole o non è capace di superare né l'idea umanistica di uomo come essenza che si sviluppa in totale autonomia e pienezza, emanando se stesso nell'universo, né la pretesa antropocentrica che l'universo si dia all'investimento libidico dell'uomo come *res extensa*, cioè come strumento o spazio geometrico da utilizzare attraverso il processo computativo. Le contraddizioni delle proposte attuali spesso sono conclamate, difatti: *a)* non si può superare l'umanesimo pensando di attualizzare gli obiettivi umanistici; *b)* non è pensabile costruire una nuova cornice congetturale fondandola sui presupposti precedenti⁷³.

La filosofia transumanista, nell'ottica di Marchesini, non fa altro che portare alle estreme conseguenze i dettati basilari della concezione umanistica: dualismo *res cogitans-res extensa*, corpo come prigionia della mente, primato dell'*Homo sapiens* su tutti gli altri esseri viventi,

72 *Id.*, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Bari, Dedalo, 2009, p. 95.

73 *Id.*, *Posthuman. Verso nuovi modelli di esistenza, op. cit.*, p. 512.

egocentrismo solipsistico, visione prettamente strumentale e antropocentrata della tecnica e della tecnologia, esplicita negazione del ruolo dell'alterità, sia essa animale o macchinica, nel processo di continua trasformazione dell'individuo. Neppure partendo dalla essenzialistica prospettiva "transhuman", pertanto, si possono gettare le basi per una nuova Weltanschauung in grado di sviluppare un discorso sull'uomo visto come un ente ibrido, *impuro*, che miri ad accogliere dentro di sé l'altro e a rispettarlo nella sua diversità. Per questa ragione, è giusto osservare che il postumanesimo marchesiniano si prefigge non soltanto l'obiettivo di analizzare il nuovo contesto biotecnologico evidenziando fortemente i pericoli delle teorie iperumaniste e sviluppando un discorso filosofico basato su un vero e proprio antropodecentrismo epistemologico ed ontologico⁷⁴, ma tenta anche di costruire un'etica in grado di offrire nuovi, anche se non definitivi, punti di riferimento:

l'ente può agire (è in grado di farlo) non in virtù di una centripetazione in Sé ma di un'apertura all'altro, cioè se riconosce e sente il paziente e se è capace di accogliere l'alterità del paziente in una cornice di ospitalità. Ma in questo non leggiamo una

74 Per fugare qualsiasi dubbio, occorre evidenziare che per "antropodecentrismo Marchesini intende precisamente: «a) non rifiutare-rinnegare il pensiero antropocentrato ma assegnargli un preciso dominio di validità; b) ritenere il pensiero antropocentrato un'entità instabile che tende ad aprirsi ai contributi esterni e a ibridarsi; c) considerare i predicati umani come un andare oltre il pensiero antropocentrato accogliendo le mutazioni indotte dagli enti coniugativi e referenziali esterni. Antropodecentrarsi vuol dire quindi non annichilire l'antropocentrismo bensì superarlo avvalendosi di ibridatori non umani capaci di dare nuove prospettive sul mondo, nuovi modelli interpretativi, nuovi canoni operativi. La *partnership* con le alterità decentra perché inaugura una diversa interfaccia con il mondo, un'interfaccia che non è raggiungibile senza l'ausilio dell'ibridatore, ma che nello stesso tempo modifica in maniera stabile l'apporto referenziale dell'alterità e questo sancisce subito un debito aperto che rimane sospeso nell'evento antropopoietico: divenire umani significa da quel momento in poi andare oltre il proprio retaggio, ovvero commisurarlo a un processo di dimensionamento esterno»(Id., *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva postumanista*, op. cit., pp. 104-105).

sostanziale differenza con l'umanistica direttrice proiettiva: ti riconosco perché sei come me, ti sento perché posso immedesimarmi in te. L'ospitalità rende sacro lo straniero anche se portatore di un rischio, come Ulisse per i Feaci, proprio a partire dalla non sovrapponibilità delle prospettive. Antropodecentrarsi significa in tal senso partire dalla simpatia, ossia dalla condivisione, ma non fermarsi ad essa, anzi, la riflessione morale sta proprio nel flettere il portato correlativo di questo sentire comune. Potremmo parlare di un'«etica dell'empatia» ove il processo simpatetico è solo il primo passo per dare uno statuto morale a una prospettiva che non ci appartiene. La simpatia è cioè il momento coniugativo, l'incipit, non il risultato che, viceversa, deve nascere attraverso un processo eccentrativo. Ancora una volta ritroviamo le due coordinate del pensiero postumanistico nei due operatori di coniugazione (simpatia) e ibridazione (eccentrimento)⁷⁵.

Riconoscere che l'essere umano non è il frutto di un processo autarchico, ma, piuttosto, l'esito di uno scambio costante col mondo esterno, di una partnership con l'alterità, intesa *in primis* come alterità animale, ambientale, tecnologica e culturale in senso lato, è il punto di partenza per la costruzione di un'etica dell'accoglienza, in grado di far fronte anche alle problematiche sempre più insidiose caratterizzanti l'universo socio-politico attuale.

Il tentativo, messo in atto da Marchesini, di distinguere in maniera netta il transumanesimo dal pensiero posthuman, al fine di creare le condizioni per una nuova prospettiva teoretica e pratica, più attenta al tema dell'alterità e alla *questione animale*, non rappresenta un caso isolato. Anche altri autori con un diverso bagaglio culturale, difatti, hanno indirizzato i propri sforzi in questa direzione, raggiungendo traguardi ragguardevoli sotto vari punti di vista. Negli Stati Uniti, ad esempio, la letteratura postumanista incrocia spesso altri settori disciplinari, al fine di decostruire criticamente il soggetto moderno, “umanista”, *liberale*,

75 *Id.*, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva postumanista*, *op. cit.*, p. 202.

logocentrico, e aprire, così, scenari innovativi soprattutto per quanto concerne la relazione uomo-animale. Importante è senza dubbio lo sforzo teorico compiuto dallo studioso americano Cary Wolfe, che nelle sue opere⁷⁶ evidenzia la necessità di una nuova prospettiva culturale, pronta ad affrontare le sfide del nuovo millennio senza cedere alle tentazioni metafisiche antropocentriche, considerate del tutto obsolete. Ragion per cui prende anch'egli le distanze in modo deciso dal transumanesimo visto come un umanesimo potenziato, come una teoria filosofica che vede nel superamento dei limiti della corporeità l'unico modo in cui *ànthropos* può definitivamente realizzare se stesso affermandosi pienamente su tutto l'essente. Per contrastare siffatte tendenze, ritiene opportuno sviluppare una filosofia che si concentri sul decentramento tecnologico e biologico dell'uomo, un nuovo paradigma teoretico, postumanista nel senso che si sofferma sulla condizione umana nell'epoca delle biotecnologie evitando di riproporre desuete categorie ermeneutiche. In quest'ottica, secondo Cary Wolfe, la strada maestra è quella che conduce ad un esame disincantato di tutti quegli elementi visti come proprietà esclusiva di *Homo sapiens*, primi fra tutti linguaggio, razionalità, coscienza; ma, affinché questo sia effettivamente possibile, occorre, anzitutto, superare l'autoreferenzialità del pensiero filosofico e incrociare altri campi, in grado di dare un contributo consistente alla sprovvincializzazione, per così dire, della bioetica. Quest'ultima, infatti, se davvero vuole essere una disciplina in grado di prendere in esame il bios in generale, evitando di ridursi ad una delle

76 Di questo autore si tengano presenti in particolare i seguenti testi: *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and the Posthumanist Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 2003; *What is Posthumanism?*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010; *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*, Chicago, University of Chicago Press, 2012.

tante articolazioni del cosiddetto “biopotere”, nel senso foucaultiano del termine, non può sottrarsi a questo compito, che, del resto, richiede, continue e sempre più stimolanti contaminazioni culturali. In quest’ottica, va notato che Cary Wolfe chiama in causa in maniera diretta due ambiti teorici: “animal studies”⁷⁷ e “disability studies”⁷⁸. Il suo obiettivo, infatti, è quello di mostrare come l’analisi su base scientifica delle incredibili capacità degli animali e degli individui diversamente abili possa fungere

77 Si tratta di un filone culturale sviluppatosi nel mondo anglosassone allo scopo di prendere in esame la “sfera animale” con un apparato concettuale nuovo, distante da ogni forma di antropocentrismo (ontologico, etico ed epistemologico). In tal senso, nell’ambito degli “animal studies”, si tende, da un lato, ad andare oltre la prospettiva filosofica inaugurata nel 1975 da Peter Singer con il suo “Animal Liberation. A New Ethics for our Treatment of Animals” (tr. it. di E. Ferreri, *Liberazione Animale: il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo*, Milano, il Saggiatore, 2003) e considerata del tutto ancorata ad un paradigma teorico che non mette adeguatamente in discussione il primato dell’uomo sulle altre specie; dall’altro, si cerca di sfruttare contributi teorici provenienti dalle discipline più disparate: dalla psicologia alla critica letteraria, dall’antropologia alla biologia, dalla storia alla geografia e alla sociologia. Inoltre, negli ultimi anni, il testo di Jacques Derrida “L’animal que donc je suis” (tr. it. di M. Zannini, *L’animale che dunque sono*, Milano Jaca Book, 2006) è diventato il punto di riferimento filosofico degli “animal studies”, nella misura in cui è stato interpretato come una critica serrata dello specismo e della visione del mondo umanistico-antropocentrica. Una bibliografia dettagliatissima su questo fenomeno teorico è presente sul sito Michigan State University all’indirizzo internet: <http://www.animalstudies.msu.edu/bibliography.php>.

78 Si presenta come un ambito culturale, che, in particolare nel mondo anglosassone, si concentra sull’analisi sociale, culturale, economica e politica delle varie forme di disabilità. L’obiettivo è quello di superare la classica concezione della disabilità come deficit individuale cui porre rimedio solo tramite intervento medico o riabilitazioni particolari portate avanti da personale specializzato. A tal fine, vengono promosse politiche innovative e più attente ai reali bisogni degli individui disabili. Da un punto di vista strettamente filosofico, si tenta, invece, di analizzare, senza pregiudizi, le varie forme di disabilità al fine di mostrare come quelle che sono considerate mancanze fisiche e/o psichiche possano rivelarsi portatrici di caratteristiche “altre” da analizzare attentamente al di fuori degli schemi tradizionali. La bibliografia su queste tematiche è molto ampia ma si tengano presenti in particolare i seguenti testi: AA. VV., *Disability Studies: Enabling the Humanities*, edited by S. L. Snyder, B. J. Brueggemann, R. GARLAND-THOMSON, New York, Modern Language Association, 2002; T. A. SIEBERS, *Disability Theory (Corporealities: Discourses of Disability)*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2008; M. OLIVER, *Understanding Disability: From Theory to Practice*. New York, Basigstoke, 1996.

da volano per una descrizione del futuro soggetto postumano. Cary Wolfe, pertanto, si sofferma su una figura molto interessante, che, nelle sue opere, è riuscita a creare un'ottima sintesi tra “animal studies” e “disability studies”: Temple Grandin. Si tratta di una studiosa autistica, che fornisce, per la prima volta, un “racconto dall'interno” dell'autismo”, per dirla con Oliver Sachs, descrivendo, altresì, in maniera particolareggiata, la sua particolare esperienza “intellettiva”:

Io penso in immagini. Le parole sono come una seconda lingua per me. Io traduco le parole, sia pronunciate che scritte, in filmati a colori, completi di suono, che scorrono come una videocassetta nella mia mente. Quando qualcuno mi parla, traduco immediatamente le sue parole in immagini. Le persone che pensano su base linguistica spesso trovano difficile capire questo fenomeno, ma nel mio lavoro di progettista di attrezzature per l'industria dell'allevamento, il pensiero visivo è un vantaggio enorme. Il pensiero visivo mi ha permesso di costruire interi sistemi nella mia immaginazione. Nel corso della mia carriera, ho progettato ogni genere di attrezzatura, dai recinti per gestire il bestiame negli allevamenti fino a ai sistemi per trattare bovini e suini durante le procedure veterinarie e la macellazione. Ho lavorato per molte delle principali aziende di allevamento. Infatti, un terzo dei bovini e dei suini negli Stati Uniti passa attraverso strutture che ho progettato io. Alcune persone per le quali ho lavorato non sanno nemmeno che le loro strutture sono state progettate da una persona con autismo. La mia capacità di pensare visivamente è per me molto preziosa e non vorrei mai perderla. Uno dei più grandi misteri dell'autismo è la straordinaria capacità della maggior parte delle persone autistiche di eccellere nelle abilità visuospatiali, fornendo invece prestazioni estremamente scadenti nelle abilità verbali. Quando ero bambina, e poi anche da adolescente, credevo che tutti pensassero in immagini. Non avevo idea del fatto che i miei processi di pensiero fossero diversi. Infatti, non mi resi conto pienamente dell'entità di queste differenze fino a poco tempo fa. Alle conferenze e al lavoro, iniziai a fare alle altre persone domande molto specifiche su come accedevano alle informazioni nella loro memoria. Dalle loro risposte appresi che le mie abilità di visualizzazione sono di gran lunga superiori a

quelle della maggior parte delle persone. Attribuisco alle mie capacità di visualizzazione il merito di avermi aiutata a capire gli animali con i quali lavoro. All'inizio della mia carriera usavo una macchina fotografica per aiutarmi ad acquisire il punto di vista degli animali mentre attraversavano uno stretto passaggio per il trattamento veterinario. Mi inginocchiavo e scattavo le fotografie attraverso il passaggio posizionando la macchina all'altezza degli occhi di una mucca. Utilizzando le fotografie, ero in grado di individuare cosa spaventava il bestiame, come le ombre o i punti di luce solare intensa. All'epoca usavo la pellicola per fotografie in bianco e nero, perché vent'anni fa gli scienziati ritenevano che i bovini non distinguessero i colori. Oggi, la ricerca ha dimostrato che i bovini vedono i colori; in ogni caso, le fotografie mi diedero l'eccezionale vantaggio di osservare il mondo attraverso il punto di vista di una mucca, aiutandomi a capire perché gli animali si rifiutassero di entrare in un passaggio e si infilassero invece volentieri in un altro⁷⁹.

Il fatto che Temple Grandin pensi, esclusivamente ed intensamente, *in pictures*, rappresenta, secondo Cary Wolfe, un elemento su cui occorre soffermarsi almeno per due ragioni. Anzitutto, argomenta il filosofo statunitense nel suo testo "What is Posthumanism?", l'attività mentale può esplicarsi, in alcuni soggetti, soltanto come incredibile *capacità di trasformare qualsiasi cosa in immagini*, senza chiamare in causa il linguaggio. In secondo luogo, va notato che una donna "disabile" ha potenzialità visive pari a quelle di determinati animali – tanto che, ad esempio, può meglio comprendere i problemi che i bovini hanno nelle strutture in cui vengono allevati – e, al tempo stesso, superiori a quelle degli individui cosiddetti "normali" o "normodotati". Tenendo presente che, sin dagli albori del pensiero metafisico, cioè a partire da Platone, la visione – sight – ha ricoperto un ruolo notevole, se non fondamentale, nel processo conoscitivo, tanto che una visione corretta diventava

79 T. GRANDIN, *Thinking in Pictures* (1995), tr. it. di C. Calovi, *Pensare in immagini. E altre testimonianze della mia vita di autistica*, Trento, Centro Studi Erickson, 2006, pp. 23-24.

spesso sinonimo di conoscenza vera e obiettiva; tenendo presente questo, si dovrebbe ammettere che alcune persone con deficit psichici e determinati animali sono in grado di giungere ad una più profonda comprensione della realtà in virtù di una ipertrofica capacità visuospaziale. Così facendo, però, continua Wolfe, non si capirebbe a fondo il problema, dal momento che la posta in gioco non è affatto la decisione finale su chi debba essere considerato il soggetto più predisposto, a livello gnoseologico, ad attingere l'essenza ultima delle cose. Al contrario, sulla base di quanto emerge dalla storia di Temple Grandin, si possono creare le condizioni per eliminare qualsiasi forma di gerarchia tra i vari esseri viventi e considerarli, piuttosto, diversi non solo dal punto di vista fisico, ma anche e specialmente dal punto di vista psichico e intellettuale. In questo modo, cioè distruggendo la base di ogni classificazione piramidale del Bios, da un lato, si contribuisce a mettere in discussione il pensiero antropocentrico e antropocentrato; dall'altro, comincia a delinearsi meglio il soggetto postumano, che, lungi dal contrapporsi agli altri animali e a quei soggetti solitamente considerati "deficitari", li riconosce, al contrario, come partner *speciali* con cui stabilire una relazione del tutto simmetrica. In questo modo, l'uomo avvenire potrà evitare di trasformarsi in un cyborg meccanico aggiornabile e potenziabile costantemente come qualsiasi software informatico, aprendosi, altresì, all'Alterità in quanto tale. Anche nel *postumanesimo critico* di Cary Wolfe, come in quello di Roberto Marchesini, insomma, vi è un nucleo palesemente etico, perchè ciò che si intende sottoporre a dura critica è la tirannia di anthropos sull'Altro, che sia come altro uomo sia come animale ha sempre dovuto far fronte ad un soggetto costantemente teso in uno sforzo di autoespansione. Restando sempre nell'ambito del "critical posthumanism", va rilevata la posizione,

teoreticamente complessa e non poco problematica, della filosofa italiana Rosi Braidotti, che, al pari di tanti altri autori finora presi in esame, parla di fine dell'uomo dell'umanesimo, di quell'uomo che rappresenta, sin dal pensiero greco, "la misura di tutte le cose". In principio, dunque, vi è l'Uomo Greco, l'Uomo della filosofia classica, che si distingue dagli altri esseri viventi per la ragione e il linguaggio. Su queste basi, poi, agli albori della modernità, cioè nell'ambito di quel vasto e variegato fenomeno culturale che va sotto il nome di Rinascimento, si procede alla costruzione del mito dell'uomo europeo: maschio, bianco, razionale, urbanizzato, politicamente progressista, ma sempre pronto, in realtà, a vedere nell'Altro in genere – nella donna, nel folle, nell'animale, nell'appartenente ad una fede religiosa diversa, negli esponenti di minoranze linguistiche, culturali, razziali, sessuali – dei reali pericoli per la propria purezza ontologica e morale. In questo modo, si sono create le condizioni per la totale esclusione politica dell'Altro, che può essere considerata, a sua volta, la *conditio sine qua non* di una lunga serie di massacri compiuti dall'uomo bianco europeo in nome di ideali universali e democratici soltanto in apparenza. Gli eventi più inquietanti e terribili della civiltà occidentale, dal massacro dei nativi americani fino alla Shoah e ai Gulag staliniani, passando per le guerre di religione della modernità e i terribili conflitti mondiali, vanno, dunque, compresi alla luce di un background culturale e filosofico all'interno del quale la conoscenza e il rispetto dell'alterità non hanno mai attecchito. Ma, al tempo stesso, va ricordato, secondo la Braidotti, che, nei decenni successivi alla fine della Seconda Guerra Mondiale, inizia una vera e propria controffensiva teorica, mirante alla critica radicale del paradigma umanistico occidentale. Basti notare, da questo punto di vista, quanto accade nell'immediato secondo dopoguerra in vasti settori della sinistra

extraparlamentare francese, che, nel sottolineare i tanti elementi negativi della politica stalinista, coglie l'occasione per una generale messa in discussione dell'umanesimo marxiano e marxista. E, proprio in Francia, nel corso degli anni '60 del secolo scorso, si vive una stagione propizia per lo sviluppo di filosofie, che ingaggiano un corpo a corpo con l'Umanesimo "classico", al fine di evidenziarne l'intrinseca problematicità. In quel contesto storico molto stimolante a livello culturale, si diffonde, infatti, una nuova Weltanschauung, un'interessante prospettiva teorica, genericamente definito dalla Braidotti "poststrutturalismo antiumanista", che prende le mosse, tra l'altro, dall'annuncio foucaultiano della "morte dell'uomo":

a tutti coloro che vogliono ancora parlare dell'uomo, del suo regno, e della sua liberazione, a tutti coloro che pongono ancora domande su ciò che l'uomo è nella sua essenza, a tutti coloro che vogliono muovere da lui per accedere alla verità, a tutti coloro che reciprocamente riconducono ogni conoscenza alle verità dell'uomo stesso, a tutti coloro che non vogliono formalizzare senza antropologizzare, che non vogliono mitologizzare senza demistificare, che non vogliono pensare senza pensare subito che è l'uomo che pensa, a tutte queste forme di riflessione maldestre e alterate, non possiamo che contrapporre un riso filosofico, cioè, in parte, silenzioso⁸⁰.

La "Morte dell'Uomo" va intesa come crisi radicale, irreversibile, dell'antropocentrismo epistemologico e morale che informa di sé tutta la tradizione filosofica dell'Occidente; e, al tempo stesso, come vero e proprio volano di un modo di pensare antiumanista che

consiste nel disconnettere l'agente umano dalla sua posizione universalistica, richiamandolo a render conto, e a spiegare, le azioni concrete che sta intraprendendo.

80 M. FOUCAULT, *Le mots e les choses* (1966), trad.it. E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 1967, p. 338.

Una volta che il soggetto, in precedenza dominante, si è svincolato dalle sue delusioni di grandezza e non è più il presunto responsabile del progresso storico. Emergono differenti e più nitide relazioni di potere. I pensatori radicali della generazione post '68 rifiutavano l'umanesimo sia nella sua versione classica che in quella socialista. L'ideale dell'Uomo Vitruviano come modello di perfezione e miglioramento fu letteralmente buttato giù dal suo piedistallo e decostruito. Questo ideale umanista rappresenta, infatti, il nucleo della concezione liberal-individualista del soggetto, che definisce la perfettibilità in termini di autonomia e autodeterminazione. [...] Si scoprì che quest'Uomo, lontano dall'essere il canone di proporzioni perfette, sebbene enunciasse un ideale universalistico che aveva raggiunto lo statuto di legge naturale, era di fatto un costrutto storico e come tale era contingente e variabile rispetto ai valori e ai luoghi. L'individualismo non è una componente innata della natura umana, come i pensatori liberali sono disposti a credere, quanto piuttosto una formazione discorsiva e specifica dal punto di vista culturale, una formazione che, per di più, sta divenendo sempre più problematica⁸¹.

Questa prospettiva anti-umanista, alla quale storicamente hanno dato un contributo chiaro e importante anche il pensiero femminista e gli studi post-colonialisti⁸², costituisce la pietra angolare del postumanesimo, cioè di

81 R. BRAIDOTTI, *The Posthuman* (2013), tr. it. di A. Balzano, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Roma, Derive Approdi, 2014, pp. 31-32.

82 Cfr. *Ivi*, pp. 35-36, laddove Rosi Braidotti osserva che «il femminismo antiumanista, noto anche come postmodernismo femminista, rifiuta le identità unitarie modellate sull'ideale umanista, normativo ed eurocentrico, di quest'Uomo ben definito (Braidotti 2003). Esso si è, tuttavia, spinto oltre, sostenendo che risulta comunque impossibile parlare con una sola voce in nome delle donne, dei nativi e degli altri soggetti emarginati. L'accento viene qui posto sulle questioni delle differenze tra categorie diverse e all'interno di ciascuna di esse. A questo proposito, l'antiumanesimo prende le distanze dallo schema di pensiero dialettico, dove la differenza o l'alterità hanno svolto un ruolo costitutivo, poiché avevano assolto al compito di tracciare i confini con l'altro sessualizzato (le donne), l'altro razzializzato (i nativi), l'altro naturalizzato (gli animali, l'ambiente, la terra). Questi altri erano costitutivi nella misura in cui funzionavano come specchi in grado di confermare la posizione suprema del Medesimo (Braidotti 2008a). Questa economia politica della differenza ha portato alla svalutazione di intere categorie di esseri umani, considerati inferiori e dunque alla stregua di corpi utilizzabili: essere differenti da significa essere meno di. La norma definitoria del soggetto veniva posizionata al culmine della scala gerarchica il cui premio consisteva nella stessa assenza di differenze. Questo è il trascorso modello di Uomo dell'umanesimo. I processi dialettici negativi di sessualizzazione, razzializzazione, naturalizzazione

quel particolare momento storico «che segna la fine dell'opposizione tra umanesimo e antiumanesimo e che designa un contesto discorsivo differente, guardando in modo più propositivo a nuove alternative»⁸³. Ma, osserva Rosi Braidotti, all'interno del movimento postumanista, si possono individuare vari indirizzi teoretici:

il primo viene dalla filosofia morale e sfocia in una forma reattiva di postumano; il secondo proviene dai *science and technologies studies* e abbraccia una forma analitica di postumano; e il terzo, dalla mia stessa tradizione di filosofia antiumanista della soggettività e propone un postumanesimo critico⁸⁴.

Vi sono, in altre parole, approcci filosofici diversi alla questione del postumano, e alcuni di essi risultano, per più motivi, assolutamente conservatori, nella misura in cui intendono porsi in perfetta continuità con le principali istanze morali e politiche dell'Umanesimo Occidentale così come esso si è venuto delineando, secondo Rosi Braidotti, sin dall'antichità greca. Da un lato, quindi, è possibile individuare un postumanesimo liberale e individualista, del tutto organico all'ideologia

hanno un'altra importante conseguenza: essi provocano la produzione attiva di mezze verità, o di forme di sapere parziale circa questi altri. L'alterità dialettica e peggiorativa diffonde ignoranza strutturale circa coloro che, proprio perché altri, sono collocati al di fuori delle maggiori divisioni categoriali nell'attribuzione dell'Umanità. Paul Gilroy (2010) indica questo fenomeno con il termine *agnatology* intendendo con questo l'ignoranza imposta e funzionale. È uno degli effetti paradossali della presunta *ratio* universalista del sapere umanista. Edward Said critica «la liquidazione bellicosa delle altre culture e civiltà», in quanto «presuntuosa, non umanista, e indubbiamente frutto di una coscienza non illuminata dal punto di vista critico» (2007, 54) La riduzione allo stato subumano degli altri non occidentali è l'origine dell'ignoranza perdurante, della falsità e della cattiva coscienza del soggetto dominante, il quale è responsabile della loro disumanizzazione epistemica e sociale. Queste critiche radicali all'arroganza umanista da parte del femminismo e della teoria post-coloniale non sono meramente negative, dal momento che esse propongono nuovi e alternativi modi di guardare all'umano, da un punto di vista più inclusivo. Sguardi che offrono, inoltre, percezioni significative e innovative dell'immagine del pensiero implicitamente trasmesso dalla visione umanista dell'Uomo misura di tutte le cose, portatore dello standard umano».

83 *Ivi*, pp. 44-45.

84 *Ivi*, p. 46.

del libero mercato, che ha in Martha Nussbaum la sua principale esponente:

Centrale nell'umanesimo reattivo, o negativo, della Nussbaum è l'idea che uno degli effetti della globalizzazione sia una sorta di ricontestualizzazione indotta dall'economia di mercato. Cosa che induce un nuovo sentimento di interconnessione, che a sua volta, rimanda alla necessità di un'etica neoumanista. Per la Nussbaum l'universalismo astratto è l'unica presa di posizione capace di fornire solide basi a valori morali quali la compassione e il rispetto degli altri, che lei attribuisce con forza alla tradizione dell'individualismo liberale americano⁸⁵.

Dall'altro lato, vi sono i rappresentanti di quello che Rosi Braidotti definisce "analytical posthumanism", cioè una serie di autori che riflettono intensamente sulle peculiarità della "condizione postumana", sul ruolo e l'impatto delle bio-tecnologie sulla società, senza, però, interrogarsi sui limiti del soggetto umanistico, se così lo si può definire. Esemplare è, per la studiosa italiana, il caso di Peter-Paul Verbeek, che, soffermandosi sull'intimo e indiscutibile legame esistente tra gli esseri umani e gli artefatti tecnologici, sostiene la necessità di una vera e propria svolta "post-antropologica", cioè di una sempre maggiore ibridazione-interazione uomo-macchina, in grado di gettare le basi per un significativo salto di qualità etico di Homo sapiens:

Verbeek enfatizza la natura morale dei mezzi tecnologici come agenti che possono guidare i processi decisionali umani su questioni normative. Egli introduce inoltre forme multiple di intenzionalità macchinica, tutte orientate verso forme non umane di coscienza morale. Soltanto prendendo in seria considerazione la moralità degli oggetti, sostiene Verbeek, noi possiamo sperare di integrare le nostre tecnologie in una più ampia comunità sociale e far approdare il filone postumano dell'umanesimo al XXI

⁸⁵ *Ibidem*.

secolo. Ciò si traduce in uno spostamento della collocazione dell'intenzionalità morale tradizionale della coscienza autonoma trascendentale agli stessi artefatti tecnologici⁸⁶.

Per non replicare gli errori – e gli orrori dell'Umanesimo – e tenersi a debita distanza dai vari filoni postumanisti considerati *reazionari* per i motivi ora analizzati, Rosi Braidotti ritiene opportuno, da un lato, portare avanti quel particolare processo teoretico-politico di decostruzione della soggettività iniziato, come si è visto, dal post-strutturalismo, dall'antiuniversalismo femminista e dalla fenomenologia anti-coloniale di Fanon e del suo maestro Aimé Césaire; dall'altro, intende recuperare una certa tradizione spinozista affermatasi in Francia negli anni '70, avente come principale peculiarità

un concetto molto attivo di monismo, che permette ai filosofi francesi di definire la materia come vitale e capace di autorganizzazione, e portando così a quella sconcertante combinazione che è il «materialismo vitalista». Dal momento che questo approccio rifiuta ogni sorta di trascendentalismo, è noto anche come «immanenza radicale». Il monismo si traduce nella ricollocazione della differenza al di fuori dello schema dialettico, come processo di diversificazione dovuto sia alle forze interne che esterne e basato sulla centralità della relazione con i molteplici altri⁸⁷.

Detto in altri termini: un *approccio spinozista* consente di porre l'enfasi sull'unità della materia, sostenuta negli ultimi tempi anche dalle scienze cognitive neuronali e informatiche, che sempre con maggiore frequenza, prendono posizione a favore della «struttura autonoma e intelligente di tutto il vivente»⁸⁸. Per questo motivo, secondo la Braidotti, il monismo di Spinoza è funzionale non solo al superamento del dualismo cartesiano

86 *Ivi*, p. 49

87 *Ivi*, p. 64.

88 *Ibidem*.

res cogitans-res extensa, ma anche alla costruzione di una soggettività zoo-centrata: interpretando l'ente nella sua interezza come un tutto continuo e vitalisticamente intelligente, contribuisce a mettere in crisi il primato di anthropos considerato per secoli l'unico essere pensante. Questo, anzitutto,

implica che la soggettività non è prerogativa esclusiva dell'anthropos; in secondo luogo che non è legata alla ragione trascendentale; in terzo luogo che è indipendente dalla dialettica del riconoscimento. La sfida per la teoria critica è epocale: ci occorre visualizzare il soggetto come entità trasversale che comprende l'umano, i nostri vicini genetici animali e la terra nel suo insieme, e ci occorre farlo in un linguaggio comprensibile⁸⁹.

Siffatta soggettività, postantropocentrica e postumanista, si basa sulla concezione della zoé – della vita non esclusivamente umana ma del Tutto vivente – come “forza dinamica e generatrice”, quella stessa forza cui Deleuze e Guattari si riferiscono col termine Caos.

Essi sono molto attenti, tuttavia, a segnalare che il Caos non è caotico, piuttosto esso contiene le infinite possibilità di tutte le forze virtuali. Queste potenzialità sono reali nella misura in cui esigono di concretizzarsi in pratiche sostenibili. Per sottolineare questa stretta connessione tra il virtuale e il reale, Deleuze e Guattari si rivolgono alla letteratura e prendono in prestito da James Joyce il neologismo caosmosi. Caosmosi significa condensazione di caos e cosmos, e rappresenta la risorsa dell'energia perenne⁹⁰.

Una nuova ontologia, insomma, vitalista, zoo-centrata, che abbia un immediato significato politico. Difatti, nell'era del capitale globale che tende a ridurre la vita stessa – la vita degli uomini, degli animali, dei

89 *Ivi*, p. 90.

90 *Ivi*, p. 94.

cyborgs, dell'ambiente – a mero plusvalore, la Braidotti punta alla valorizzazione della zoé nella sua interezza, senza distinzioni o gerarchie di sorta, costruendo un discorso etico mirante al rispetto dell'Alterità nelle sue molteplici e cangianti forme.

~ ~

A questo punto, si può dire che nello scontro tra lo schieramento transumanista e quello postumanista emerge, ormai del tutto chiaramente, che il primo, con tutto il suo carico di teorie futuriste e fantascientifiche, col suo porsi come erede dell'umanesimo occidentale, costruisce una filosofia della storia a tutti gli effetti, in virtù della quale l'Homo sapiens è destinato, nei prossimi decenni, ad assumere in via definitiva il controllo di tutto l'essente, trasfigurandosi in un cyborg chimico ed elettromeccanico. Per i transumanisti (Bostrom, More, Savulescu, Buchanan, ecc.), che si richiamano a tradizioni teoriche differenti ma accomunate da una fede inscalfibile nella tecnica, l'uomo da sempre tenta di trascendere i propri limiti tramite la produzione di strumenti in forza dei quali raggiungere una padronanza maggiore di sé e del mondo circostante. Al punto tale che, oggi, grazie alle conquiste tecnologico-scientifiche, grazie al trinomio ormai inscindibile genetica-robotica-nanotecnologie, l'umanità è vicina ad una trasformazione radicale. Di parere differente sono, invece, gli esponenti del cosiddetto "postumanismo critico" (Marchesini, Wolfe, Braidotti, ecc.), che, pur sottolineando in misura diversa l'importanza dell'ibridazione con l'universo macchinico reso possibile dall'avanzare imponente delle conoscenze negli ambiti più disparati, tendono a sottolineare come occorra mettere in discussione il primato dell'uomo e promuovere una costante interazione con l'Alterità, in primo luogo quella animale. La

distanza tra i due schieramenti, se così si può dire, sembra, *prima facie*, incolmabile dal punto di vista teoretico e pratico. In realtà, ripercorrendo le varie posizioni teoriche presentate nei paragrafi precedenti, si possono cogliere varie affinità, che, però, per essere adeguatamente colte, richiedono, in via preliminare, una sorta di genealogia della genealogia del postumano, cioè un'analisi decostruttiva e puntuale dei discorsi che hanno concorso, in misura differente, alla costruzione dei vari racconti postumanistici. In altri termini: se si vuole giungere alla comprensione del background filosofico comune ai molteplici postumanesimi, bisogna partire dai cambiamenti semantico-teoretici che ha subito il termine postumano nel corso della sua più o meno giovane storia, ma, poi, bisogna volgere lo sguardo verso i luoghi cruciali della tradizione filosofica occidentale, ingaggiando un corpo a corpo con quei concetti che, indirettamente o direttamente, costituiscono la base teoretica della galassia posthuman.

CAPITOLO SECONDO

UMANESIMI E POSTUMANESIMI A CONFRONTO

«La questione di cosa sia l'uomo, se posta realmente, affida esplicitamente l'uomo al suo esser-ci. Questo affidamento all'esser-ci è il segno indicatore della sua intima *finitezza*» (M. HEIDEGGER, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*)

2.1 PENSIERO POSTHUMAN E WELTANSCHAUUNG UMANISTA

Nel ripercorrere storicamente le tappe principali della filosofia postumanista, è emerso che la scimmia nuda-uomo è destinata – secondo le argomentazioni dei diversi autori chiamati in causa – a cambiare in maniera radicale in un futuro molto prossimo: *si macchinizzerà* del tutto smettendo le sue vesti mortali e diventando così il signore assoluto del pianeta Terra oppure accetterà di *contaminarsi*, grazie alle biotecnologie, con l'Alterità, in primo luogo quella animale, abbandonando in tal modo il sogno/destino di dominare l'ente nella sua totalità. A scontrarsi, dunque, sono due tendenze teoriche, entrambi riconducibili al pensiero post-human: da un lato, la filosofia transumanista, che si pone come il naturale inveramento della tradizione umanista, vista come una *Weltanschauung* del tutto protesa, sin dall'antichità greca, nell'esaltazione dell'uomo quale unico essere razionale; dall'altro, il postumanesimo critico, che intende decostruire e accantonare⁹¹ questa concezione umanistica del mondo, secondo la quale da (e prima di) Aristotele a (ed oltre) Cartesio la concezione filosofica dell'uomo resterebbe più o meno invariata, sicché tra lo *zoon logon echon* e il *cogito ergo sum* – passando per l'*animal rationale* di Seneca e la teologia medievale nella sua interezza – vi sarebbe, sul piano teoretico, una continuità palmare⁹².

91 Per semplificare, si potrebbe anche dire che sia i transumanisti che i postumanisti critici intendono *superare*, seppur in modalità differenti, la tradizione umanistica, così come essa si è, dal loro punto di vista, configurata sin dagli albori del pensiero occidentale.

92 Contro questa metafisica logocentrica e quindi antropocentrica, basata sull'opposizione tra gli uomini e gli animali, che, nella migliore delle ipotesi, vengono considerati come *asserviti* ad *anthropos*, prendono posizione molti pensatori, in un

Detto in altri termini: i vari esponenti del pensiero *posthuman*, cioè transumanisti e postumanisti critici, pur partendo da una base teoretica – soltanto in apparenza – molto diversa e pur divergendo negli obiettivi etici, ritengono che la metafisica umanistica, sviluppatasi nel mondo greco per poi informare di sé lo sviluppo complessivo della filosofia occidentale, sia caratterizzata da una netta distinzione tra uomo e

modo o nell'altro, gravitanti, come si è visto nel capitolo precedente, nell'orbita *posthuman* e decisi a rivendicare fortemente l'impossibilità di stabilire un confine netto tra i vari esseri viventi. Per quanto concerne la questione dell'*animalitas* dell'uomo, del resto, è importante notare che «alla fine degli anni ottanta prende avvio in Europa e negli Stati Uniti una nuova disciplina – la zooantropologia – che ha come obiettivo di ricerca l'interazione uomo-animale, in tutte le sue componenti: comportamentali, semiotiche e culturali. La nascita della zooantropologia (*anthrozoology* nei paesi di lingua anglosassone) rappresenta un evento significativo nel panorama di analisi del rapporto uomo-animale, inserendosi a pieno titolo in quella marcia di avvicinamento verso la conoscenza dell'alterità animale inaugurata dall'evoluzionismo darwiniano e proseguita dalla ricerca etologica e dalle neuroscienze. Con la zooantropologia si iniziano infatti a studiare i fattori che guidano l'interazione dell'uomo con le altre specie, e in particolare le pulsioni verso l'alterità animale, i piani e i significati della relazione interspecifica, le dimensioni comunicative che si vengono ad attivare in tale rapporto, le conseguenze obiettivamente constatabili sulla formazione e sull'equilibrio psicologico dell'uomo. D'altro canto con la zooantropologia non solo diminuisce la distanza che separa la nostra specie dalle altre – come avvenuto con l'acquisizione di parentela comune, di identità comportamentale e infine di mente animale – ma si afferma anche il carattere insostituibile della presenza animale nella vita dell'uomo o, meglio, nella definizione dell'essere umano. Prende cioè corpo l'idea che la referenza animale, come riconosciuto dall'analisi di Claude Lévis-Strauss (1962*b*), sia indispensabile per la realizzazione della persona. Se pertanto la biologia evoluzionista aveva rivendicato un legame filogenetico tra uomo e animale, la zooantropologia di colpo sottolinea un nesso altrettanto forte, ma questa volta di tipo ontogenetico. La zooantropologia si avvale della ricerca etologica e antropologica circa i piani e le dimensioni dell'interazione uomo-animale, con l'obiettivo da una parte di studiarne le caratteristiche empiriche, dall'altra di indagarne le potenzialità applicative. In tal senso possiamo dire che la zooantropologia intende descrivere e interpretare con metodo scientifico le basi dell'interazione uomo-animale, ricercando i pattern comportamentali di relazione, le evenienze rilevabili, le tipologie di rapporto, il complesso motivazionale che sostiene la relazione uomo-animale. Essa è perciò una proposta di ricerca completamente nuova nel panorama culturale, perchè non si limita a considerare l'animale come *res* al servizio materiale e culturale dell'uomo, ma indaga il processo interattivo: la scintilla che scocca tra i due poli della relazione, le qualità emergenti che scaturiscono da questo rapporto, le contaminazioni, i meticciami che risultano da tale processo di coniugazione. È peraltro vero che essa ha un debito non indifferente verso la ricerca antropologica, che in diverse espressioni ha enormemente contribuito a svelare l'importanza della referenza animale come peculiarità delle diverse culture,

animale, distinzione in virtù della quale *anthropos*, per le proprie intrinseche peculiarità, si contrappone e domina sul resto dei viventi, privi di *logos*, di linguaggio e razionalità⁹³. Questa tesi rappresenta la pietra angolare delle teorie *posthuman*, la base certa e indiscutibile sulla quale costruire, procedendo per negazione rispetto alla *classica*, cioè umanistica, concezione dell'uomo, nuovi edifici teorici in grado di

ma altresì come universale presenza all'interno dei sistemi culturali. L'idea di animale come operatore sistemico e come volano di cultura apre la strada a una ricerca serrata sui meccanismi di proiezione simbolica sull'animale, di esternalizzazione di significati, di imitazione dell'animale (zoomimesi), di realizzazione di prestazioni ibride (uomo-animale) e di partnership che spostano il catalogo performativo della specie» (R. MARCHESINI, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, op. cit., pp. 128-129).

93 Questa lettura del modo in cui il rapporto uomo-animale si è configurato nella civiltà occidentale sin dagli albori è, diametralmente, opposta a quella che Heidegger, ad esempio, propone nella *Lettera sull' "umanismo"*, laddove osserva che «il primo umanismo, cioè quello romano, e tutte le altre forme di umanismo che si sono via via affermate fino ad oggi, presuppongono come evidente l'«essenza» universale dell'uomo. L'uomo è considerato come *animal rationale*. Questa determinazione non è solo la traduzione latina del greco *zoon logon echon*, ma è un'interpretazione metafisica [...]. Se facciamo riferimento alla determinazione essenziale dell'uomo, comunque si definisca la *ratio* dell'*animal* e la ragione dell'essere vivente [...], ognora e ovunque l'essenza della ragione si fonda sul fatto che, per ogni apprensione dell'ente nel suo essere, l'essere stesso è già diradato e avviene nella sua verità. Allo stesso modo il termine «*animal*», *zoon*, sottintende già un'interpretazione della «vita», che riposa necessariamente su un'interpretazione dell'ente come *zoe* e come *physis* nel cui ambito appare il vivente. Ma oltre a ciò, e prima di ogni altra cosa, rimane finalmente da chiedersi se in generale l'essenza dell'uomo, in un senso iniziale e che decide anticipatamente di tutto, dimori nella dimensione dell'*animalitas*. Siamo in generale sulla via giusta per determinare l'essenza dell'uomo se e finché consideriamo l'uomo come un essere vivente fra gli altri, che si distingue rispetto alle piante, agli animali e a Dio? Si può procedere così, si può cioè in tal modo situare l'uomo all'interno dell'ente e considerarlo come un ente tra gli altri. Così facendo si potranno sempre fare asserzioni corrette sull'uomo. Ma si deve anche avere ben chiaro che così l'uomo è definitivamente cacciato nell'ambito dell'essenza dell'*animalitas*, anche quando non lo si assimila all'animale, ma gli si riconosce una differenza specifica. In linea di principio si pensa sempre all'*homo animalis* anche quando l'*anima* è posta come *animus sive mens*, e quindi come soggetto, come persona, come spirito. Questo modo di porre è il modo tipico della metafisica. Ma così l'essenza dell'uomo è stimata troppo poveramente, e non è pensata nella sua provenienza, una provenienza essenziale che per l'umanità storica resta sempre il futuro essenziale. La metafisica pensa l'uomo a partire dall'*animalitas*, e non pensa in direzione della sua *humanitas*» (M. HEIDEGGER, *Brief über den "Humanismus"* (1947), tr. it. di F. Volpi, *Lettera sull' "umanismo"*, in *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1994, pp. 275 sgg.). La critica heideggeriana dell'umanismo non è, come si può facilmente notare, una critica della

rendere conto delle incredibili trasformazioni cui l'uomo sta andando incontro contestualmente allo sviluppo delle nuove biotecnologie. Ragion per cui, se si vuole davvero mettere a nudo l'impalcatura teorica del pensiero postumanista nella sua interezza, occorre confrontarsi direttamente con i presunti luoghi classici del cosiddetto "antropocentrismo umanistico", che va in ogni modo accantonato e che, si sarebbe affermato già nella cultura greca.

2.1.1 Uomini, animali e piante nel mondo greco-ellenistico

Quest'ultima, in realtà, si presenta troppo varia al proprio interno per poter essere intesa come un blocco teoretico monolitico, capace di

visione del mondo antropocentrica, simile a quella rilevabile nel postumanesimo critico; si presenta, piuttosto, come una strenua difesa dell'*humanitas* di Homo sapiens, che viene visto come del tutto irriducibile all'*animal* e che non è stato pensato adeguatamente nella sua essenza a partire dalla cultura romana, non da quella greca. Segnatamente all'analisi dell'antropocentrismo presente in diversi esponenti del postumanesimo critico, è possibile individuare in essa una vera e propria opposizione teorica tra due paradigmi culturali considerati antitetici: antropocentrismo e antropodecentrismo. Alcuni autori, infatti, – Marchesini, Wolfe, Braidotti, giusto per fare qualche nome – ritengono, da un lato, che sia necessaria una critica serrata dell'antropocentrismo umanista, e dall'altro che occorra sottolineare in maniera energica la continuità tra l'uomo e il resto dei viventi. A ben guardare, però, il conflitto teoretico **antropocentrismo vs. antropodecentrismo** riecheggia, in modo alquanto chiaro, lo scontro tra antropocentrismo e biocentrismo, che ha caratterizzato la cosiddetta "ecologia profonda": «questa opposizione si configura fundamentalmente su un piano ontologico: "la consapevolezza ecologica e l'ecologia profonda sono in netto contrasto con l'ideologia dominante delle società industrial-tecnocratiche che considerano l'uomo isolato e fundamentalmente separato dal resto della natura, superiore a essa e designato a esercitarne il controllo". Contro questa visione si fa valere l'esigenza di "passare a una concezione metafisica del mondo in armonia con il concetto ecologico di interrelazione", che annulli, dunque, ogni differenza essenziale tra uomo e natura e riassorba l'umanità all'interno dell'ecosfera e delle sue molteplici interazioni. E il biocentrismo, infatti, inteso esplicitamente come "visione totale della realtà" e "visione del mondo alternativa", si intende fondato "sull'idea che non possiamo operare alcuna scissione ontologica netta nel campo dell'esistenza: che non c'è alcuna biforcazione nella realtà fra l'uomo e i regni non umani" (N. RUSSO, *Filosofia ed ecologia. Idee sulla scienza e sulla prassi ecologiche*, Napoli, Guida, 2000, pp. 209 sgg).

partorire soltanto un'unica concezione – rimasta più o meno invariata nel tempo – dell'uomo e del suo rapporto con gli altri esseri viventi. Infatti, se si analizzano le relazioni sussistenti tra uomini, animali e piante⁹⁴ nel pensiero greco e in quello ellenistico, si può vedere come molto spesso ad una visione filosofica basata sulla continuità tra le differenti specie faccia da contraltare il tentativo, ora esplicito ora implicito, di distinguerle tra loro ordinandole gerarchicamente. Ma, talvolta, questi due opposti modi di guardare e analizzare le relazioni tra gli esseri viventi si intrecciano, dando vita a discorsi compositi in cui non è semplice orientarsi⁹⁵. Già a partire dal V secolo a.C. le opinioni dei filosofi sono parecchio variegata. Si pensi, ad esempio, ad Empedocle di Agrigento, secondo il quale uomini, animali e piante presentano tra loro notevoli affinità nella misura in cui sono composti dai medesimi elementi: acqua, aria, terra, fuoco. Nel cosmo, difatti, secondo il filosofo agrigentino, si scontrano due forze antagoniste: l'Amicizia, che ha un potere aggregante, e la Contesa, che ha un potere disgregante. Nel momento in cui la *Philia* prevale su *Neikos*, dalle quattro *radici* ha luogo la generazione di alberi, belve, uomini e anche degli dei immortali

E perciò Empedocle dice che la Contesa e l'Amicizia comandano a vicenda sugli uomini, sui pesci, sulle belve e sugli uccelli scrivendo così:

Questo [*conflitto fra le due*] è ben visibile

94 Il cosiddetto “mondo vegetale” non può essere escluso, tagliato fuori, dal momento che, come si tenterà di dimostrare, era considerato vivente nel senso che aveva un'anima. Ma di questo si tratterà ampiamente in seguito.

95 Non si intende, nel prosieguo del presente ragionamento, prendere in esame la filosofia greco-ellenistica nella sua interezza. Sarebbe impossibile oltre che pretenzioso e inutile ai fini del discorso che si intende costruire.. Si seguirà, piuttosto, lo sviluppo che la relazione uomo-animale-pianta ha avuto col passare dei secoli negli autori più rappresentativi, sulle cui principali dottrine non si potrà fare altro che dare delle indicazioni di carattere generale, ma comunque sempre corroborate, laddove le condizioni lo richiedano, dall'analisi di frammenti e testi.

[nella massa delle membra mortali;
una volta stringendosi per l'Amicizia nell'uno tutte
le membra, che formano il corpo al sommo della vita
[fiorente;
altre volte invece separate dalle infauste contese
vagano ciascuna separatamente alla sponda della vita.
E così egualmente per gli arbusti e per i pesci che abitano
[le onde;
per le belve che abitano i monti e per gli smerghi che volano⁹⁶.

A formarsi per prime da un punto di vista strettamente cronologico sono le piante, che, però, non possono vantare alcun primato ontologico sugli altri esseri viventi. Anzi, proprio per il fatto che vengono generate all'alba del mondo, hanno una struttura più primitiva rispetto agli animali e agli uomini; tuttavia, anch'esse possono percepire, hanno una propria particolare intelligenza e sono in grado di provare sentimenti di varia natura.

Empedocle, in effetti,

identificava, da un lato, "intelligenza e anima", cioè funzioni intellettive e funzioni vitali e, dall'altro, sensazione e pensiero, concludendone quindi che nessun essere vivente (*zoon*) fosse privo di ragione. La percezione sensibile d'altra parte era un altro caso di applicazione del principio del simile che cerca il simile ("con la terra infatti vediamo la terra, l'acqua con l'acqua...") e presupponeva l'esistenza nel corpo di canali di comunicazione tramite cui il simile esterno potesse ricongiungersi con il simile all'interno. Poiché quindi anche le piante erano esseri viventi e poiché per struttura esse non differivano dagli altri viventi, anch'esse erano viventi capaci di sensazione e di pensiero, allo stesso modo in cui tutti partecipavano di respirazione e di quel senso dell'odorato particolarmente sviluppato nei cani⁹⁷.

96 EMPEDOCLE, 31 B 20 DK, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, tr. it. di G. Giannantoni, Bari, Laterza, 1969, p. 379.

97 L. REPICI, *Piante, animali e uomini nel mondo antico. Analogie, discontinuità,*

Non va, inoltre, dimenticato che lo stesso Empedocle accettava la dottrina orfica della trasmigrazione delle anime in corpi diversi – la cosiddetta “metempsicosi” –, processo nel quale rientravano le stesse piante, meritevoli, per questa ragione, di rispetto al pari degli animali, che non dovevano, a loro volta, essere sacrificati durante i riti religiosi né consumati durante i pasti. La filosofia empedoclea, insomma, non punta alla costruzione di una struttura piramidale, a capo della quale collocare *anthropos* visto come padrone indiscusso della *physis*: il suo obiettivo è quello di analizzare le peculiarità psico-fisiche, al tempo stesso simili e differenti, dei vari enti, accomunati tra loro da un unico *pneuma* che spira in tutto l'universo⁹⁸.

Democrito di Abdera, invece, analizza il rapporto piante-animali-uomini a partire dalla sua concezione atomistica dell'essente. Ritiene, infatti,

che la materia di ciò che è eterno consiste in piccole sostanze infinite di numero; e suppone che queste siano contenute in altro spazio, infinito per grandezza; e chiama lo spazio coi nomi di «vuoto» e di «niente» e di «infinito», mentre dà a ciascuna delle sostanze il nome di «ente» e di «solido» e di «essere». Egli reputa che le sostanze siano così piccole da sfuggire ai nostri sensi; e che esse presentino ogni genere di figure [e forme] e differenze di grandezza. Da queste sostanze, dunque, in quanto egli le considera come elementi, fa derivare e combinarsi per aggregazione i volumi visibili

gerarchie, in *Passaggi. Pianta, animale, uomo*, a cura di B. Cavarra e V. Rasini, Milano, Mimesis, 2011,, p. 22.

98 Su questa questione si ricordino le parole di Sesto Empirico, il quale afferma che «Pitagora ed Empedocle come pure tutta la restante schiera dei filosofi italici ritengono che vi è una comunanza non solo reciproca e rispetto agli dei, ma anche rispetto agli animali che non hanno il dono della parola. Vi è infatti un unico spirito, come un'anima, diffuso per tutto l'universo e che ci unifica con essi. [cfr. B 134, 5]. Onde, uccidendoli e nutrendoci delle loro carni, commetteremmo ingiustizia ed empietà, come se uccidessimo dei consanguinei; di qui la loro esortazione ad astenersi dagli esseri animali e la loro affermazione che commettono ingiustizia quegli uomini che “arrossano l'altare con il caldo sangue dei beati”, e Empedocle dice in qualche luogo: “Non cesserete dall'uccisione che ha un'eco funesta? / Non vedete che vi divorate reciprocamente per la cecità della mente?» (Cfr. EMPEDOCLE, B 136 DK, in *ivi*, p. 417).

e in generale percettibili. Esse lottano e si muovono nel vuoto, a causa della loro diseguaglianza e delle altre differenze ricordate, e nel muoversi s'incontrano e si legano in un collegamento tale che le obbliga a venire in contatto reciproco e a restare contigue, ma non produce però con esse veramente una qualsiasi natura unica: perché è certamente un'assurdità il pensare che due o più possano mai divenire uno⁹⁹.

Gli atomi, in altre parole, sono gli elementi fondamentali di ogni cosa, ragion per cui i *corpi* delle piante, degli animali e degli uomini sono fatti della stessa materia prima. Anche l'anima è

un aggregato atomico, contenuto all'interno del corpo, dove porta vita e proprietà conoscitive, funzioni dipendenti entrambe dalla disposizione degli atomi nella struttura psichica e dalle continue sollecitazioni dell'ambiente esterno. Materialmente una e particolarmente mobile perché legata alla natura sottile e leggera del fuoco (il calore vitale, da cui dipendono anche le funzioni conoscitive), essa porta nei corpi vita biologica (nutrizione, respirazione), sensazione e intelligenza. Perciò nessun *animal* è privo del tutto di ragione e in tutti i viventi, piante comprese, sono presenti capacità di sentire, quindi anche desideri e passioni (rattristarsi e gioire) e di conoscere. In qualche modo tutto ha anima per Democrito, anche per i cadaveri che manifestamente possiedono, almeno per un certo tempo, calore e sensibilità e, se la scintilla della vita non era del tutto spenta, un corpo apparentemente morto poteva anche rianimarsi¹⁰⁰.

Anche Anassagora, come Empedocle e Democrito, si sofferma sulla relazione piante-animati-uomini partendo da un principio di similarità psico-fisico. In altre parole: tutti gli enti hanno la stessa origine nella misura in cui derivano dai cosiddetti "semi", che, infinitamente divisibili e aggregabili, si muovono nel cosmo in maniera non finalistica, ma sotto la direzione di un *principio intellettuale*. Tuttavia, l'uomo, visto che sa

99 DEMOCRITO, A 37 DK, in *ivi*, p. 681.

100 L. REPICI, *op. cit.*, pp. 23-24.

usare «di esperienza, di memoria, di sapere e di arte»¹⁰¹, visto che in molteplici attività può disporre di uno strumento particolare, le mani, occupa in natura una posizione privilegiata rispetto agli altri esseri viventi. Posizione privilegiata dell'uomo che nel pitagorico Filolao diventa vera e propria supremazia:

il cervello è principio del pensiero, il cuore dell'anima e della percezione, l'ombelico del radicarsi e dello svilupparsi dell'embrione, le vergogne del getto del seme e della generazione. Il cervello <mostra> il principio dell'uomo, il cuore quello dell'animale, l'ombelico quello della pianta, le vergogne quello di tutte le cose. Tutte le cose, infatti, fioriscono e germogliano dal seme¹⁰².

Filolao di Crotone, dunque, individua quattro *archai* – cervello, cuore, ombelico, organi genitali – cui corrispondono determinate facoltà. In quest'ottica, viene a crearsi una palese contrapposizione tra ciò che sta in alto e ciò che sta in basso, contrapposizione in virtù della quale l'uomo, oltre a poter riprodursi, ad avere sensazioni, è l'unico ad essere in grado di pensare. Più deciso di Filolao nel parlare di una vera e propria predominanza di *anthropos* rispetto agli altri esseri viventi è Diogene di Apollonia, che, sulle orme di Anassimene, pone l'aria come principio di tutte le cose. Tanto che, dal suo punto di vista, anche l'esattezza delle percezioni e il pensiero dipendono direttamente dalla qualità dell'aria: quanto più essa è secca e rarefatta, tanto più i cinque sensi e il cervello possono funzionare senza particolari impedimenti. E dal momento che gli animali – similmente alle piante e a differenza degli uomini – sono sprovvisti di statura eretta e per questa ragione, secondo Diogene, respirano un'aria più umida e densa, le loro prestazioni, dal

101 ANASSAGORA, B21b DK, in *I Presocratici*, op. cit., p. 610.

102 FILOLAO, B13 DK, in *ivi*, p. 470.

punto di vista sensitivo e intellettuale, sono meno performanti¹⁰³.

Per quanto concerne, poi, quello che viene talvolta considerato in ambito postumanistico l'atto di nascita di un vero e proprio *sciovinismo antropocentrico*, che sarebbe in seguito diventato uno degli elementi più caratteristici della metafisica occidentale, cioè il detto attribuito a Protagora di Abdera, secondo il quale «di tutte le cose misura è l'uomo, di quelle che sono, per ciò che sono, di quelle che non sono per ciò che non sono»¹⁰⁴, la situazione è decisamente più complessa. Infatti, l'osservazione protagorea va inserita, per essere adeguatamente compresa, nel quadro generale della filosofia sofistica, che ha un carattere sostanzialmente antidogmatico. Protagora, quindi, sostiene che la realtà può essere variamente interpretata e che di conseguenza la verità non è un qualcosa di oggettivo, dato una volta per tutte e

103 «Diogene, come il vivere e il pensare, anche le sensazioni riporta all'aria. Parrebbe quindi che egli le spieghi mediante il simile (perché non sarebbe possibile se le cose agissero o patissero se non derivassero tutte da un unico principio). Così la sensazione olfattiva mediante l'aria che circonda il cervello: quest'aria è compatta e commisurata all'odore: il cervello è molle, le sue vene sottilissime, e dove la disposizione dell'aria non è commisurata [*agli odori*] non si mescola ad essi, poiché, se ci fosse una disposizione commisurata alla mescolanza, è chiaro che avrebbe percezione. (40) La sensazione uditiva, quando l'aria che sta nelle orecchie mossa da quella esterna penetra fino al cervello. La sensazione visiva, quando le immagini si presentano alla pupilla e questa mescolandosi con l'aria interna produce la sensazione. Ed eccone il segno: se si verifica un'infiammazione delle vene, [*la pupilla*] non si mescola più con l'aria interna e non vede più, nonostante la presenza dell'immagine. La sensazione gustativa mediante la lingua, perché è molle e morbida. Quanto al tatto, egli non ha definito niente né come si genera né a quali organi appartiene. Invece dopo ciò cerca di dire perché succede che talune sensazioni sono più esatte e chi le possiede. (41) L'olfatto, egli dice, è acutissimo in quelli che hanno pochissima aria nella testa perché allora la mescolanza è rapidissima, tanto più se l'odore viene trascinato attraverso un piccolo condotto e stretto – perché così giudica più rapidamente: per questo alcuni animali sono dotati di odorato più sottile che gli uomini» (DIOGENE, A 19 DK, in *ivi*, pp. 627-628). E ancora: «Diogene dice che gli animali partecipano di intelligenza e di aria, ma che siccome non ragionano né percepiscono, alcuni per la densità, altri per l'abbondanza dell'umidità, si trovano in condizione molto simile ai folli, essendo stravolta la parte principale dell'anima loro» (Id., A 30 DK, in *ivi*, p. 631).

104 PROTAGORA, B1 DK, in *ivi*, p. 891.

comprensibile nella sua essenza solo a sapienti e profeti. Detto in altri termini: l'uomo, ente per niente statico, si muove e si confronta con una realtà estremamente mutevole, sicché il rapporto *anthropos*-mondo non può affatto essere costante, è, anzi, in continuo divenire. Ma se è vero, come è vero, che questa relazione si configura come un *work in progress*, la verità sul mondo, raggiunta dall'uomo dopo un particolare processo gnoseologico nel corso del quale anche le sensazioni giocano un ruolo importante, non può essere che una conquista effimera, destinata, cioè, a sgretolarsi nel tempo. Volendo, del resto, soffermarsi sul significato che viene ad assumere il termine *metron* riferito ad *anthropos* (nel senso di “uomo misura di tutte le cose”), occorre mettere in risalto che in tal caso non si intende gettare le basi per la costruzione di un edificio piramidale degli esseri viventi con a capo l'uomo, ma si vuole, piuttosto, richiamare l'attenzione su una prerogativa prettamente antropica: la misurazione. La sentenza protagorea, in altri termini, si pone l'obiettivo di sottolineare non semplicemente che *anthropos* è per natura un essere *misurante*, ma che si configura come *possibilità trascendentale* di ogni misurazione dell'essente¹⁰⁵. In questo modo, pur

105 Questo aspetto non fu compreso neppure dall'interessante commento-parafrasi di Sesto Empirico secondo cui Protagora intende «misura nel senso di criterio e cose nel senso di fatti; cosicché vuol dire che il singolo uomo rapporta sempre a sé tutti gli avvenimenti (naturali e umani) affermando così il principio di relatività. Dice dunque che la materia è scorrevole e continuamente si sostituisce qualcosa a qualcosa che va via, e così le sensazioni si trasformano e si modificano secondo l'età e secondo le diverse disposizioni del corpo. Dice anche che le ragioni di tutti i fenomeni risiedono nella materia, di modo che la materia in se stessa realmente è tutto ciò che appare a ciascun uomo. Gli uomini d'altra parte ne colgono aspetti differenti a seconda delle disposizioni differenti in cui si trovano; infatti l'uomo in condizioni normali percepisce, degli aspetti che sono nella materia, quelli che possono apparire agli uomini normali; l'uomo che si trova in condizioni non normali percepisce invece solo quelli che possono apparire a lui. Lo stesso discorso va fatto per quanto riguarda l'età, il sonno o la veglia e ogni specie di disposizioni» (Cfr. PROTAGORA, A14 DK, in *ivi*, p. 881). Per Sesto Empirico, dunque, le cose – gli enti nella loro globalità – esistono prima e indipendentemente dall'uomo, tanto che contengono in se stesse la possibilità di essere variamente percepiti, giudicati e pensati. L'opposto, insomma, di quello che

attribuendo all'uomo una caratteristica importante, non individuabile in nessun altro zoòn, Protagora non lo contrappone al resto dei viventi facendone il centro indiscusso e indiscutibile di un discorso cosmologicamente ed *ideologicamente* impostato, ma si limita a rilevarne un aspetto essenziale e strutturale¹⁰⁶.

In Platone, invece, è impossibile scindere il discorso antropologico da quello più strettamente politico, nella misura in cui la definizione degli elementi essenziali dell'anima umana si presenta come una questione cruciale nella ricerca della costituzione più adatta alla *polis*¹⁰⁷. In

intendeva dire Protagora, che non intende gettare le basi per un semplice e tutto sommato banale relativismo gnoseologico ed etico poggiante sul fatto che l'uomo, a seconda del proprio stato d'animo o dell'età o di qualsiasi altra cosa in lui cangiante nel tempo, può, in modo differente, rapportarsi ad una realtà provvista di proprietà e peculiarità oggettive. Al contrario: le proprietà della realtà, del mondo, dei fatti, dipendono proprio dall'uomo, che è, unico tra i viventi, la *conditio sine qua non* di ogni discorso sull'ente e sulle sue caratteristiche.

106 Per quanto attiene alla filosofia sofistica, va ricordata, anche se brevemente, la complessa figura di Antifonte, che, parlando dell'uomo, osserva: «Noi rispettiamo e veneriamo chi è di nobile origine, ma chi è di natali oscuri, né lo rispettiamo, né l'onoriamo. In questo ci comportiamo gli uni verso gli altri da barbari, poiché di natura (*physei*) siamo tutti assolutamente eguali, sia Greci che barbari. Basta osservare le necessità naturali proprie di tutti gli uomini...Nessuno di noi può essere definito né come barbaro né come greco: tutti infatti respiriamo l'aria con la bocca, con le narici,...» (ANTIFONTE, B 1 DK, in *Ivi*, pp. 997-998). Come si può notare, al di là della brevità del frammento, Antifonte sembrerebbe riconoscere «l'esistenza di una comune natura umana, che fa essere uguali tutti gli uomini, indipendentemente dalle differenze di classe sociale (nobili e plebei) e di nazionalità (Greci e barbari)» (E. BERTI, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Bari, Laterza, 2012, p. 137). Ma alla natura umana, secondo Antifonte, si oppone «l'astratto formalismo delle leggi, che, anche laddove riescono ad imporsi e ad organizzare bene o male una trama di rapporti regolanti i comportamenti dell'uomo sociale, non riescono però a determinare che un comportamento formalmente corretto, non toccando minimamente l'"interiorità" dell'uomo, la sua natura più profonda, non riuscendo ad offrirgli alcuna motivazione profonda per le sue azioni. [...] L'uomo "giusto", allora, è un uomo profondamente scisso in se stesso: nel sociale è un cittadino esemplare e rispettoso della legge nel privato, rendendosi conto che il proprio "utile" non coincide con quello che la legge gli prospetta, la trasgredisce, quando è sicuro che non gliene verrà un danno» (G. CASERTANO, *Sofista*, Napoli, Guida, 2004, pp. 99-100). Un'opposizione aspra, dunque, si prospetta, nell'analisi di Antifonte, tra le leggi positive, considerate convenzionali, che regolano la vita della comunità politica e le leggi di natura, assolutamente necessarie in se stesse.

107 Il problema riguardante la ricerca e la definizione della costituzione *perfetta* non

quest'ottica, è importante prendere in esame la parte finale del quarto libro della Repubblica, laddove si parla delle facoltà dell'anima: quella razionale, grazie a cui si ragiona, e quella concupiscibile, che consente di provare amore, fame, sete. A queste due facoltà se ne aggiunge poi un'altra:

-Ma l'elemento impulsivo, quello per cui proviamo le emozioni, sarà un terzo principio o avrà la stessa natura di uno degli altri due?

-Forse avrà la natura del secondo, quello concupiscibile, rispose.

-Io però, replicai, ho sentito tempo fa una storia, a cui presto fede: Leonzio figlio di Agleone, mentre saliva al Pireo sotto il muro settentrionale dal lato esterno, notò dei cadaveri distesi ai piedi del carnefice; da un lato desiderava vederli, dall'altro per ripugnanza distoglieva lo sguardo. Per un certo tempo lottò e si coprse il volto, ma alla fine, [440a] vinto dal desiderio, spalancò gli occhi e corse verso i cadaveri gridando: "Ecco, disgraziati, saziatevi di questo bello spettacolo!".

-L'ho sentita raccontare anch'io, disse.

-E questa storia, aggiungi, significa appunto che talvolta l'emozione lotta con le passioni come una cosa differente da loro.

nasce, ovviamente, con Platone all'interno del mondo greco. Anzi, si potrebbe dire che *philosophia* è, sin da principio, strettamente connessa alla vita *politica*, sicché: «quando in uno studio sull'Ellenismo si voglia parlare di politica, bisogna anzitutto mettere in chiaro cosa si vuol dire con questa espressione. Attività politica per il Greco non è semplicemente l'occuparsi direttamente degli affari dello Stato, ma significa in senso amplissimo ogni forma di espressione, ogni estrinsecazione nella *polis* della propria personalità. Politico non è solo l'uomo che partecipa all'amministrazione pubblica, ma ogni cittadino libero che in un modo o nell'altro ha una sua funzione nella vita della *polis*, e sopra ogni altro lo è colui che agisce come educatore dei giovani nella città, come il poeta o il filosofo, i quali più di tutti influiscono profondamente sulla formazione di spiritualità della *polis*. Politiche diventano quindi tutte le attività spirituali dell'uomo; arte, religione e filosofia: non è concepibile nel mondo greco un religioso che dalla sua vita interiore sia condotto all'ascetismo, in modo da abbandonare completamente ogni convivenza con altri, come pure non esistono poeti che scrivano i loro versi per la posterità, senza curarsi di influire sulla *polis* o tutt'al più sui contemporanei» (G. COLLI, *Filosofi sovrumani*, Milano, Adelphi, 2010, p. 23). Seguendo, quindi, le indicazioni di Colli, si arriva a fare piazza pulita di tutti quei discorsi e di tutte quelle interpretazioni proposte nei secoli sulla filosofia presocratica, considerata come interamente dedita a problemi di ordine naturale-cosmologico e disinteressata all'uomo e al suo ruolo nella comunità politica.

-Sì, significa questo, ammise.

-E in molte altre circostanze, ripresi, quando [440b] un uomo è sopraffatto da passioni che contrastano la ragione, non ci accorgiamo che impreca contro se stesso e si adira contro ciò che fa violenza in lui, e come nella contesa di due elementi la sua collera si allea con la ragione? Viceversa non puoi affermare, credo, di esserti mai accorto che dentro te stesso o altri la collera fa causa comune con le passioni e si oppone al divieto della ragione.

-No, per Zeus!, esclamai.

-[440c] E che cosa succede, domandai, quando uno pensa di avere torto? Non è forse vero che, quanto più è nobile, tanto meno è capace di adirarsi per la fame, il freddo e qualsiasi altra sofferenza del genere gli venga inflitta da chi, a suo parere, agisce secondo giustizia, e qualsiasi altra sofferenza del genere gli venga inflitta da chi, a suo parere, agisce secondo giustizia, e come dico, la sua collera si rifiuta di destarsi contro di lui?

-È vero, rispose.

-E quando uno pensa di essere vittima di un'ingiustizia? In questo caso non ribolle, prova sdegno e si allea con ciò che gli sembra il giusto, [440d] e sopportando fino in fondo la fame, il freddo e tutti gli altri patimenti del genere, vince e non tralascia i suoi nobili scopi prima di averli raggiunti o morire o essere richiamato e ammansito, come un cane dal pastore, dalla ragione che gli sta accanto?

-Il tuo paragone è davvero azzeccato, disse.

-D'altronde nella nostra città abbiamo stabilito che gli ausiliari siano come dei cani obbedienti ai governanti, che a loro volta sono come i pastori della città.

-Capisci bene il mio pensiero!, esclamai. Ma vuoi riflettere su quest'altro punto?

-Quale?

-L'impulsività si rivela l'opposto di ciò che appariva poc'anzi. Allora pensavamo che fosse qualcosa di concupiscibile, ora invece siamo bel lungi dall'affermarlo, anzi sosteniamo che nella contesa interna dell'anima essa prende le armi al fianco del principio razionale.

-Precisamente, disse.

-Ma è un qualcosa di diverso dalla razionalità o è un aspetto di essa, e di conseguenza i principi dell'anima non sono tre, ma due, quello razionale e quello concupiscibile? Oppure come la città era compresa in tre classi, [441a] i salariati gli ausiliari e i

consiglieri, così anche nell'anima è presente un terzo principio, quello impulsivo, che per sua natura assiste quello razionale se quest'ultimo non è corrotto da una cattiva educazione?

-È giocoforza che sia il terzo, rispose¹⁰⁸.

Le tre facoltà, che nel loro insieme caratterizzano l'anima umana, rispecchiano la divisione del corpus politico in tre classi sociali, ragion per cui si può parlare di una vera e propria analogia tra la conformazione "psichica" dell'individuo e lo stato, e la giustizia, di conseguenza, viene intesa come

ubbidienza di ciascuna parte dell'anima e di ciascuna parte della città al suo ufficio, all'ufficio che compie meglio perché è quello che è conforme all'individuata sua natura¹⁰⁹.

Va, inoltre, ricordato che l'uomo condivide la dimensione della corporeità con piante e animali, che, però, pur essendo anch'essi la manifestazione fisica di un elemento incorporeo quale l'anima, sono privi del principio razionale. Vi è, quindi, una netta frattura tra gli uomini da una parte e le piante e gli animali dall'altro, tra la ragione e i sensi, tra l'intelligibile e il sensibile, tra l'immortale e il mortale.

Nel *Timeo*, dialogo posteriore alla *Repubblica*, la questione si complica ulteriormente. Infatti, Platone, dopo aver insistito molto sul confronto tra l'anima e la città¹¹⁰, tanto che la *physis* in quanto tale non trova posto

108 PLATONE, *Repubblica*, tr. it. di G. Caccia, Roma, Newton Compton, 2012 (prima edizione Ebook), pp. 1224-1236.

109 P. PIOVANI, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Napoli, Liguori, 2000, p. 52.

110 Ineccepibile su questo Pietro Piovani, che osserva: «il sistema platonico non avrebbe bisogno di insistere oltre misura sul parallelo fra le "parti dell'anima" e "le parti della città", non avrebbe motivo di creare una specie di metafisica di queste immagini che assimilano la vita dell'uomo reale alla vita dell'"uomo in grande" se la sua teoria delle idee, rimanendo fedele all'intuizione centrale, vedesse, in ogni momento, l'idealità come realizzazione perfetta della natura propria di ogni fenomeno e sottoponesse tutte

nella argomentazioni riguardanti la sfera etico-politica, si confronta con problematiche di ordine cosmologico. Ricorrendo al mito, introduce, infatti, la figura del Demiurgo divino, che genera, prima di tutto, l'universo, dotandolo di anima e di intelligenza oltre che di un corpo; poi, passa alla generazione degli enti celesti, che sono immortali, infine degli uomini e di tutti gli altri enti mortali. L'uomo, in realtà, ha in sé un principio immortale, la ragione, che viene collocata nella testa, a differenza della facoltà passionale che si trova nel cuore e di quella desiderativa, che ha la propria sede anatomica tra il diaframma e l'ombelico. Sia le piante, generate per procurare un valido nutrimento agli esseri umani, che gli animali, sono privi di ragione, e in quanto tali occupano una posizione subalterna rispetto ad *anthropos*. Si ripropone, pertanto, la frattura tra uomini, animali e piante, ma in modo diverso. Infatti, nel *Timeo*, a differenza di quello che accade nelle opere precedenti, Platone accantona la similitudine anima-città e propone un vero e proprio parallelo tra anima e cosmo. Parallelo in virtù del quale la gerarchia interna all'anima umana e, quindi, la supremazia della ragione sulle altre componenti psichiche, non sono che un riflesso dell'ordine

le essenze ideali a quel Bene che la Repubblica presenta come "idea delle idee". Per ottenere questo risultato dovrebbe sacrificare le *idee* all'*idea*, trovando in questo modo il più solido fondamento al rispetto delle nature individuali nell'ordine di una natura universale dominata dal Bene. Ma, poiché le idee rimangono plurali, ed uguali fra loro, nella mente del loro inventore i problemi che ne nascono si accavallano e si moltiplicano, quindi l'alta fantasia platonica costruisce soluzioni sempre nuove per le questioni accavallanti e scioglie nelle maniere più varie e contraddittorie i nodi dei rapporti tra fenomeni e fenomeni, tra fenomeni ed idee, quasi ammassando materiale da cui Aristotele possa trarre elementi per le sue critiche. Nel sovrapporsi e contraddirsi, ricco e impetuoso, delle soluzioni proposte, le nature individuali sono talvolta tanto sacrificate ad un'armonia voluta dall'esterno da far credere perfino a qualche interprete acuto che la diversità degli individui finisca con l'essere per Platone "un impedimento alla realizzazione dell'ideale", certamente trasformato dall'evoluzione del pensiero platonico in un ideale meramente etico-politico con la riduzione del Cosmo alla Città, con l'immissione dello "Stato in noi" che è, in più aspetti, un'estromissione di noi dallo Stato, se per farne parte dobbiamo entrarvi non quali siamo ma quali lo Stato vuole che siamo» (*Ivi*, pp. 52-53).

presente nella natura e voluto dal Dio. In questo modo, la posizione privilegiata di anthropos rispetto al resto dei viventi trova una giustificazione metafisica e naturalistica, perché spiegata sia tramite il ricorso ad un principio trascendente e intelligente che è finalisticamente alla base della struttura della *physis* sia tramite una spiegazione fisica secondo la quale ciò che sta in alto (corpi celesti, testa/ragione) per le proprie intrinseche caratteristiche domina su ciò che sta in basso (corpi terrestri, cuore/passione, ecc.)¹¹¹. Ma, nonostante i privilegi riconosciuti

111 Si ripresentano, quindi, in modo diverso, le stesse relazioni di potere che vengono descritte nella *Repubblica*: da un lato, i filosofi, che, in quanto "uomini di ragione", governano la città; dall'altro lato, al di sotto dei politici-filosofi, vi sono le classi dei guardiani/guerrieri e dei produttori. Del resto, va messo nella giusta evidenza che anche quando nelle battute finali del *Timeo* Platone dichiara di accettare la metempsicosi, come aveva già fatto parzialmente nel libro VII della *Repubblica*, sottolinea alcuni aspetti sui quali vale la pena soffermarsi. Infatti, dopo aver descritto il modo in cui sono stati generati gli uomini e le donne con quest'ultima in una posizione di evidente subalternità rispetto al maschio, osserva che «la stirpe degli uccelli che possiede penne anziché peli, è derivata dalla trasformazione di quegli uomini che, non certo malvagi ma un pò sciocchi, si ritengono esperti delle cose celesti e pensano a causa della faciloneria che li contraddistingue, che la sola vista [91e] sia sufficiente a dimostrare nel modo più sicuro quelle cose. Gli animali pedestri e selvaggi sono derivati da quegli uomini che non coltivano affatto la filosofia, e non osservano per nulla la natura celeste, perché non si servono affatto dei circoli che sono nella testa, ma si lasciano guidare dalle parti dell'anima che sono nel petto. E per queste abitudini curvarono a terra le membra anteriori e la testa, attratti dall'affinità con la terra, ed ebbero teste allungate e dalle forme più varie, [92a] a seconda di come le rivoluzioni dell'anima di ciascuno erano state compresse dall'inerzia. Perciò quella specie di animali fu generata con quattro o più di quattro piedi, in quanto il dio collocò più sostegni a coloro che erano irragionevoli, perché fossero attirati maggiormente a terra. E quelli che fra costoro sono più irragionevoli ancora e distendono tutto il corpo a terra, poiché non hanno alcun bisogno dei piedi, furono generati senza piedi e striscianti sulla terra. La quarta specie, [92b] quella acquatica, si generò dagli esseri più stolti e più ignoranti di tutti: e gli dei, che operano trasformazioni, non ritennero questi animali degni di una respirazione pura, poiché la loro anima era impura a causa di ogni sorta di errore, e così in luogo della leggera e sottile respirazione dell'aria, li cacciarono nella torbida e pesante respirazione dell'acqua. Di qui prese origine la stirpe dei pesci, delle ostriche, e di tutti quanti gli animali che vivono nell'acqua, ed ebbero in sorte le dimore più profonde come pena per la loro ignoranza. [92c] E per tutte queste ragioni, allora come adesso, gli esseri viventi si trasformano fra loro da una specie all'altra, a seconda della perdita o dell'acquisto della mente o della stoltezza» (PLATONE, *Timeo*, *op. cit.*, pp. 13670-13677). Come si può facilmente notare, il regno dei viventi, se così lo si può definire, è organizzato in modo prettamente gerarchico: al vertice della piramide costruita da Platone vi sono gli uomini, che sono gli unici a possedere la

ad ànthropos, non si può dire che quest'ultimo sia il nucleo dell'universo, il centro del mondo, dal momento che viene in più circostanze presentato come un' "Astuzia della Ragione", se così si può dire, una creatura il cui destino è deciso dagli dei, che si servono degli uomini non si sa per giocare o per fini seri e importanti¹¹². Il Platone successivo alla *Repubblica*, insomma, costruisce, in alcuni testi, un sistema

facoltà razionale. Al di sotto degli uomini si collocano poi le altre specie, derivanti da uomini che hanno fatto prevalere le altre facoltà psichiche sulla razionalità. Per quanto riguarda, invece, il *odo* in cui le piante vengono considerate nel *Timeo*, si può dire che anch'esse, al pari di uomini e animali, vengono intese come *animalia*: «dagli uomini però si distinguono in quanto non sono animali pensanti perché la loro specie di anima può solo essere mossa da altro, non muoversi da sé. Ne conservano invece la componente 'animalesca' e, come gli stessi, animali, *sentono* il desiderio di cibi e bevande e provano perciò piacere e dolore, ma in assenza di movimento locale. Quanto alla statura eretta in direzione dell'alto, si poteva certo riscontrare una somiglianza tra un uomo e una pianta; bisognava però specificare per Platone che l'uomo è "una pianta non radicata in terra, ma celeste", essendo le sue radici (la testa) interrate nel luogo del divino. La tradizione gli fa dire, all'unisono con Anassagora e Democrito, che "una pianta è un animale radicato in terra; ma in questa prospettiva va perso il collegamento dell'uomo con l'alto dell'universo, ininfluenza forse per Anassagora e Democrito, ma essenziale per Platone» (L. REPICI, *op. cit.*, p. 31).

112 Nelle *Leggi*, ad esempio, si afferma che «chi si occupa del tutto ha ordinato tutte le cose in modo che ogni più piccola parte di esse, nei limiti del possibile, subisca e operi ciò che le spetta. A ciascuna di queste parti sono state preposte delle guide che presiedono anche la più piccola cosa ch'essa subisce e compie e fanno in modo che tutto si realizzi perfettamente sino all'ultima divisione [903c]. Anche tu (Crizia), o misero, sei una piccola frazione di queste parti che mira continuamente e tende al tutto, anche se infinitamente piccola, e proprio a tal proposito, ti sfugge il fatto che ogni genesi avviene in funzione di quello, e cioè perché nella vita del tutto vi sia un'essenza di felicità, e quel tutto non si è generato in funzione di te, ma tu in funzione di quello. Ogni medico, infatti, e ogni esperto artigiano realizza ogni sua opera in funzione del tutto, e tendendo al miglior bene comune realizza la parte in funzione del tutto, e non il tutto in funzione della parte: [903d] tu sei turbato perché ignori che ciò che ti accade ed è ottimo per il tutto lo è anche per te, in virtù di quella proprietà che deriva dalla comune origine. E poiché l'anima è sempre unita ora a quel corpo, ora a quell'altro, e quindi subisce ogni sorta di mutamento a causa sua o di un'altra anima, non resta altra opera all'ordinatore se non quella di collocare il costume migliore nel luogo migliore, e quello peggiore nel luogo peggiore, secondo ciò che è conveniente a ciascuno, perché ciascuno abbia il destino [903e] che gli spetta» (PLATONE, *Leggi*, tr. it. E. Pegone, Roma, Newton Compton, 2013 (prima edizione Ebook), pp. 16402-16407). E ancora, sempre tramite le parole dell'Ateniese: «io dico che dobbiamo occuparci di ciò che è serio, e non di ciò che serio non è: e per natura ciò che è divino è degno di ogni interesse, come un essere beato, mentre l'uomo [...] è soltanto un giocattolo fabbricato dagli dei, ed in effetti questa è la sua parte migliore. In conseguenza di questa

cosmologico basato sull'alleanza tra fisica e metafisica, alleanza che verrà in seguito rinnovata dalle varie filosofie post-platoniche ed ellenistiche.

Per quanto riguarda, invece, quello che è unanimemente considerato il maggior allievo di Platone, cioè Aristotele, occorre muoversi con grande attenzione nel suo imponente sistema filosofico, considerato non soltanto in ambito postumanista, in modo alquanto riduttivo e superficiale, come la massima espressione dell'umanesimo greco e quindi base teorica dell'antropocentrismo filosofico occidentale. Per meglio comprendere la questione, è bene soffermarsi su quello che rappresenta il punto di partenza dei vari esegeti: cioè dalla definizione dell'uomo come *zoon logon echon*, che è strettamente connessa alla concezione, sempre aristotelica, di *anthropos* come *physei politikon zoon*. Di solito si tende a tradurre letteralmente queste due espressioni estrapolandole però dal contesto nel quale sono inserite, non facendole interagire con quelli che ne costituiscono i presupposti teoretici: ragion per cui l'uomo viene semplicemente ad essere *un animale che ha la parola ed è per natura politico*. Al di là della correttezza o meno di siffatte traduzioni, è opportuno mettere in evidenza quali siano le radici filosofiche della duplice definizione aristotelica, partendo dalla presunta e naturale politicità di *anthropos*. Anzitutto, va rilevato che per *physis* non si intende altro che il *telos*, tanto è vero che nella *Politica* osserva:

la comunità che risulta di più villaggi è lo stato, perfetto, che raggiunge ormai, per così dire, il limite dell'autosufficienza completa: formato bensì per rendere possibile la vita, in realtà esiste per render possibile una vita felice. Quindi ogni stato esiste per natura, se per natura esistono anche le prime comunità: infatti esso è il loro fine e la natura è il

concezione ogni uomo e ogni donna devono vivere giocando al meglio possibile questo gioco, pensando il contrario di ciò che oggi si pensa» (*Ivi*, pp. 15526-15528)

fine: per esempio quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo, noi lo diciamo la sua natura, sia d'un uomo, d'un cavallo, d'una casa. Inoltre ciò per cui una cosa esiste, il fine, è il meglio e l'autosufficienza è il fine e il meglio¹¹³.

La natura è il fine delle cose non nel senso che rappresenta il loro stadio terminale, ma nel senso che costituisce l'apice del loro sviluppo; in quanto tale, la *physis* come *telos* è il “meglio” delle cose, la condizione ottimale dell'ente, precedente il processo di *phthora*, di disgregazione. Per quanto attiene, invece, al problema della **naturale** socialità dell'uomo e, quindi, alla questione dell'organizzazione strutturale della *polis*, Aristotele ritiene opportuno partire *ab origine*¹¹⁴, cioè da quelle che considera le relazioni più “basilari” tra gli esseri umani:

è necessario in primo luogo che si uniscano gli esseri che non sono in grado di separarsi l'uno dall'altro, per esempio la femmina e il maschio in vista della riproduzione (e questo non per proponimento, ma come negli altri animali e nelle piante è impulso naturale desiderar di lasciare dopo di sé un altro simile a sé) e chi per natura comanda e chi è comandato al fine della conservazione. In realtà, l'essere che

113 ARISTOTELE, *Politica*, tr it. R. Laurenti, Bari, Laterza, 2011, p. 6.

114 Puntuale su questo Nicola Russo, allorché afferma che «intimamente legato al concetto di *generazione*, quello di *physis* non è però qui un concetto *genetico*, bensì *analitico-genealogico* e *fenomenologico*. Rievocando l'*incipit* della *Fisica*, infatti Aristotele descrive la *methodos* della *Politica* secondo le due direttrici: “Come anche nelle altre indagini, è qui necessario analizzare il composto [*to syntheton*] fino agli elementi semplici [*asyntheta*], che sono i costituenti minimi dell'intero”; e poi: “Se qualcuno guarda a partire dal principio [*ex arches*] le cose che nascono [*phyomena*: che sbocciano, sorgono, si manifestano], anche in questo campo come negli altri ne avrà la visione teorica più chiara”. La “via della ricerca” seguita da Aristotele, espressamente e rispetto a ogni ambito, è insomma, purché non si intenda tale determinazione in maniera troppo ristretta, l'analisi *fenomenologica* circa i processi di costituzione e generazione del complesso dal semplice, che ne individua ogni volta “cause, principi ed elementi”, che possono essere dei più svariati, un'analisi che tiene sempre presenti insieme il principio e il compimento, le parti e l'intero» (N. RUSSO, *L'uomo Postumo e la sua ideologia*, in *Artefatti. Dal postumano all'umanologia*, a cura di M. T. Catena, Milano, Mimesis, 2012, pp. 169-170).

può prevedere con l'intelligenza è capo per natura, è padrone per natura, mentre quello che può col corpo faticare, è soggetto e quindi per natura schiavo: perciò padrone e schiavo hanno gli stessi interessi. Per natura, dunque, femmina e schiavo sono distinti (infatti la natura nulla produce con economia, come i fabbri il coltello delfico, ma una sola cosa per un solo fine, perché in tal modo ogni strumento sarà davvero un prodotto perfetto, qualora non serva a molti usi, ma a uno solo): tra i barbari la donna e lo schiavo sono sullo stesso piano e il motivo è che ciò che per natura comanda¹¹⁵.

Vi sono, in altri termini, due rapporti fondamentali e tra loro connessi: uomo-donna e padrone-schiavo; il primo, si potrebbe dire, ha come obiettivo la sopravvivenza biologica della specie, il secondo, invece, la *soteria*, la salute. Del resto, uomo donna e schiavo, insieme con la terra, vanno a formare quel nucleo pre-sociale che è chiamato in greco *oikia*, la casa. A mano a mano che crescono i bisogni di questa particolare struttura, si passa ad organizzazioni più ampie: dalla *oikia* si arriva al villaggio ed infine alla *polis*. Quest'ultima, dal suo canto, viene ad essere, nel ragionamento costruito da Aristotele, un'istituzione storicamente determinata che non provvede solo alle esigenze legate al presente e alla quotidianità, ma, piuttosto, si prende cura degli individui anche in funzione delle generazioni future. In quest'ottica, si può affermare che il fine di quest'organismo politico è l'autosufficienza dell'intera comunità, quell'autarchia che rende possibili la *dike*, la giustizia, e l'*eleutheria*, la libertà individuale. A partire da ciò, risulta chiaro, da un lato, che la *polis* è un ente *naturale* dal momento che rappresenta il punto d'arrivo di un processo piuttosto lungo e caratterizzato da continue trasformazioni; dall'altro, si riesce a comprendere che, l'uomo, per Aristotele, vive secondo natura nella

115 ARISTOTELE, *Politica*, *op. cit.*, p. 4.

misura in cui proprio nella città sono maturate completamente le condizioni della sua esistenza. Nessun essenzialismo o banale naturalismo socio-politico, dunque, bensì ricostruzione in chiave genealogica e fenomenologica *ante litteram* dei momenti più importanti dei cambiamenti che hanno caratterizzato l'evoluzione storica dell'uomo dai nuclei sociali primitivi fino alle strutture politiche più complesse. L'essere umano, insomma, non viene trattato in maniera astratta come un'essenza, un concetto, una realtà mentale, se così si può dire, ma è analizzato empiricamente, collocato all'interno di una fitta intelaiatura di bisogni urgenti, di relazioni che si fanno via via più ampie e articolate e che all'interno della *polis* diventano incredibilmente complesse. Resta, pertanto, da capire in quale accezione Aristotele utilizzi il termine *zoon* quando si riferisce ad *anthropos*. A tal proposito, occorre sottolineare che questo lemma è tradotto in molti modi: vivente, animale, ma anche immagine, figura. In realtà, esso è utilizzato per indicare ogni vivente, mentre *empsychon*, da cui deriva il latino *animal*, indica anche l'essere animato, un qualcosa cioè di completamente diverso da quello che si intende solitamente per *animale*. Il *therion*, invece, è la bestia feroce, quella di cui si va a caccia; tant'è vero che il verbo *thereuo* (o *therao*) significa proprio cacciare, inseguire, cercare, agognare. L'impossibilità di individuare una parola per designare l'animale inteso come contrapposto all'essere umano è, dunque, la cifra evidente del fatto che nella cultura greca non c'è una distinzione netta tra gli esseri viventi, nella misura in cui non si ha, da un lato, l'uomo, e dall'altro gli animali e le piante; anzi, come si sta tentando di evidenziare, le relazioni tra i vari *zoa* sono più complesse anche quando sembra che *anthropos*, in alcune filosofie, sia il centro assoluto del mondo. Per quanto attiene più precisamente alle argomentazioni aristoteliche circa i rapporti tra uomini,

animale e piante, occorre ricordare che in esse gioca un ruolo basilare la *psyche* vista come «forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza»¹¹⁶ e rende ogni vivente quello che effettivamente è. In altri termini: l'anima è l'essenza dello *zoon* e, in quanto tale, non può essere separata dal corpo:

pertanto non c'è bisogno di cercare se l'anima e il corpo formano un'unità, allo stesso modo che non v'è da chiedersi se formano un'unità la cera e la figura né, in generale, la materia di una data cosa e ciò che ha per sostrato tale materia. [...] Così se uno strumento, ad esempio una scure, fosse un corpo naturale, la sua essenza sarebbe di essere scure, e quest'essenza sarebbe la sua anima. Tolta quest'essenza, la scure non esisterebbe più se non per omonimia. Nel nostro esempio si tratta però soltanto di una scure. In effetti l'anima non è l'essenza e la forma di un corpo di quella specie, ma di un determinato corpo naturale, che ha in se stesso il principio del movimento e della quiete. Ciò che s'è detto si deve applicare anche alle parti corporee. Se infatti l'occhio fosse un animale, la sua anima sarebbe la vista, giacché questa è la sostanza dell'occhio, sostanza in quanto forma (mentre l'occhio è la materia della vista). Se quest'essenza vien meno, non c'è più l'occhio se non per omonimia, come l'occhio di pietra o dipinto. Ora ciò che vale per una parte bisogna estenderlo all'intero corpo vivente. Infatti la relazione esistente tra parte e parte è analoga a quella che intercorre tra l'intera facoltà sensitiva e l'intero corpo senziente in quanto tale. D'altronde non è il corpo che ha perduto l'anima quello che è capace di vivere, ma quello che la possiede, mentre il seme e il frutto costituiscono ciò che è in potenza di tale specie. Allora, come il fendere e il vedere sono atto, così è la veglia, [413a] mentre l'anima è atto al modo della facoltà di vedere e della capacità dello strumento. Il corpo, poi, è ciò che è in potenza, e come la pupilla e la vista formano l'occhio, così, nel nostro caso, l'anima e il

¹¹⁶ Continua Aristotele nel *De anima*: «ora tale sostanza è atto, e pertanto l'anima è atto del corpo che s'è detto. Atto, poi, si dice in due sensi, o come la conoscenza o come l'esercizio di essa, ed è chiaro che l'anima è atto nel senso in cui lo è la conoscenza. Infatti l'esistenza sia del sonno sia della veglia implica quella dell'anima. Ora la veglia è analoga all'uso della conoscenza, mentre il sonno al suo possesso e non all'uso, e primo nell'ordine del divenire rispetto al medesimo individuo è il possesso della conoscenza. Perciò l'anima è 'atto primo' di un corpo naturale che ha la vita in potenza. Ma tale corpo è quello che è dotato di organi [412b]» (ARISTOTELE, *De anima*, tr. it. di G. Movia, Milano, Bompiani, 2010, pp. 115-117).

corpo formano il *vivente*. È quindi manifesto che l'anima (od alcune sue parti, se per natura è divisibile in parti) non è separabile dal corpo, giacché l'attività di alcune sue parti è l'atto delle corrispondenti parti del corpo¹¹⁷.

Una volta giunto alla conclusione che l'anima è l'atto del corpo, Aristotele nel *De anima* passa in rassegna le varie facoltà della *psiche*: la nutritiva, la sensitiva, l'appetitiva, la locomotoria e la razionale. Quest'ultima appartiene solo agli esseri umani, ma ciò non implica che *anthropos* si contrapponga a tutti gli altri esseri viventi che ne sono sprovvisti. Ragion per cui si può affermare che il cosmo aristotelico è caratterizzato da una molteplicità incredibile di *zoa*, le cui particolari peculiarità vanno indagate nei dettagli ma non rappresentano in alcun caso la pietra angolare di una struttura piramidale avente l'uomo come vertice indiscusso. Al contrario, Aristotele, seguendo quel principio secondo il quale *natura non facit saltus*, pone in un rapporto di continuità/contiguità gli esseri viventi – uomo compreso – soffermandosi in maniera sistematica sulle analogie esistenti tra loro. Nessuna specie è, in altre parole, un modello per le altre, ma, piuttosto, ognuna di esse vive e si sviluppa secondo fini e modalità proprie. Del resto, quando il filosofo di Stagira definisce nella *Politica* l'uomo come *zoon logon echon*, con il termine *logos* non intende affatto riferirsi alla razionalità o alle facoltà logiche, ma chiama in causa, piuttosto, quella attività tipicamente umana, che è il *leghein*, il parlare, e che è alla base della comunicazione all'interno della polis, nella quale si discute per il benessere della comunità, per fare in modo che in essa vi siano *eleutheria* e *dike*. Il *logos* chiamato in causa da Aristotele in quel preciso

117 ARISTOTELE, *De anima*, *op. cit.*, pp. 117-119. Si è deciso di seguire pedissequamente la traduzione di G. Movia, eccezione fatta per quei passi in cui il termine greco *to zoon* – *il vivente* – viene reso in italiano, impropriamente, con “animale”.

contesto, insomma, è quello apofantico o dichiarativo, l'unico tipo di discorso cui appartiene il vero o il falso e che per questa sua peculiarità abita la comunità politica: in effetti, nell'ambito della *polis* si devono creare costantemente le condizioni per una condivisione generale – anzitutto tramite la parola – di ciò che è giusto e conveniente se si vuole davvero salvaguardare la salute pubblica e fare in modo che i cittadini possano *ey zen*, vivere bene. Perciò, anche quando vi è un *nomothetes*, un legislatore, a occuparsi della *polis*, egli non dovrà mai imporre un preciso apparato di norme *dettandole* alla comunità come se si trattasse di una serie di ordini indiscutibili, ma tenderà sempre di esprimerle facendo ricorso a tre fattori fondamentali: *physis*, *ethos* e *logos*¹¹⁸.

Le filosofie post-aristoteliche, dal canto loro, tendono, seppur in modalità ed intensità differenti, a porre l'accento sulla posizione privilegiata dell'uomo rispetto agli altri viventi. Gli Epicurei e gli Stoici, ad esempio, sono maggiormente propensi ad una vera e propria gerarchizzazione, metafisicamente impostata, per quanto attiene alle relazioni tra uomini, animali e piante. Nell'ambito della scuola epicurea, infatti, anche se si ritiene che l'uomo, al pari di tutti gli altri enti, sia un aggregato di atomi e che, per giunta, non possa essere considerato il nucleo di un cosmo provvidenzialisticamente organizzato e gestito dalla divinità¹¹⁹, si finisce,

118 Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, *op. cit.*, p. 249.

119 Tant'è vero che nel *De rerum natura* il poeta latino Lucrezio, molto vicino alle posizioni epicuree, osserva: «dobbiamo iniziare partendo da questo principio: che non esistono cose che siano nate dal nulla per un volere divino. Spesso ci spaventiamo per eventi che accadono su questa terra ed in cielo di cui non riusciamo a scoprire la vera natura: per questa ragione pensiamo che siano gli dei a volerli. Quando saremo convinti che mai, in nessun caso, qualcosa si crea dal nulla sapremo più chiaramente che cosa cercare e in che modo. C'è un ordine proprio nel quale le cose si svolgono senza un intervento divino» (LUCREZIO, *De rerum natura*, tr. it. di F. Vizioli, Roma, Newton Compton, prima edizione ebook 2012, pp. 661-663). Per Lucrezio, insomma, l'insieme dei fenomeni naturali, da quelli più semplici a quelli più complessi, non avvengono secondo un piano prestabilito dalle divinità, ma, piuttosto, secondo una propria logica, che vada indagata scientificamente. Non c'è spazio, di conseguenza,

comunque, col porre una distanza incolmabile tra i diversi *zoa*. Le piante, ad esempio, secondo gli epicurei, non sono dotate di anima e, del resto, non possono essere considerate neppure *animalia*, cioè viventi animali, dal momento che riescono ad espletare soltanto funzioni relative alla propria nutrizione e, quindi, alla propria crescita. Esse, in altre parole, sono prive di capacità percettive e men che meno della facoltà desiderativa e di quella razionale¹²⁰. Gli animali, invece, sono accomunati agli uomini dal fatto che sono in grado di muoversi grazie a impulsi e desideri, quegli stessi impulsi e desideri che *anthropos*, in quanto unico essere razionale, deve cercare in determinate circostanze di padroneggiare in virtù della sua intelligenza pratica, in maniera tale da conquistare il bene supremo: il piacere *catastematico* o *in quiete*. Infatti, Epicuro sostiene che

Quando dunque diciamo che il piacere è il bene completo e perfetto, non ci riferiamo affatto ai piaceri dei dissoluti, come credono alcuni che non conoscono o non condividono o interpretano male la nostra dottrina; il piacere per noi è invece non avere dolore nel corpo né turbamento nell'anima. Infatti non danno una vita felice né i banchetti né le feste continue, né il godersi fanciulli e donne, né il godere di una lauta mensa. La vita felice è invece il frutto del sobrio calcolo che indica le cause di ogni atto di scelta o di rifiuto, e che allontana quelle false opinioni dalle quali nascono grandissimi turbamenti dell'animo. La prudenza è il massimo bene ed il principio di tutte queste cose. Per questo motivo la prudenza è anche più apprezzabile della filosofia stessa, e da essa vengono tutte le altre virtù. Essa insegna che non ci può essere vita felice se non è anche saggia, bella e giusta; e non v'è vita saggia, bella e giusta che non sia anche felice. Le virtù sono infatti connaturate ad una vita felice, e questa è inseparabile dalle virtù. E adesso dimmi: pensi davvero che ci sia qualcuno

per nessun tipo di provvidenzialismo di matrice teologica in virtù del quale ogni cosa è stata predisposta *ab aeterno* a vantaggio degli uomini.

120 Su queste questioni relative alle differenze tra i diversi esseri viventi, cfr. EPICURO, fr. 309, 310, 311, Usener.

migliore dell'uomo che ha opinioni corrette sugli dei, che è pienamente padrone di sé riguardo alla morte, che sa sino in fondo che cosa sia il bene per l'uomo secondo la sua natura e sa con chiarezza che i beni che ci sono necessari sono pochi e possiamo ottenerli con facilità, e che i mali non sono senza limiti, ma brevi nel tempo oppure poco intensi?¹²¹

L'uomo, pertanto, oltre ad avere una giusta conoscenza del ruolo ricoperto dalle divinità, oltre a valutare la morte per quello che essa effettivamente è, riesce, per le sue capacità psichiche e intellettive, a sondare con estrema precisione la propria natura; sicché, arriva alla conclusione che il piacere vero, quello cui aspirare con tutte le forze, non consiste nel ricercare un lusso sfrenato soddisfacendo sempre e comunque le richieste della *carne*, ma piuttosto nel godere di un animo imperturbabile. In quest'ottica, al fine di raggiungere uno stato duraturo di felicità, occorre, secondo Epicuro, saper *calcolare*, ponderando con estrema attenzione quali siano le cause delle azioni compiute o da compiere in futuro, quali debbano essere gli atteggiamenti da assumere nelle varie situazioni esistenziali, quali desideri assecondare e quali invece non prendere in alcuna considerazione: questa particolare intelligenza *pratica (phronesis)*, insomma, è il tratto distintivo dell'uomo, ciò che lo distingue con nettezza e decisione dal resto dei viventi.

Nella filosofia stoica, invece, la supremazia di *anthropos* è giustificata su una base sovra-naturalistica che occorre delineare con estrema accuratezza, in quanto preparatoria, per certi aspetti, di quella che sarà poi la rottura culturale operata dalla tradizione teologico-filosofica cristiana. Da questo punto di vista, è d'uopo osservare che lo stoicismo,

121 EPICURO, *Lettera a Meneceo*, tr. it. di autore anonimo, disponibile all'indirizzo internet:www.liceocarducci.it/templates/downloads/delbianco/Epicuro_LETTERA_A_MENECEO.pdf.

alimentandosi, grazie anche al contesto storico-politico ellenistico, del contatto costante con le filosofie orientali, introduce l'idea secondo la quale il mondo periodicamente si autodistrugge in virtù di una vera e propria conflagrazione, per poi rinascere e iniziare un altro ciclo di vita che ripeterà pedissequamente le fasi di quello precedente fino ad una nuova *morte*, e così via all'infinito. Questo particolare processo non si svolge in maniera casuale, anzi è retto da una legge ben precisa, dal *Logos-Dio*, principio ordinatore dell'universo, che presiede alla formazione di tutti gli enti. Insomma, gli stoici, portando alle estreme conseguenze l'alleanza tra fisica e metafisica iniziata con l'ultimo Platone e rafforzata da Aristotele, gettano le basi per la costruzione di una dottrina filosofica nella quale l'essente nella sua totalità viene desunto da un *Logos* completamente naturalizzato, che ordina il mondo secondo il volere divino. Tant'è che,

dopo lo stoicismo, l'aspirazione ad una cosmica *choinonia* unitaria, modellata dai vari influssi dell'orientalismo ellenistico, prepara quell'ambizione al monismo universalistico che può essere considerata caratteristica della civiltà medievale, dominata dalla volontà, ora esplicita ora implicita, ora emergente ora sommersa, di una *ordinatio ad unum*. Questa visione piramidale della vita si compie con più organica costruzione quando declina la primitiva intestazione di identificare la Chiesa, "cosmo del cosmo", nuova "ecclesia" del popolo cristiano, con un'universale "città di Dio" e le succede un cosmopolitismo più intimo in cui la "città di Dio", pur rimanendo eccelso modello della città terrena, si eleva su basi tanto ampie da abbracciare nei suoi sconfinati confini il cielo e la terra redenta¹²².

I vari esponenti dello stoicismo, dunque, preparano, in maniera diversa, il terreno per l'avvento di una visione del mondo, per la quale vi è una

122 P. PIOVANI, *op. cit.*, pp. 62-63

stretta relazione, un'intima corrispondenza tra *lex divina*, *lex naturalis* e *lex humana*; e, contestualmente, nel fare ciò, cominciano a costruire un grandioso edificio metafisico-naturalistico, la cui pietra angolare è *anthropos*. Questi, difatti, nel finalisticamente ordinato cosmo stoico, occupa una posizione privilegiata, perché il *Logos* eterno, agendo in maniera provvidenzialistica, predispone ogni cosa a suo vantaggio. Del resto, anche se lo *pneuma*, il soffio vitale, è presente in tutti gli esseri viventi, ciò non implica che vi sia continuità tra di loro. Anzi, è vero il contrario, nel senso che tra piante, animali e uomini vi sono fratture inconciliabili. Le piante, infatti, sono prive di anima e possono soltanto nutrirsi e riprodursi: per questa ragione occupano il gradino più basso della scala naturale. Subito dopo le piante, si collocano gli animali, che, oltre a creare le condizioni per la propria sopravvivenza, riescono anche a dotarsi di strutture pseudo-politiche, per così dire, dando prova di un certo istinto sociale. Cleante di Asso, ad esempio,

pur non ammettendo che gli animali siano partecipi di ragione, diceva peraltro che gli era accaduto di fare questa osservazione: che le formiche vanno al formicaio portando una compagna morta, e altre risalendo dal formicaio vanno loro incontro e poi di nuovo vi tornano, e così fanno per due o tre volte: al fine evidente di portare alcune di esse offerte per il morto, altre piangerlo, per poi tornarsene dopo aver abbandonato il cadavere¹²³.

E ancora, il discepolo di Cleante, Crisippo sostiene che

alcuni animali [...] offrono anche esempi di giustizia: così i pesci, quelli di terra ferma, i volatili. Tra gli animali marini, la pinna e i suoi satelliti mostrano chiaramente che c'è giustizia nel loro vivere comune: si riuniscono in un luogo comune a mangiare e lo

123 PLUTARCO, SVF I, 515, in *Stoici antichi*, a cura di M. Isnardi Parente, Milano, Utet, prima edizione Ebook 2013, pp. 1767-1769.

distribuiscono equamente a tutti. E così tutti ammettono che facciano anche il trochilo e il pompilo, pesci più piccoli, che risultano anch'essi fare una vita comune. Tra gli uccelli poi la cicogna mostra di conoscere la giustizia al grado supremo, in quanto nutre i genitori, e subito, non appena le siano cresciute le ali, non si propone altro che restituire i benefici avuti ai suoi benefattori¹²⁴.

Purtuttavia, tra gli uomini e gli animali vi è una distanza ontologicamente incolmabile, nella misura in cui solo ai primi appartiene il *logos*; ma, ed è questo un elemento cruciale, quando gli stoici parlano di *logos* – in latino *ratio* – riferendosi direttamente agli uomini, non stanno indicando una facoltà intellettuale, cioè il pensiero, bensì un vero e proprio principio divino, nient'altro che un'articolazione del *Logos* che abita e organizza l'intero universo. Detto in altri termini: per gli stoici il cosmo è regolato da una legge universale, che ordina ogni cosa, e l'uomo, dal suo canto, può, unico tra i viventi, riuscire a vivere secondo natura, cioè in sintonia con questa norma, seguendo la quale diventa cittadino del mondo dandosi, del resto, il giusto ordinamento politico-giuridico: in questo, insomma, consiste la presunta “razionalità” umana, che non ha alcun punto in comune né con il *logos apofantikos* cui si riferisce Aristotele quando definisce l'uomo come *zoon logon echon* né tanto meno con il pensare¹²⁵.

124 FILONE ALESSANDRINO, SVFI II, 728, in *Ivi*, pp. 7100-7102.

125 Cfr. CICERONE, SVF III, 339, in *Ivi*, pp. 8664-8669: «questo animale previdente, sagace, di molteplici attitudini, intelligente, pieno di ragione e riflessione, che chiamiamo uomo, sappiamo che è stato generato dalla divinità suprema in una condizione privilegiata. Solo, fra tanti generi di esseri viventi, egli è partecipe di natura razionale e capacità di pensare, mentre tutti gli altri esseri ne sono privi. E che cosa ci può essere di più divino, non dico nell'uomo, ma in tutto il cielo e la terra? E questa ragione, quando è diventata adulta ed è giunta alla sua perfezione, giustamente si può chiamare sapienza. Perciò, poiché nulla è superiore alla ragione, è questa si trova nell'uomo e nella divinità, la prima associazione fra uomo e divinità è quella che proviene dalla comune ragione. Ma quelli fra cui è comune la ragione hanno anche comunanza di retta ragione; e poiché quest'ultima si identifica con la legge, ecco che noi uomini siamo associati con gli dei per mezzo della legge. Ma fra quelli fra i quali

2.1.2 Il cambio di paradigma della tradizione cristiana come preparazione della rivoluzione cartesiana

Analizzando la filosofia greca dai presocratici ai sistemi post-aristotelici in relazione al problema della relazione, fisica e metafisica, tra i vari *zoa*, è emerso che, diversamente da quanto risulta dalle sommarie e destoricizzanti ricostruzioni postumaniste, è impossibile individuare, un'unica e vincolante concezione dell'uomo e dei suoi rapporti con le altre specie viventi, piante comprese; anzi, le posizioni, come si è visto, sono piuttosto variegate, ricche di sfumature, anche se, talvolta, le teorie dei diversi autori finiscono con l'incrociarsi tra loro in un modo molto particolare. Tuttavia, tirando provvisoriamente le somme, si può asserire che soltanto a partire dal periodo ellenistico comincia a delinearsi un discorso più o meno netto sul primato ontologico di *anthropos*. Un primato che, per la precisione, è espresso abbastanza chiaramente soltanto nell'ambito dello stoicismo. A ben guardare, però, la frattura insanabile tra l'uomo, da un lato, e il resto del mondo vivente dall'altro, si presenta in maniera inequivocabile nella tradizione cristiana, che ha interpretato – e interpreta tuttora – in maniera antropocentrica alcuni

vige una comunanza di legge vige anche una comunanza di diritto; e quelli cui sono comuni queste cose, hanno anche fra loro comunanza di città; tanto più se obbediscono allo stesso comando, allo stesso potere. Essi in realtà obbediscono a questo nostro ordine celeste, e alla intelligenza divina, e alla divinità che ha potere superiore: sì che tutto questo nostro universo può essere considerato una sola comune città degli dei e degli uomini. E poiché nelle città, per una determinata ragione [...] gli ordini delle famiglie sono contrassegnati da parentela, così nella natura ciò avviene in una forma tanto più magnifica e illustre per il fatto stesso che uomini e dèi sono congiunti da parentela e appartenenti a una stessa gente». Ovviamente, quando Cicerone parla di ragione – ma è possibile estendere questo discorso anche all'*animal rationale* di Seneca –, non si sta riferendo alla razionalità né a particolari facoltà logiche. Anch'egli sta, piuttosto, parlando di un principio divino che è presente nell'uomo e che consente a quest'ultimo di porsi in sintonia con il *Logos* divino che regge l'universo nella sua totalità.

luoghi classici della *Tànakh*, a partire dal primo capitolo del *Genesi*:

Dio disse: «Le acque brulichino di esseri viventi e uccelli e volino sopra la terra, davanti al firmamento del cielo». Dio creò i grandi mostri marini e tutti gli esseri viventi che guizzano e brulicano nelle acque, secondo la loro specie, e tutti gli uccelli alati secondo la loro specie. E Dio vide che era cosa buona. Dio li benedisse: «Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite le acque dei mari; gli uccelli si moltiplichino sulla terra». E fu sera e fu mattina: quinto giorno. Dio disse: «La terra produca esseri viventi secondo la loro specie: bestiame, rettili e bestie selvatiche secondo la loro specie». E così avvenne. Dio fece le bestie selvatiche secondo la loro specie e il bestiame secondo la propria specie e tutti i rettili del suolo secondo la loro specie. E Dio vide che era cosa buona. E Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra»¹²⁶.

Questo passo è stato prevalentemente inteso dai teologi cristiani come una palese affermazione della superiorità dell'uomo¹²⁷, nella misura in

126 Genesi, 1, 20-26.

127 All'interno del mondo cristiano le posizioni sui vari argomenti possono essere molto differenti tra loro. Ci sono, ad esempio, teologi cattolici contemporanei, che sull'esegesi di questi versetti biblici propongono interpretazioni differenti rispetto al Magistero della Chiesa. Si pensi a quanto affermato da Paolo De Benedetti, secondo il quale «là dove si dice che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio, non deve essere per l'uomo motivo di superbia: la somiglianza con Dio è un punto d'arrivo, un compito da realizzare. L'uomo deve essere il Dio del creato, non nel senso di padrone e arbitro, ma nel senso di curatore amorevole e responsabile. "Il Signore Dio prese l'uomo" si legge nella Genesi "e lo pose nel giardino di Eden perché lo coltivasse e custodisse". Coltivare e custodire è il compito che il racconto simbolico riserva all'uomo nella condizione mitica edenica: si tratta di una responsabilità, lavorare, coltivare, custodire il bel creato in cui si trova e di cui fa parte. Ma cosa significa l'altra affermazione: "Mia è la terra e voi siete forestieri e inquilini presso di me" (Levitico, 25, 23)? L'uomo non deve solamente custodire la terra (e oggi non fa neppure questo ma la devasta): occorre che si impegni a lavorarla e coltivarla per prolungare oltre la caduta, se così si può dire, il primo racconto della Genesi. Insomma, l'autorispicchiamento divino (l'uomo creato a immagine di Dio) si riferisce all'uomo che opera, che si impegna, non all'uomo di per sé, all'uomo statico» (P. DE BENEDETTI, M. BIANCHI, *Sento, rido, soffro e ti guardo. Animali, gli altri abitanti della Terra*, Milano, MC Editrice, 2009, pp. 20-21). L'uomo, quindi, nell'ottica di De Benedetti, può avvicinarsi a Dio solo nella misura in cui custodisce il Creato e le altre creature, senza sentirsi o aspirare ad essere il signore assoluto della Terra. Ma, in realtà, non occorre

cui *anthropos*, modellato in maniera tale da risultare vera e propria *imago Dei*, è l'unico che può assurgere a signore incontrastato del Creato, soggiogando sia il regno animale che quello vegetale. In quest'ottica, la venuta nel mondo del Figlio di Dio fa sì che l'immagine divina, sbiadita nell'uomo a causa del primo peccato, venga restaurata e restituita alla sua originaria bellezza. Ma, quando si sostiene che la religione cristiana, sin dagli albori, getta le basi per la costruzione di un discorso filosofico sostanzialmente antropocentrico, va sottolineato che

rifarsi alle ultime tendenze teologiche per trovare opinioni, per così dire, eterodosse. Sono state tante, nel corso della storia, le figure che hanno insistito, direttamente o indirettamente, non sulla differenza bensì sulle profonde analogie, per così dire, fra tutti gli esseri viventi. Si pensi, ad esempio, a San Francesco, nel quale è possibile rintracciare «il cattolicesimo non più dell'uomo soltanto, ma di tutte le creature [...] non più tutti i mondi a servizio della terra e tutte le creature a servizio dell'uomo; ma tutti i mondi e tutte le creature a servizio di tutte le creature, le infiniti miriadi di esseri, intrecciate per mano "con diverso grado", certamente ma tutte figlie di uno stesso padre (G. MANACORDA, *Mistica minore*, Campitelli Editore, 1926, p. 130). Ma, al di là di quelle che possono essere le alternative ermeneutiche, nella presente trattazione si presterà attenzione al modo in cui si è formato nell'ambito del cristianesimo delle origini quel mito antropocentrico, che, erroneamente attribuito al pensiero greco, è rilevabile tuttora nel Magistero della Chiesa Cattolica. Da questo punto di vista, non si può non ricordare quanto affermato nella Costituzione Pastorale *Gaudium et spes*, laddove si asserisce: «Credenti e non credenti sono generalmente d'accordo nel ritenere che tutto quanto esiste sulla terra deve essere riferito all'uomo, come a suo centro e a suo vertice. Ma che cos'è l'uomo? Molte opinioni egli ha espresso ed esprime sul proprio conto, opinioni varie ed anche contrarie, secondo le quali spesso o si esalta così da fare di sé una regola assoluta, o si abbassa fino alla disperazione, finendo in tal modo nel dubbio e nell'angoscia. Queste difficoltà la Chiesa le sente profondamente e ad esse può dare una risposta che le viene dall'insegnamento della divina Rivelazione, risposta che descrive la vera condizione dell'uomo, dà una ragione delle sue miserie, ma in cui possono al tempo stesso essere giustamente riconosciute la sua dignità e vocazione. La Bibbia, infatti, insegna che l'uomo è stato creato «ad immagine di Dio» capace di conoscere e di amare il suo Creatore, e che fu costituito da lui sopra tutte le creature terrene quale signore di esse, per governarle e servirsene a gloria di Dio. «Che cosa è l'uomo, che tu ti ricordi di lui? o il figlio dell'uomo che tu ti prenda cura di lui? L'hai fatto di poco inferiore agli angeli, l'hai coronato di gloria e di onore, e l'hai costituito sopra le opere delle tue mani. Tutto hai sottoposto ai suoi piedi» (Sal 8, 5). Ma Dio non creò l'uomo lasciandolo solo: fin da principio «uomo e donna li creò» (Gen 1, 27) e la loro unione costituisce la prima forma di comunione di persone. L'uomo, infatti, per sua intima natura è un essere sociale, e senza i rapporti con gli altri non può vivere né esplicitare le sue doti. Perciò Iddio, ancora come si legge nella Bibbia, vide «tutte quante le cose che aveva fatte, ed erano buone assai» (Gen 1, 31) [*Gaudium et spes*, 12].

questa grande trasformazione culturale – basata non soltanto su una determinata e unilaterale lettura di alcuni testi e passi veterotestamentari – è avvenuta nel corso di molti secoli e ha avuto inizio, senza ombra di dubbio, con la predicazione paolina. Già con San Paolo di Tarso emerge, in effetti, che la discesa di Dio nel mondo, avvenuta mediante l'incarnazione del Padre Onnipotente nel Figlio Gesù, rappresenta il momento in cui l'Infinito *si finitizza*. Ma se è vero, come è vero per Paolo, che Dio si rivela umanizzandosi, questo evento non solo mette in risalto la potenza dell'Altissimo, ma segna anche l'inizio dell'intronizzazione dell'uomo, che viene, in un certo senso, proiettato, tramite la figura di Cristo, in una dimensione ultraterrena. A tale riguardo, è interessante notare quanto scritto nella *Lettera ai Colossesi*, laddove si osserva:

Se pertanto siete morti con Cristo agli elementi del mondo, perché lasciarvi imporre, come se viveste ancora nel mondo, dei precetti quali «Non prendere, non gustare, non toccare»? Tutte queste cose destinate a scomparire con l'uso: sono infatti prescrizioni e insegnamenti di uomini. Queste cose hanno una parvenza di sapienza, con la loro affettata religiosità e umiltà e austerità riguardo al corpo, ma in realtà non servono che per soddisfare la carne. Se dunque siete risorti con Cristo, cercate le cose di lassù, dove si trova Cristo assiso alla destra di Dio; pensate alle cose di lassù, non a quelle della terra. Voi infatti siete morti, e la vostra vita è ormai nascosta con Cristo in Dio¹²⁸.

Cristo, con il suo *modus agendi*, con la sua morte e la sua resurrezione, ha trasfigurato l'uomo spingendolo a guardare verso il cielo, la vera dimora di Dio, a disinteressarsi del tutto dei piaceri effimeri, a mortificare la carne¹²⁹:

128 San Paolo, *Lettera ai Colossesi*, 2, 20 e 3, 1.

129 «Mortificate dunque quella parte di voi che appartiene alla terra; fornicazione, impurità, passioni, desideri cattivi e quella avarizia insaziabile che è idolatria, cose tutte che attirano l'ira di Dio su coloro che disobbediscono. Anche voi un tempo eravate

Tutti gli sviluppi della vitalità umana, dai più bassi ai più elevati, tutte le attuazioni di possibilità umane, da quella di dire “Sì” a quella di dire: “No!” tutto ciò che è vita, *bios* “secondo la carne”, sta come tale sotto l'ombra della morte¹³⁰.

Ragion per cui

“l'attività del corpo”, l'intera attività del corpo, deve essere fatta *morire*, non essere moderata, non essere chiusa entro certi limiti, ma fatta *morire: allora* si va verso la vita¹³¹.

L'uomo, pertanto, deve farsi condurre dallo Spirito di Dio, riconoscere e sottomettersi alla sua potenza, in maniera tale da liberarsi dal fardello del peccato e cominciare una nuova esistenza moralmente irreprensibile sotto il segno della libertà nel Signore. Non è questo il luogo adatto per prendere in esame brevemente i vari aspetti, affascinanti ma altamente problematici, della teologia paolina, sulla quale nel corso di due millenni si è formata una bibliografia vastissima¹³². Ciò che interessa nel

così, quando la vostra vita era immersa in questi vizi. Ora invece deponete anche voi tutte queste cose: ira, passione, malizia, maldicenze e parole oscene dalla vostra bocca. Non mentitevi gli uni agli altri: Vi siete infatti spogliati dell'uomo vecchio con le sue azioni e avete rivestito il nuovo, che si rinnova, per una piena conoscenza, ad immagine del suo Creatore. Qui non c'è più Greco o Giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro o Scita, schiavo o libero, ma Cristo è tutto in tutti» (San Paolo, *ivi*, 3, 5-11).

130 K. BARTH, *Der Römerbrief* (1954), tr. it. di G. Miegge, *L'Epistola ai Romani*, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 274.

131 *Ivi*, p. 275.

132 Tuttavia, anche se soltanto per inciso, va notato che già a partire da San Paolo comincia a porsi un problema teologico di grande rilevanza. Infatti, se in Gesù si rivela Dio all'uomo, allora si può affermare che questo è l'evento *centrale* della storia cristiana; sicché, si aprono degli scenari importanti circa il confronto tra l'escatologia ebraica e la concezione del tempo che viene elaborata nell'ambito del cristianesimo primitivo e medievale. In relazione a questo argomento, cfr. G. LISSA, *La gioia del plurale: il congedo dall'ontologia come premessa per la fine dell'unità del tempo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006, in particolare il Capitolo IV, intitolato proprio *La scansione del tempo tra cosmo cristiano e tradizione ebraica*. Per quanto concerne, invece, la connessione tra escatologia e politica in San Paolo, oltre al già citato testo di Karl Barth, si può far riferimento anche al classico *Die politische Theologie des Paulus*

presente lavoro, è il sorgere, nella predicazione di San Paolo di Tarso, di un aspetto che, nella filosofia greco-ellenistica, era quasi del tutto assente, cioè una vera e propria disciplina fisica mirante alla sottomissione del corpo allo spirito. Anche quando nell'ambito dello stoicismo e dell'epicureismo si mette in evidenza il fatto che il sapiente è veramente tale solo nella misura in cui è in grado di essere imperturbabile nell'animo di fronte alla realtà esterna o allorché riesce a raggiungere il piacere catastematico, cioè in quiete, non è possibile rintracciare nelle filosofie in questione riferimenti più o meno diretti alla separazione, nell'uomo, dell'anima dal corpo. In quest'ottica, quindi, si può affermare che la vera novità della teologia paolina consiste proprio nella divisione di quell'essere particolare che è *anthropos* in due parti ben distinte tra loro: *pneuma* e *sarx*. Questa scissione, nell'ambito della filosofia greco-ellenistica, non è affatto tematizzata, in quanto l'uomo è visto, innanzitutto e per lo più, come un *unicum*, nel quale *psyche* e *soma* non giungono mai a contrapporsi in maniera diretta.

Un passo in avanti significativo sulla strada della separazione di spirito e materia, anima e corpo, è rappresentato da quel *corpus* dottrinario che va sotto il nome di *neoplatonismo* e che presenta peculiarità interessanti, in grado di influenzare non poco lo sviluppo della teologia cristiana nei secoli seguenti. Per Plotino, che va considerato come il fondatore vero e proprio di questa scuola filosofica, il mondo nella sua interezza è il frutto di un processo di emanazione divina, processo che si concretizza nelle cosiddette *ipostasi*: l'Uno, l'intelletto, l'anima e, infine, la materia. Alla pienezza ontologica dell'Uno fa, quindi, da contraltare la materia, in cui la luce dell'Essere fa spazio all'oscurità. Le

di Jacob Taubes e al più recente *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani* del filosofo italiano Giorgio Agamben.

anime, dal loro canto, una volta distaccatesi dall'Anima Universale, tendono, in un primo momento, a dimenticare la loro provenienza:

Il principio del male, dunque, è per esse l'orgoglio, e la generazione, e il primo differenziamento, e il voler essere di propria potestà. Poiché dunque si son mostrate compiaciute di tale indipendenza, use al gran muoversi da sé, trascorse in direzione contraria, e pervenute al massimo allontanamento, giungono ad ignorare d'essere esse stesse provenienti di là: come i figli subito strappati ai padri e cresciuti gran tempo lontani, ignoran se stessi e i padri. [...] Sicché accade che della completa ignoranza di Lui sia causa la stima delle cose di quaggiù e il disprezzo di se stessi¹³³.

L'anima, in altre parole, può smarrirsi nel mondo terreno, isolarsi, indebolirsi, affaccendarsi in inutili questioni pratiche, tanto che poi perde di vista il mondo dello Spirito:

In questa fase le occorre quel che si esprime così: le “cadder le ali” e “cadde nei ceppi del corpo”; poi ch'ella si giocò la sua inviolabilità – nella cura di più alti valori – quella inviolabilità la quale “era” presso l'anima universale. Beninteso: lo stato anteriore a questo “era” è migliore, da ogni punto di vista, di quello dell'anima risalita. Ond'è ch'ella, caduta, è imprigionata e regge la sua catena; il suo atto si esercita solo attraverso il senso, poiché è impedita di agire mediante la sua pura spiritualità agli inizi, almeno, di questa nuova vita; così ella è, come si dice, “nel sepolcro” e “nella caverna”; ma se si volge al pensare, ella è sciolta dalle catene e risale, appena abbia preso dalla reminiscenza lo scatto iniziale alla contemplazione dell'Essere verace; poiché ella serba qualcosa, sempre; qualcosa che, nonostante tutto, resta pur sempre in alto¹³⁴.

Risospinta verso l'alto da una vera e propria nostalgia dell'originaria unità, l'anima tenta di depurarsi da tutto ciò che è terreno, evadendo dal corpo visto come un vero e proprio carcere dello spirito. La risalita verso

133 PLOTINO, *Enneadi*, V, 1, 1.

134 *Ivi*, IV, 8, 4.

l'Uno avviene quindi tramite un progressivo distanziarsi dalla realtà materiale con l'ausilio dell'*arte*, dell'*amore* e della *filosofia*. Si tratta di una vera e propria ascesi, che ha come obiettivo l'unione mistica con la divinità:

Dunque, se alcuno si veda già trasformato in Lui, questi possiede in se stesso una similitudine di Lui e se trapassa da sé, copia, all'originale, ha oramai toccato il termine del suo viaggio. Ma se decade dalla contemplazione, egli può ridestare di bel nuovo la virtù ch'è in lui e meditando sul suo essere così perfettamente adorno, ritroverà la sua leggerezza e salirà allo spirito su la via della virtù e a Lui mediante la saggezza. Ed ecco la vita degli dei e degli uomini divini e beati separazione dalle restanti cose di quaggiù, vita cui non aggrada più cosa terrena, fuga di solo a solo¹³⁵.

Questi aspetti, per così dire, *spiritualistici* esercitano una certa influenza sulla teologia cristiana dei primi secoli, influenza che produce due effetti alquanto palesi: separazione sempre più netta tra anima e corpo e, di conseguenza, enfasi sempre maggiore posta sulla necessità per l'uomo di distaccarsi dalle faccende mondane e ritornare da Colui dal quale ha avuto origine. Ma, per meglio comprendere questi aspetti della filosofia plotiniana, di solito sbrigativamente etichettata come *neoplatonica*, si deve contestualizzarla senza particolari forzature ermeneutiche. A tal fine, occorre metterla in relazione con alcuni fenomeni culturali importanti, che risalgono al periodo ellenistico, che viene identificato, storicamente parlando, con quell'arco di tempo che va dalla morte di Alessandro Magno (323 a. C.) alla conquista romana del regno tolemaico d'Egitto ad opera di Ottaviano (30 a. C.). Si tratta, in sostanza, di circa tre secoli, nel corso dei quali il pensiero greco, a causa delle conquiste di Alessandro, si diffonde e spesso si fonde con filosofie e

135 *Ivi*, VI, 9, XI.

religioni orientali. Questo particolare *meticciamiento* culturale prosegue anche nei primi secoli dopo Cristo, tanto da sfociare in un notevole movimento pseudo-religioso che si concretizza nello gnosticismo¹³⁶, un insieme eterogeneo di dottrine che

rappresentano molto bene la materia confusa di cui Plotino doveva essere il demiurgo. Trasformandole in filosofia, egli ha conferito loro forma, ordine e intelligibilità¹³⁷.

Aspetto comune ai vari *gnosticismi* è certamente l'idea secondo la quale il mondo non può più essere inteso come *kosmos*,

non più dimora, non più luogo dell'epifania della razionalità, della morale, della bellezza, ma cosmo rovesciato, *anti-cosmo*, luogo del dominio delle potenze del male, sede della menzogna, della necessità, della costrizione. Il logos cosmico, che la tradizione stoica aveva elevato a rango di provvidenza – *pronoia* –, nella coscienza gnostica si manifesta, al contrario, come *heimarméne*, destino cieco che sottomette l'uomo, lo priva della libertà, gli confonde il giudizio e lo getta nel non senso¹³⁸.

Ma se il mondo è sostanzialmente disordine, negazione del cosmo, se è il luogo in cui prevale il male che arriva a soggiogare gli uomini e le loro anime, ne va di conseguenza che occorre allontanarsi da esso, iniziare un processo di purificazione da tutto ciò che è materiale e mondano, per tornare a ciò che è pura spiritualità, al Dio eterno. Da questo punto di vista, le teorie di Marcione, Valentino, Basilide e tanti altri, sono fondamentali per comprendere alcuni elementi del pensiero di Plotino

136 Per chi intenda approfondire la questione, fondamentali risultano gli studi di Hans Jonas, confluiti in un imponente lavoro dal titolo *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, 1934.

137 E. GILSON, *La philosophie au moyen âge* (1922), *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, tr. it di M. A. DEL TORRE, Milano, BUR, 2014, p.40.

138 A. DEL GIUDICE, *Hans Jonas: la bioetica come problema di storia della filosofia*, Napoli, Giannini, 2007, p. 45.

strettamente legati tra loro, e cioè: la concezione sostanzialmente negativa della materia e l'idea di una mistica unione con la divinità, elementi presenti, quindi, già nelle speculazioni mistico-religiose gnostiche, affermatesi nel II secolo dopo Cristo, che si presenta come

un periodo di attivo fermento religioso. Da tutte le parti e in tutte le forme si cerca e si crede di trovare la possibilità di raggiungere la desiderata unione dell'anima con Dio. Sapere che Dio esiste e sapere di ciò che si può affermare razionalmente nei suoi riguardi, in breve, conoscerlo filosoficamente, non sembrava più sufficiente; ciò che si cerca è una gnosi, cioè un'esperienza unificante e divinizzante che permetta di raggiungerlo in un contatto personale, e di unirsi realmente a lui. Questa inquietudine religiosa, che sembra aver avuto origini orientali e precedenti al cristianesimo, trovava alimento in certe filosofie greche, esse stesse orientate verso la religione. Il platonismo e lo stoicismo si presentavano come tecniche utilizzabili in vista di fini specificamente religiosi, che non erano stati fini loro propri, ma ai quali si poteva adattare. Lo gnosticismo del II secolo è l'insieme di sincretismi di questo tipo che, incontrando in quel momento la nuova fede cristiana, hanno tentato di assimilarla¹³⁹.

Si può asserire, pertanto, che la filosofia plotiniana affonda le radici, segnatamente ad alcune tematiche, in un background teoretico e mistico-religioso, che occorre sempre tener presente, dal momento che, tra l'altro, consente di cogliere anche le innumerevoli trasformazioni cui va incontro la teologia cristiana nel corso del Medioevo. L'aspetto più significativo riguarda il fatto che sia con San Paolo sia con le dottrine gnostiche e le teorie plotiniane si afferma, con sempre maggiore forza, una *Weltanschauung*, teologicamente fondata, che vede nell'uomo il centro del cosmo e che, col passare del tempo, verrà rafforzata in misura considerevole. Si pensi, al riguardo, alla posizione di Agostino, per il quale

139 *Ivi*, pp. 33-34.

Non è difficile accorgersi come fu molto meglio che il genere umano – come in realtà fece Dio – abbia avuto origine da un solo uomo creato all'inizio, piuttosto che aver origine da molti. Dio creò infatti animali solitari, erranti nella solitudine, per così dire, perché questa solitudine amano, come le aquile, i nibbi, i leoni, i lupi e altri animali simili; ma creò anche animali socievoli, che preferiscono vivere riuniti in gruppi, come i colombi, gli storni, i cervi, i caprioli e altri animali; e ciascuna di questa specie non la fece derivare da singoli animali, ma volle che ne esistessero molti insieme. Ma per l'uomo non fu così: Dio creò la sua natura, intermedia, in un certo modo, tra gli angeli e le bestie; se poi l'uomo, soggetto al suo Creatore come al vero signore, avesse osservato con religiosa obbedienza il suo precetto, sarebbe entrato a far parte della società angelica, e senza passare attraverso la morte avrebbe conseguito l'immortalità beata ed eterna; ma se avesse offeso il signore Dio suo, con libera volontà per superbia e disobbedienza, sarebbe stato condannato a morte e avrebbe vissuto come un animale, servo delle libidini, destinato dopo morte al supplizio eterno¹⁴⁰.

Secondo Agostino, l'uomo occupa nel Creato un posto particolare, privilegiato, dal momento che, ponendosi a metà strada tra le nature angeliche e le belve, può essere, come un animale, schiavo degli istinti, dei piaceri del corpo, e quindi del peccato oppure elevarsi fra le creature celesti compiendo nobili azioni e rispettando il volere divino. Del resto, la stessa anima dell'uomo viene ad essere – in particolare in alcuni testi agostiniani – immagine della Trinità. Tant'è vero che, come afferma Etienne Gilson commentando il trattato agostiniano *De Trinitate*, l'anima è

come il Padre, e dal suo essere genera l'intelligenza di se stessa, come il Figlio o il Verbo; e il rapporto di questo essere con la sua intelligenza è una vita, come lo Spirito Santo. O ancora, l'anima è dapprima un pensiero (*mens*) da cui sorge una conoscenza con cui essa si esprime (*notitia*) e dal suo rapporto con questa conoscenza sorge l'amore ch'essa ha per sé (*amor*). Non è in un modo analogo che il Padre si profferisce

140 AGOSTINO, *De civitate Dei*, XII, 21-24.

col Verbo, e che l'uno e l'altro si amano nello Spirito? Certamente non sono che immagini, ma se veramente l'uomo è ad immagine di Dio, esse non saranno del tutto vane. Ora, di rimbalzo, queste stesse immagini ci istruiscono sull'uomo. Essere analogo alla Trinità non significa soltanto essere un pensiero che si conosce e si ama, significa essere una testimonianza vivente del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo¹⁴¹.

L'anima dell'uomo, proprio per queste sue particolari peculiarità, è chiamata a vigilare sul corpo, che, diventato *prigione dell'anima* in seguito al peccato originale, deve essere controllato e ricondotto alla

141 E. GILSON, *La philosophie au moyen âge* (1922), *op. cit.*, pp. 146-147. Riferimenti all'analogia anima-Trinità, oltre che nel *De Trinitate*, chiamato in causa, come detto, dallo storico e filosofo francese, si possono rilevare anche in altre opere. Ad esempio, nel *De civitate Dei*, laddove si legge: «indubbiamente anche in noi vi è un'immagine di Dio, ossia dell'augusta Trinità. Questa immagine, è vero, non è uguale a Dio, anzi è immensamente distante da lui e non è a lui coeterna; e per dire tutto in poche parole non è della stessa sostanza del modello. Tuttavia tra gli esseri creati non ne conosciamo nessuno la cui natura si avvicini maggiormente a Dio, anche se questa immagine ha ancora bisogno di una riforma che la perfezioni per renderla simile a lui. Noi infatti esistiamo, conosciamo di esistere e amiamo questo nostro essere e questa conoscenza. E in queste tre cose non ci turba nessuna ombra di falsità. Poiché non le raggiungiamo come si raggiungono le realtà esteriori, per mezzo di qualche senso del corpo: i colori con la vista, i suoni con l'udito, gli odori con l'odorato, i sapori con il gusto, le cose dure e molli con il tatto. Di queste cose sensibili si formano in noi immagini a esse molto simili, ma che non sono corporee: le consideriamo nel pensiero, le conserviamo nella memoria e per loro mezzo siamo spinti a desiderare le cose nella loro realtà. Ma per me il fatto che esisto, che le conosco, che le amo, è assolutamente certo e al riparo da ogni illusione dell'immaginazione. In questa triplice certezza non temo alcuno degli argomenti degli Accademici che mi dicono: "E se t'inganni". Se m'inganno vuol dire che sono. Non si può ingannare chi non esiste; se dunque m'inganno, perciò stesso io sono. Poiché dunque esisto, dal momento che m'inganno, come posso ingannarmi a credere che esisto, quando è certo che io esisto dal momento che m'inganno? Poiché dunque, anche nell'ipotesi che mi inganni, esisterei pur ingannandomi, non mi inganno certamente nel conoscere che esisto. Di qui segue che anche nel conoscere di conoscermi esistente non m'inganno. Infatti, come conosco che esisto, così conosco anche di conoscere la mia esistenza. E quando amo queste due cose (l'essere e il conoscermi) aggiungo, in me conoscente, questo stesso amore come un terzo elemento di non minor pregio» (*Ivi*, XI, 26). Modellato, insomma, sulla Trinità, l'uomo esiste, riconosce di esistere e ama il suo esistere: non può ingannarsi di nessuna di queste cose, ma, anche se s'ingannasse, anche se dubitasse di esistere, ad esempio, il dubbio sarebbe la prova inaggrabile del fatto che esiste. Dodici secoli prima di Cartesio, già Agostino, quindi, fonda, onto-teologicamente, l'essere sul dubitare, laddove per essere non deve intendersi semplicemente esistere, ma piuttosto essere come articolazione di quell'Ente Supremo che è Dio.

situazione prelapsaria, in cui era l'anima stessa a dominare, non la carne, che, in quanto tale, va posta sotto lo stretto controllo dello spirito. In Agostino, quindi, come in San Paolo, si possono individuare due elementi strettamente connessi tra loro: centralità dell'uomo all'interno del cosmo, e prevalenza dell'elemento spirituale su quello materiale e corporeo. In altre parole: l'uomo, dominando sul proprio *soma*, può, contestualmente, distinguersi dall'animale ed avvicinarsi a Dio. Questo, senza particolari *distinguo*, è il *leitmotiv* dei primi secoli di elaborazione teologica cristiana, ben riassunto da Nemesio di Emesa:

Si deve sapere che l'uomo ha comunanza con gli esseri animati e partecipa della vita delle bestie senza ragione, ma, per quanto concerne il pensiero (*noesis*), è legato alle intelligenze celesti. Con gli esseri intellettuali, infatti, condivide il corpo e la mescolanza dei quattro elementi, con le piante ha in comune la facoltà nutritiva e generativa; con gli esseri senza ragione, in aggiunta, anche il movimento progressivo, appetiti, desideri nonché la sensibilità e il respiro. Ma, attraverso le facoltà intellettuali, è in contatto con le nature incorporee e spirituali, giacché calcola, pensa e giudica qualsiasi cosa, pratica le virtù e accoglie nel proprio la devozione, che, delle virtù, è somma perfetta¹⁴².

Anche secondo un contemporaneo di Agostino, dunque, il Creatore fa in modo che gli esseri viventi condividano alcune facoltà basilari, riguardanti la nutrizione e la generazione, mentre soltanto l'uomo riceve in dono la ragione, grazie alla quale

solca i mari, contempla i cieli, scruta ed interpreta il corso degli astri...trae sostentamento dal mare e dalla terra, non si mischia alle belve ma si dedica, nella maniera più elevata, ad ogni arte, scienza, dottrina; non si fa condizionare dal corpo e coltiva le lettere, predice il futuro, impera su tutto servendosi liberamente di ogni cosa

142 NEMESIO DI EMESA, *De Natura Hominis*, a cura di Ch. F. Mattei, Gebauer, Halle 182, rist. anast. Olms Hildesheim, 1967, I, p. 38.

messaggi a disposizione da Dio, parla con Dio e con gli angeli, sconfigge i demoni, indaga sulle cose naturali, investiga sulle cose divine, costruisce templi, onora Dio con il culto e tutto compie attraverso le virtù e la pietà¹⁴³.

Nei primi cinque secoli dell'era cristiana¹⁴⁴, insomma, va formandosi e progressivamente consolidandosi una precisa concezione teologico-filosofica, in virtù della quale tra gli animali, schiavi del corpo e dell'istinto, e gli uomini, capaci grazie alla *ratio* di comprendere il grande disegno divino e di avvicinarsi alle creature angeliche e spirituali, vi è un vero e proprio abisso ontologico; sicché prevale l'idea secondo cui

non c'è nulla nell'animale, dunque, che sia degno di imitazione: la sua vita, il suo carattere, le sue disposizioni naturali indicano, in chi le assuma, una natura offuscata alla materia e perciò incline al peccato. L'animale è ciò in cui è caduto l'uomo: una dimensione fisica e corporea invadente e tirannica che a nulla vale mascherare con i posticci orpelli del mondo. Che, anzi, ne è contrassegno e luogo di elezione. Il mondo, *kosmos*, esprime, infatti, un sistema di valori che non contempla il rispetto degli

143 *Ivi*, I, p. 53.

144 Fino a questo momento, partendo da Paolo di Tarso fino ad arrivare ad Agostino di Ippona, sono stati chiamati in causa, seppur senza specifici approfondimenti, autori, scuole filosofiche e sette mistico-religiose, che, in un modo o nell'altro, hanno gettato le basi, nell'ambito della primitiva religione cristiana, per una particolare concezione dell'uomo, visto come il signore della Terra e di tutte le altre creature. Si deve, però, sottolineare che siffatto elenco non pretende assolutamente di essere completo, anzi, mancano tanti personaggi, che, in misura differente, hanno contribuito al rafforzamento teorico del primato onto-teologico di *anthropos*. Si pensi, ad esempio, a Gregorio di Nissa (335-395 d. C.) e ad Efre' il Siro (306-373 d. C). Il primo, nel suo *De creatione hominis*, sostiene che l'uomo è un essere intermedio tra le belve e Dio, nel senso che può degradarsi fino a diventare una bestia se si sottomette agli imperativi della carne e agli impulsi naturali, ma può anche, grazie alla razionalità, avvicinarsi alla divinità. Il secondo, nei suoi *Inni sul Paradiso*, distingue nettamente gli animali, esseri irrazionali, privi di senso morale, schiavi dell'istinto, dagli uomini, creature che, in virtù delle proprie caratteristiche spirituali, hanno già abitato il Paradiso terrestre e abiteranno anche il Paradiso escatologico. Per quanto concerne il modo in cui entrambi si rapportano al problema della relazione tra gli esseri viventi, cfr. B. CAVARRA, *Vita all'aperto*, in *Passaggi, op. cit.*, pp. 77-80. Per un'analisi articolata del rapporto anima-corpo nella teologia medievale, si tenga, invece, presente *Anima e corpo nella cultura medievale*, a cura di C. Casagrande e S. Vecchio, SISMEL-Edizioni Il Galluzzo, Firenze, 1999 (Millennio Medievale 15).

insegnamenti evangelici: nelle popolose città, nelle piazze, nei teatri, nei palazzi, uomini e donne conducono un'esistenza moralmente miserevole, volta al compiacimento della parte peggiore di sé¹⁴⁵.

Comincia, in questo modo, a svilupparsi quel particolare disprezzo del mondo sensibile – *contemptus mundi* – cui si richiamano monaci, asceti, e che avrà anche nella filosofia Scolastica un ruolo molto importante. Difatti, le riflessioni sull'uomo e sul suo rapporto con la materia e gli altri esseri viventi, col passare del tempo, acquistano sempre più rilevanza, diventando uno dei cardini della produzione teologica. Tant'è vero che si può rintracciare questa tematica anche nell'importante produzione teorica di Giovanni Scoto Eriugena, innanzitutto nel suo trattato *De divisione naturae*, nel quale si osserva che l'uomo è venuto alla luce per volere di Dio dopo tutti gli altri esseri viventi, dal momento che ha il compito di riepilogare nella propria natura le varie tappe della creazione. In tal senso, secondo Eriugena, nell'uomo stesso trovano spazio tutta una serie di elementi che appartengono o rimandano in qualche modo agli *zoa*:

constat enim inter sapientes, in homine universam creaturam contineri. Intelligit enim et rationatur ut angelus, sentit et corpus administrat, ut animal; ac per hoc omnis creatura in eo intelligitur. Totius siquidem creaturam quinquepartita divisio est. Aut enim corporea est, aut vitalis, aut sensitiva, aut rationalis aut intellectualis. Et haec omnia omni modo in homine continentur¹⁴⁶.

Prendendo spunto dall'antropologia paolina, basata sul dualismo *pneuma-soma*, Eriugena ritiene che l'uomo sia un essere intermedio tra

145 B. CAVARRA, *Vita all'aperto*, in *op. cit.*, p. 81.

146 GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *De Divisione Naturae*, 4, 4, disponibile all'indirizzo internet: http://monumenta.ch/latein/text.phptabelle=loannes_Scotus_Eriugena&rumpfid=loannes%20Scotus%20Eriugena,%20De%20Divisione%20Naturae.

l'animale e l'angelo, e, in quanto tale, viva, costantemente, un dissidio intimo tra i propri istinti, che lo conducono verso il peccato, e la propria *ratio*, grazie a cui può conoscere ogni cosa e riportare il Creato nella sua interezza all'unità originaria. Tenendo presente il conflitto tra le varie parti che lo compongono, tra l'anima *divina*¹⁴⁷ e il corpo *animale*, si può asserire che l'uomo ha una natura essenzialmente angelica, spirituale, tanto che, prima della caduta dovuta al peccato originale, prima di dover far fronte agli istinti più bassi e ai richiami subdoli della materia, riusciva

147 Per quanto concerne precisamente la concezione dell'anima nella filosofia di Eriugena, illuminanti sono, ancora una volta, le parole dello storico francese Etienne Gilson, che osserva al riguardo: «l'anima è una, senza parti, perché essa è interamente intelligenza, interamente ragione, sensazione, memoria, vita; ma essa allo stesso tempo è capace di tre operazioni principali, o per meglio dire di tre differenti processi (*motus*) che la diversificano senza dividerla. Il processo più alto è quello ch'essa compie come pensiero puro (*animus, mens, intellectus purus, nous*) È un processo di ordine mistico e che richiede l'aiuto della grazia. Per esso l'anima si volge interamente verso Dio, al di là delle sensazioni, delle immagini e delle operazioni discorsive del ragionamento. Il secondo processo dell'anima è quello che essa compie come ragione (*ratio, virtus, logos, dunamis*). Essa non si eleva più al di sopra di sé, ma si volge invece verso se stessa per formare e legare insieme le nozioni intellegibili delle cose. Si potrebbe dire che, come il Dio invisibile si rivela nella sua teofania, il pensiero puro dell'anima, che rimane inconoscibile in sé, si rivela all'anima stessa nelle operazioni della ragione. Rimane il terzo processo dell'anima, di natura complessa. Infatti esso suppone dapprima un'impressione puramente corporea prodotta da un oggetto materiale su uno dei nostri organi sensoriali, poi, che l'anima raccolga questa impressione e formi in sé l'immagine che si chiama sensazione. Si è riconosciuta così la dottrina della sensazione come atto dell'anima, ereditata da Plotino attraverso Agostino. Quello che si deve ricordare è che l'anima resta unica e presente tutta in ciascuna di queste vie. È il pensiero puro che si “divide” sempre più via via che discende dall'unità divina ai generi e alle specie che la ragione conosce, poi agli individuali che la sensazione percepisce, come, in senso inverso, è lo stesso pensiero che parte dalla molteplicità degli individui percepiti dai sensi, per riunirli con la ragione nelle loro specie e nei loro generi, e infine superare questi ultimi per raggiungere Dio. Considerata sotto questo aspetto, l'anima non soltanto imita Dio nella sua trinità; essa gravita intorno a lui. Diciamo di più: essa non l'abbandona mai, perché ciò che sa di lui, quando verso lui si volge come pensiero puro, non lo dimentica ridiscendendo verso i generi, le specie e gli individui. Senso e ragione in definitiva non sono, dunque, che altri aspetti del pensiero. Ogni conoscenza è opera dell'intelletto uno e trino: “*intellectus mediante ratione per consubstantiali sensum*”. La molteplicità delle operazioni del pensiero esce da lui, in lui sussiste, e ritorna verso di lui, come esce da Dio, sussiste in Dio e a Dio ritorna la molteplicità degli esseri che costituiscono l'universo» (E. GILSON, *La philosophie au moyen âge* (1922), *op. cit.*, pp. 248-249).

ad elevarsi alla pura contemplazione della luce di Dio. Anche in Giovanni Scoto Eriugena, quindi, occorre che lo *pneuma* prevalga sulla *sarx*, nella misura in cui soltanto dominando la carne si creano le condizioni per un ritorno ad uno stato di beatitudine in cui poter godere della visione dell'Essere Supremo.

Al di là, dunque, di quelle che possono essere le differenze tra i vari autori, partendo dai primi secoli dopo Cristo fino ad arrivare alla produzione di Eriugena e all'affermarsi di quella speculazione teologica che va sotto il nome di *filosofia scolastica*, due elementi, tra loro strettamente legati, sono quasi una costante nelle dottrine dei vari pensatori cristiani: il primato ontologico dell'uomo e la superiorità dello *spirito* sul *corpo*. E quando il problema principale diventa, col passare del tempo, la conciliazione di *fides et ratio*, la questione riguardante il rapporto fra gli esseri viventi e le principali prerogative intellettuali umane viene analiticamente affrontato, ottenendo una sistematizzazione in un certo senso paradigmatica nel grandioso edificio metafisico eretto da Tommaso d'Aquino¹⁴⁸. Questi, difatti, rappresenta il culmine di un processo lungo e complesso, che porta alla definitiva consacrazione dell'uomo quale unico essere in grado di cogliere la legge divina governante il cosmo. Difatti, l'universo intero, secondo Tommaso, è fatto a immagine e somiglianza di Dio, nel quale essere ed esistenza coincidono, e proprio nel luogo in cui questa coincidenza si realizza, è, se così si può dire, conservata la *lex aeterna*, vista come il principio

148 Il percorso teologico-filosofico, che da Giovanni Scoto Eriugena porta a Tommaso d'Aquino è caratterizzato da autori e movimenti settari molto attenti alla questione *antropologica* concernente le peculiarità dell'uomo e il suo rapporto col resto del Creato. Da Ildegarda di Bingen agli esponenti dell'averroismo latino, passando per i Catari e la scuola di Chartres, il tema del posto nell'uomo nel cosmo e la relazione anima-corpo sono stati costantemente presi in esame, anche grazie alla traduzione di alcuni importanti testi aristotelici, prima di tutti il *De anima*, che occupa un ruolo importante nella filosofia di Tommaso segnatamente al rapporto anima-corpo.

razionale che governa tutte le azioni e tutti i moti¹⁴⁹. Questa legge, che è, sostanzialmente, norma ordinante la vita morale e intellettuale, è tale soltanto nella misura in cui, poggiando sull'unità dell'essere, è essa stessa idea dell'essere. Idea che è presente in ogni cosa e che non può mancare nell'uomo. Quest'ultimo, nelle sue attività sia teoriche che pratiche, deve avere come punto di riferimento questa regola eterna, che è inscritta nella sua stessa anima e lo spinge con forza verso l'Essere *par excellence*; tanto che, in questo modo

il *desiderium naturale*, la mistica aspirazione agostiniana a Dio, entra nel cono di luce della tendenza naturale alla perfezione aristotelica e già razionale, tendenza dell'essere umano verso la causa finale assoluta. Il ritorno dell'essere spirituale a Dio, allo spirito assoluto, diviene la grande legge cosmica. La compenetrazione spirituale degli esseri nella regolarità naturale, l'immanente legge divina e naturale in essi, diventa il fondamento, senza oscuri residui, dell'etica e della dottrina del diritto. Il fatto che la conoscenza del mondo e delle cose si sia così enormemente allargata non vieta che tutte le verità cristiane siano accolte e approfondite in un sistema filosofico-teologico, che conclude la vittoria della Scolastica sul simbolismo e sulla mistica¹⁵⁰.

L'uomo, quindi, nel cosmo finalisticamente delineato da Tommaso, si deve sforzare per ricongiungersi con Dio non misticamente, ma agendo secondo quella legge razionale ed eterna che Dio stesso ha posto a fondamento dell'essente nella sua totalità. Se riesce a fare questo, se cioè punta a rispettare la volontà dell'Essere supremo, egli può perseguire il Bene, realizzando se stesso e la propria essenza. Del resto, non va dimenticato

149 Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae, Prima Secundae*, Q. XCIII art. 1.
150 A. DEMPFF, *Sacrum Imperium. La filosofia della storia e dello Stato nel Medio Evo e nella Rinascenza Politica*, tr. it., s.d. ma 1933, p.323, citato in P. PIOVANI, *op. cit.*, pp. 71-72.

che l'uomo è a immagine di Dio non secondo il corpo, ma secondo ciò per cui l'uomo sorpassa gli altri animali. Per questo alle parole: "Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza" [Gen. 1, 26] seguono le altre: "affinché egli domini sui pesci del mare", ecc. Ora, l'uomo sorpassa tutti gli altri animali per la ragione e l'intelligenza. Quindi l'uomo è a immagine di Dio secondo l'intelletto e la ragione, che sono realtà incorporee¹⁵¹.

Ma, proprio in quanto è incorporea, l'anima umana, cioè il principio intellettuale, è in sé stessa sussistente, ragion per cui non può non essere anche incorruttibile:

un ente si può infatti corrompere in due modi: per sé o accidentalmente, ma è impossibile che chi è per sua natura sussistente si generi o si corrompa accidentalmente, cioè a causa del generarsi e del corrompersi di qualcos'altro. Il generarsi e il corrompersi competono a un ente allo stesso titolo del suo essere, che si acquista per generazione e si perde per corruzione: perciò chi ha per sé l'essere, non può generarsi né corrompersi se non per sé solo; quelle cose invece che non sono sussistenti, come gli accidenti e le forme materiali, si dice che divengono e si corrompono per generazione e corruzione dei loro componenti¹⁵².

Riepilogando: la *lex aeterna*, che ordina il cosmo nella sua globalità, è inscritta nell'uomo, che, inoltre, riesce a dominare su tutto il Creato in virtù del fatto che la sua anima, intesa come principio intellettuale-razionale immortale, è stata creata ad immagine di Dio. Da questo punto di vista, quindi, la riflessione onto-teo-antropologica di Tommaso d'Aquino, in quanto palese intronizzazione di *anthropos*, prepara il terreno per l'affermarsi di quel vasto movimento, culturale in senso lato, conosciuto come Umanesimo. Difatti, se si va ad analizzare il *manifesto programmatico* della *Weltanschauung umanistica*, e cioè l'*Oratio de*

151 TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae, Prima Secundae*, Q. III, art. 1.

152 *Ivi*, Q. LXXV, art. 6.

hominis dignitate di Pico Della Mirandola, si può facilmente comprenderne il *retroterra* teoretico sostanzialmente cristiano:

Già il sommo Padre, già l'architetto divino aveva costruito, con le leggi della sua arcana sapienza, questa dimora terrena, questo tempio augustissimo della divinità, che è il nostro mondo. Già aveva posto gli spiriti ad ornamento della regione superna; già aveva seminato di anime immortali i globi eterei e riempito di ogni genere di animali le impure e lerce parti del mondo inferiore. Ma compiuta la sua opera, l'artefice divino vide che mancava qualcuno che considerasse il significato di tanto lavoro, ne amasse la bellezza, ne ammirasse la grandezza. Avendo, quindi, terminata la sua opera, pensò da ultimo – come attestano Mosè e Timeo – di produrre l'uomo. [...] Ormai tutto era pieno, tutto era stato occupato negli ordini più alti, nei medii e nell'infimi. [...] Stabili, dunque, il sommo Artefice, dato che non poteva dargli nulla in proprio, che avesse in comune ciò che era stato dato in particolare ai singoli. Prese pertanto l'uomo, fattura priva di un'immagine precisa e, postolo in mezzo al mondo, così parlò: «Adamo, non ti diedi una stabile dimora, né un'immagine, propria, né alcuna peculiare prerogativa, perché tu devi avere e possedere secondo il tuo voto e la tua volontà quella dimora, quell'immagine, quella prerogativa che avrai scelto da te stesso. Una volta definita la natura alle restanti cose, sarà pure contenuta entro prescritte leggi. Ma tu senz'essere costretto da nessuna limitazione, potrai determinarla da te medesimo, secondo quell'arbitrio che ho posto nelle tue mani. Ti ho collocato al centro del mondo perché potessi così contemplare più comodamente tutto quanto è nel mondo. Non ti ho fatto del tutto né celeste né terreno, né mortale, né immortale, perché tu possa plasmarti, libero artefice di te stesso, conforme a quel modello che ti sembrerà migliore. Potrai degenerare sino alle cose inferiori, i bruti, e potrai rigenerarti, se vuoi, sino alle creature superne, alle divine.» O somma liberalità di Dio Padre, somma e ammirabile felicità dell'uomo! Al quale è dato di poter avere ciò che desidera, ed essere ciò che vuole. I bruti nascendo, assorbono dal seno materno ciò che possiederanno. Gli spiriti superiori furono, invece, sin dall'origine, o poco di poi, ciò che saranno eternamente. Il Padre infuse all'uomo, sin dalla nascita, ogni specie di semi e ogni germe di vita. Quali di questi saranno da lui coltivati cresceranno e daranno i loro frutti: se i vegetali, sarà come pianta, se i sensuali, diventerà simile a un bruto, se i razionali, da animale si

trasformerà in celeste; se gl'intellettuali, diverrà angelo e figlio di Dio¹⁵³.

L'uomo, secondo la tesi pichiana, non ha una natura ben definita, che limiti il suo raggio d'azione; anzi, può autonomamente decidere cosa fare, cosa diventare, nella misura in cui egli stesso è *faber fortunae suae*. Ma, ed è questo un elemento decisivo, se vuole costruire al meglio la propria identità, non deve dimenticare di comprendere e rispettare il disegno divino, tutte quelle leggi che presiedono al funzionamento del cosmo. Da questo punto di vista, l'Umanesimo, lungi dall'essere un fenomeno radicalmente nuovo, si presenta come l'inveramento di quel modo teologico di considerare l'uomo, visto come centro del mondo ma sempre e solo nella misura in cui riesce ad impegnarsi in un processo ininterrotto di autoperfezionamento spirituale, che, nello stesso tempo, lo avvicina a Dio, lo rende signore indiscusso dell'ente nella sua totalità e lo allontana in maniera netta dagli altri esseri viventi, in primis gli animali, considerati schiavi del corpo e degli istinti. Del resto, anche il dualismo *res cogitans-res extensa*, centrale nella filosofia di Cartesio, rappresenta il punto di arrivo di un percorso teoreticamente lungo, che, per vari motivi, è palesemente compromesso con la teologia cristiana. Da questo punto di vista, infatti, non è possibile confrontarsi con la metafisica cartesiana accantonando completamente quanto nel corso della filosofia medievale, da Paolo a Tommaso, è venuto emergendo circa il rapporto tra lo spirito e il corpo e la superiorità del primo sul secondo. Superiorità che viene riaffermata anche dal pensatore francese, che, nelle sue opere, ribadisce a più riprese il primato indiscutibile del pensiero a livello ontologico e gnoseologico.

153 G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Oratio de hominis dignitate*, tr. it. di autore anonimo, disponibile all'indirizzo http://www.parodos.it/oratio_de_hominis_dignitate.htm

Cartesio, in altre parole, ritiene che l'uomo, se vuole avvicinarsi alla verità, deve dubitare di ogni cosa:

supporrò dunque che vi sia non un Dio ottimo, fonte di verità, ma un certo genio maligno, per di più sommamente potente e astuto, che abbia posto tutto il suo zelo ad ingannarmi: penserò che il cielo, l'aria, la terra, i colori, le figure, i suoni, e tutte le cose esterne non siano altro che inganni dei sogni, con cui egli ha teso insidie alla mia credulità: considererò di essere senza mani, senza occhi, senza carne, senza sangue, senza alcun senso, e di ritenere erroneamente di avere tutte queste cose: resterò ostinatamente attaccato a questo pensiero, e così, anche se non sarà in mio potere conoscere qualcosa di vero, il che certamente sta a me, mi guarderò con animo risoluto, dal dare l'assenso a cose false, affinché questo ingannatore, per quanto potente, per quanto astuto, non possa darmi ad intendere nulla¹⁵⁴.

Ma, pur mettendo in discussione ogni cosa, addirittura anche la bontà divina, l'uomo, secondo Cartesio, non potrà mai dubitare del fatto di dubitare, cioè di pensare. Sicché proprio il pensiero rappresenta non soltanto l'unica chiave d'accesso – i sensi sono completamente messi da parte in quanto ritenuti ingannevoli – al mondo vero, se così lo si può definire, ma costituisce anche, e in primo luogo, la vera ragion d'essere dell'uomo. Questi, difatti, nella misura in cui pensa, è effettivamente, mentre il suo corpo altro non è

se non una statua o una macchina di terra che Dio forma espressamente per renderla più che possibile a noi somigliante: dimodoché, non solo le dà esteriormente il colorito e la forma di tutte le nostre membra, ma colloca al suo interno tutte le parti richieste perché possa camminare, mangiare, respirare, imitare, infine, tutte quelle nostre funzioni che si può immaginare procedano dalla nostra materia e dipendano soltanto dalla disposizione degli organi. Vediamo orologi, fontane artificiali, mulini e altre

154 CARTESIO, *Meditationes de prima philosophia* (1641), tr. it di L. Urbani Ulivi, *Meditazioni metafisiche*, Milano, Bompiani, 2010, pp. 157-159.

macchine siffatte che, pur essendo opera di uomini, hanno tuttavia la forza di muoversi da sé in più modi; e in questa macchina, che suppongo fatta dalle mani di Dio, non potrei – mi pare – supporre tanta varietà di movimenti e tanto artificio da impedirvi di pensare che possano essergliene attribuiti anche di più¹⁵⁵.

Il corpo, in altri termini, è inteso da Cartesio come una macchina vera e propria, che, *sic et simpliciter*, reagisce a degli stimoli esterni e per questo motivo è assolutamente priva di spontaneità. Purtuttavia, non va dimenticato che

l'automazione del corpo, nel senso *reattivo* del meccanicismo, è in fondo la traduzione e radicalizzazione nei termini della scienza protomoderna di ciò che la tradizione cristiana e in parte quella neoplatonica tarda aveva concepito, qualcosa che nel greco di Aristotele non si potrebbe quasi neanche dire, ma che già in Agostino è banale: «il mio corpo». Ove 'io' mi pongo come *padrone* della 'mia' animalità corporea e, proprio così, mi sottraggo ad essa in quanto soggetto autonomo del pensiero e della volontà¹⁵⁶.

Solo a partire dalla scissione paolina di spirito e carne e dalla conseguente cacciata del corpo nel regno dell'*animalitas* e del peccato, si può, quindi, comprendere al meglio l'esaltazione cartesiana del cogito e la riduzione della *res extensa* – e dell'animale stesso che, in quanto sprovvisto di anima, è pura estensione – a meccanismo automatico, in grado soltanto di rispondere a determinate sollecitazioni.

155 Id., *L'homme* (1664), tr. it. di E. Garin, *L'uomo*, in *Opere filosofiche*, Roma-Bari, Laterza, vol. I, pp. 205-206.

156 N. RUSSO, *L'uomo postumo e la sua ideologia*, *op. cit.*, p. 177.

2.2 L'EREDITÀ METAFISICA DELLE FILOSOFIE POSTUMANISTE

Con Cartesio, secondo i pensatori postumanisti, giunge a compimento un processo culturale lunghissimo, nella misura in cui nelle opere del metafisico francese trova una sistemazione teoretica definitiva l'antropocentrismo greco, arricchitosi, nel corso del Medioevo, di elementi teologici riconducibili alla religione cristiana. In quest'ottica, le varie filosofie post-cartesiane, portando alle estreme conseguenze l'opposizione pensiero-estensione, mente-corpo, non fanno altro che approfondire il divario ontologico tra l'uomo e il resto dei viventi. Detto in altri termini: si afferma, a partire da Cartesio, un *pensiero dicotomico* con precise peculiarità, che è sopravvissuto fino ad oggi e che

pretende di estrarre un ente attraverso una divergenza netta e oppositiva rispetto a un controtermine, dando luogo a una cesura proposta in modo tale da rendere netto il profilo attributivo. La dicotomia si basa su alcuni presupposti: a) che vi sia una discrezione tra i due termini, un vero e proprio salto quantico a separare gli enti e a determinare una soluzione di continuità; b) che vi sia una traiettoria divergente dei due termini fino a renderli oppositivi in modo tale che reciprocamente possano fungere da sfondo; c) che non vi sia una terza possibilità, distinta-diversa rispetto ai due termini o intermedia tra i due termini, con il rischio di compromettere la chiarezza dell'antinomia tra i due termini. Il pensiero dicotomico porta a polarizzare i due termini, vale a dire a considerare maggiormente del termine le sue espressioni divergenti rispetto a quelle del controtermine. Si viene cioè a produrre uno schiacciamento sulle posizioni polari, con potatura di tutte le situazioni di contiguità o anche solo di vicinanza e parallelamente enfaticizzazione delle differenze¹⁵⁷.

157 R. MARCHESINI, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva postumanista*, op. cit., p. 55.

Cartesio viene, dunque, ad essere colui il quale, in perfetta continuità con la metafisica greco-cristiana, dà la stura a tutta una serie di elaborazioni filosofiche e antropologiche, che, procedendo per successive opposizioni binarie, distingue e allontana in via definitiva l'uomo dal resto dei viventi, in particolar modo dagli animali. Questa separazione – se si parte dalla prospettiva ermeneutica postumanista – è il *leitmotiv*, dunque, non soltanto della filosofia antica e medievale, ma, per il tramite di Cartesio, informerebbe di sé tutta la modernità fino ed oltre l'antropologia filosofica novecentesca. In realtà, il sentiero storico-filosofico, che dai primi pensatori greci giunge fino a Cartesio, non è, come si è visto, latore e portatore di un'unica visione dell'uomo e dei suoi rapporti con il mondo e gli altri esseri viventi. Lungi dallo svilupparsi in maniera lineare, esso, piuttosto, segue traiettorie culturali particolari, frastagliate, difficili da ricostruire integralmente per la loro intrinseca problematicità. Infatti, analizzando quelli che vengono frettolosamente additati come i luoghi classici dello sciovinismo antropocentrico occidentale, ci si è resi conto che è del tutto improprio generalizzare, equiparando le concezioni dell'uomo di Empedocle, Platone, Aristotele a quelle di Paolo di Tarso, Agostino, Tommaso d'Aquino e Cartesio, nella misura in cui vi sono differenze sostanziali che, impedendo qualsivoglia omologazione teorica tra esperienze molto lontane tra loro, distruggono, *ab imis fundamentis*, la possibilità di parlare di un fantomatico umanesimo greco-cristiano-moderno. Da questo punto di vista, si può affermare che il postumanesimo si sviluppa e si autolegittima attaccando costantemente una *Weltanschauung*, che, in quanto tale, esiste soltanto nelle interpretazioni forzate dei pensatori gravitanti nella stessa galassia posthuman, una visione del mondo, insomma, considerata “nemica” e costruita, per così dire, *ad hoc*, ideologicamente, al fine cioè di avere

una base teorica immaginaria contro cui scagliarsi per dar vita a discorsi filosofici che riflettano sulle nuove possibili definizioni dell'“umano”. Definizioni che sono, come più volte si è detto, di due differenti tipologie: o puntano, in modo diretto e inequivocabile, verso un iperumanismo, che porti alla definitiva consacrazione di Homo sapiens; oppure, nel sottolineare, darwinianamente, l'orizzontalità del *bios* e, quindi, l'impossibilità di una gerarchizzazione degli esseri viventi finalizzata all'intronizzazione di anthropos, affermano la necessità di un'ibridazione *antropodecentrante* uomo-animale-macchina. Ma, col progredire sempre più incalzante di bio-tecnologie che si prefiggono di ridisegnare completamente la specie Homo sapiens, il problema non è quello di decidere se occorra che vi sia in futuro *più* o *meno* antropocentrismo. Piaccia o non piaccia, anche nel paesaggio sempre più antropodecentrato delineato dall'ingegneria genetica, dalla robotica, dalla medicina rigenerativa, dalla bionica e dall'intelligenza artificiale, al centro vi è sempre l'uomo, che resta l'attore principale, se non l'unico, per quanto concerne i processi di reificazione e nominazione. Sicché

è vero che c'è un mondo senza *Homo*, persino la pietra e l'animale sono '*un-senza-Homo*' ovvero abitano a prescindere da *Homo*, a prescindere dall'ipotetico utilizzo di *Homo* e finanche della sua fagocitante impresa apprensivo-conoscitiva, ma non appena mi pongo la domanda circa il *come* del mondo, della pietra e dell'animale, pongo un *come* a partire da *Homo*, che è a partire da *Homo* in premessa e nell'esito di qualsiasi eventuale risposta¹⁵⁸.

Le questioni riguardanti il Senso del mondo, l'essere dell'ente nella sua totalità, sono possibili solo grazie all'uomo, che, come Heidegger ha, a

158 G. GIANNINI, *L'antropo-lògo che ancora sono*, in *Artefatti. Dal postumano all'umanologia*, op. cit., p. 133.

buon diritto, ribadito due secoli e mezzo dopo Aristotele, è tale – e si distingue da tutto il resto – solo in quanto è provvisto e padroneggia una particolare modalità del *leghein*, del dire, quel *logos apophantikos*

alla cui essenza appartiene tra l'altro il poter essere ingannevole. Ingannare significa: dare a intendere qualcosa, fingere che qualcosa sia ciò che non è, oppure fingere che qualcosa che non è in un modo o nell'altro, sia così. Questo ingannare, questo essere-ingannevole che fa parte dell'essenza del *lògos*, questo spacciare qualcosa per qualcosa che non è, questo dar a intendere è dunque, in riferimento a ciò sul quale si inganna, un *velare*. Manifestante è quel *lògos* della cui possibilità fa parte il poter *velare*¹⁵⁹.

Anthropos, in virtù del *logos* apofantico, *mostrante* al punto tale da esibire anche ciò che *non è*, riesce ad interrogarsi sull'*in quanto tale* dell'ente e, partendo da ciò, a foggare di continuo utensili – concettuali e tecnici – efficaci con cui procacciarsi di che saziare la sua fame persistentiva, la sua volontà di essere e continuare ad essere. Ma, se l'uomo, per sopravvivere, ha partorito, *ab origine*, strategie particolari di nominazione e reificazione, diventate via via sempre più performanti, ergendosi, per questa sua particolare capacità, sul resto degli esseri viventi, questo non implica che, quando ci si confronta con la tradizione filosofica occidentale, sia possibile riunire tra loro atmosfere culturali differenti, considerandole tutte *antropocentriche* senza soluzione di continuità. Non bisogna, cioè, confondere il fatto che *philosophia* sia opera esclusivamente umana, nata sotto la pressione di incalzanti esigenze esistenziali, con l'antropocentrismo filosofico inteso come ideologia in grado di giustificare la signoria umana su tutta la natura e

159 M. HEIDEGGER, *Concetti fondamentali della metafisica – Mondo – finitezza – solitudine*, a cura di C. Angelino, tr. it. di P. Coriando, Genova, il melangolo, 1999, p. 396 [§ 72. b].

affermatasi, in particolar modo, a partire dalla teologia cristiana. Da questo punto di vista, l'aver ripercorso le tappe salienti della metafisica occidentale segnatamente al modo in cui l'uomo è stato concepito, sin dall'antichità greca, in relazione agli altri esseri viventi, può essere d'aiuto se si vuole intendere il vero problema che negli autori postumanisti non trova un'adeguata analisi e che è di ordine strettamente strutturale. Interrogando i principali pensatori greci, si è notato che, almeno a partire dal Platone del *Timeo*, cominciano ad affiorare elementi proto-giusnaturalistici¹⁶⁰. Infatti, in quel particolare dialogo, ricco di spunti mistici, naturalistici e matematizzanti, l'idea del Bene viene ad essere la meta cui tutte le altre idee, per autoperfezionarsi, devono aspirare, in una cornice cosmica rigidamente finalistica. Queste prime tracce di diritto naturale verranno seguite in parte da Aristotele e, ancor più, dagli stoici, per i quali l'uomo deve

160 Ai pensatori preplatonici si può al massimo attribuire un certo qual gius-ontologismo, per utilizzare la felice espressione di Pietro Piovani, per il quale «il gius-ontologismo, come idea di una regolarità che domina l'ordine universale e l'ordine etico-giuridico-politico, è ubbidienza alla norma di quella regolarità, è rispetto di tutte le individualità che si sviluppano in maniera non contrastante con quella regolarità: se ogni ente realizza sé stesso purché non contrasti l'ordine dell'essere, purché rifletta nella sua *normalità* la norma dell'essere, ogni ente va rispettato in quel suo realizzarsi. Quando l'uomo greco ubbidisce al *nomos* universale, ubbidisce alla norma dell'essere e degli esseri: in questo rispetto, fino alla problematica della Sofistica, il *nomos* coincide con la *physis* o collabora con essa mettendo in luce una regolarità che non è religiosa o morale o politica o naturale perché è, nella sua integrità, manifestazione dell'essenziale ordine cosmico, che tutto comprende e che nella divinità ha soltanto il suo simbolo unitario. In questa concezione, la preoccupazione dominante è la fedeltà di ogni natura alla regola del proprio essere, che coincide con la regolarità del tutto. Tale fedeltà è una caratteristica del particolare atteggiamento della greicità verso l'ordine cosmico, atteggiamento che non consente di confonderlo con posizioni affini e pure diverse» (P. PIOVANI, *Giusnaturalismo ed etica moderna, op. cit.*, p. 46). L'uomo greco, quindi, si sforza di agire in perfetta sintonia con la norma dell'Essere, intesa come «la regola di un ordine che non è volontà imperante e determinante, ma è volontà di assicurare che ogni soggettiva funzione possa esplicarsi secondo la natura sua» (*Ivi*, p. 47). In altri termini: vi è, già per i Presocratici, una norma suprema, cosmica, ma essa non va intesa come un principio rigidamente causale paragonabile a quello che poi arriverà ad essere la legge di natura.

vivere secondo natura, cioè secondo quella legge universale che regola causalmente l'ente nella sua totalità e che chiama in causa l'umanità in senso lato, al di là dei particolarismi storico-geografico-politici. Da questo punto di vista, si può osservare che nelle filosofie post-platoniche emergono prepotentemente aspetti etici e teoretici da intendersi come vere e proprie manifestazioni dell'idea di diritto naturale:

- a) una visione della Natura che, mentre insiste sulla «naturalità» delle leggi dell'uomo e del mondo tenda a risolvere tale «naturalità» dentro un ordine naturale tanto vasto da trascendere se medesimo in una superiore armonia. In questo senso il giusnaturalismo è *naturalistico*, ma di una *natura* che, pure affermando il suo valore naturale, tende ad estenderlo tanto da «sovranaturalarlo»;
- b) un'aspirazione cosmopolitica che consenta di guardare universalisticamente e, al tempo stesso, *naturalmente* agli uomini in quanto indistintamente, generalmente componenti l'umanità;
- c) una conseguente insofferenza (o almeno indifferenza) verso le forme storiche in cui popoli, gruppi, individui si distinguono diversamente individuandosi;
- d) una volontà di separare nettamente nella considerazione del fenomeno giuridico ciò che è *naturale* da ciò che non lo è (e non lo è perché è *storico*) per attribuire al primo termine della distinzione ogni causa di perfezione e all'altro termine ogni causa di manchevolezza¹⁶¹.

L'idea di una legge cosmica, immutabile ed eterna, che deve regolare le varie comunità umane sul piano etico, giuridico e politico e che per il Cicerone del *De re publica* è assolutamente conforme alla ragione, viene poi nel Medioevo identificata con la legge rivelata da Dio a Mosè e con il Vangelo, sicché va a costituire la pietra angolare di un giusnaturalismo cristiano, iniziato con la *Civitas Dei* agostiniana e sintetizzato, in maniera mirabile e definitiva, dalla *Summa* di Tommaso

161 P. PIOVANI, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, op. cit., p. 60.

d'Aquino, per il quale dalla *lex divina*, reggente il cosmo, derivano sia la *lex naturalis* che la *lex humana*:

a guardar bene, il giusnaturalismo, nella cosmologia di Tommaso, è compiutamente sé stesso perché non si esaurisce in un criterio giuridico-politico, ma legittimamente si presenta quale è, quale sempre ha voluto (o avrebbe voluto) essere: manifestazione della ragione naturale che regge l'universo, regola cui tutte le nature devono adeguarsi, strada maestra per il raggiungimento del *bonum universi* che è il fine al quale tutta la realtà tende, in una provvidenzialità naturale in cui teismo e naturalismo coincidono. In questo aspetto, il giusnaturalismo tomistico, come è più la teoria del diritto di Tommaso d'Aquino, è qualcosa di più della stessa concezione del mondo che manifesta: è il paradigma di una cosmologia; è il modello di un'etica possibile; è la teorizzazione di un assetto ideale del mondo morale¹⁶².

Ma con la filosofia di Guglielmo da Occam, nel secolo XIV, finiscono sotto attacco tutte quelle perfette cattedrali metafisiche, poggianti sull'idea di una universale unità, di un cosmo gerarchizzato, finalisticamente – e meta-fisicamente – orientato, caratterizzato da relazioni causali tra gli enti, cui si comincia ad opporre un mondo costituito da una miriade di enti chiusi nello spazio isolato e limitato della loro esistenza. La grande costruzione metafisica di Tommaso comincia a scricchiolare sotto i colpi ben assestati di un nuovo pensiero critico, che tenta di recidere ogni legame tra il mondo delle essenze e quello delle esistenze, che oppone al vecchio ordine divino onnicomprensivo il disordine di

condizioni umane particolaristiche sempre più prepotenti e potenti, sempre meno vincibili, sempre meno riducibili allo stato di sfuggevoli accidenti¹⁶³.

162 *Ivi*, pp. 73-74.

163 *Ivi*, p. 84.

A questo processo di sgretolamento del monolitico e divino *ordo naturalis* medievale contribuisce, in maniera rilevante, la scienza fisica, che, prima in epoca rinascimentale e poi nel corso del Seicento, provvede alla distruzione definitiva del cosmo di ascendenza stoica, decretando, per dirla con Alexander Koyrè, il passaggio *dal mondo chiuso all'universo infinito*, dall'unità alla pluralità e gettando così l'uomo nello sconforto più totale. Difatti,

scoprendosi sospeso tra il nascere e il perire, l'individuo si accorge con Montaigne d'esser separato dall'Essere e di non poter percorrere la strada che lo riporti ad esso. Il mondo assume la conformazione di una costruzione labirintica e l'uomo, che rischia di perdervisi dentro, sperimenta la sua nuova condizione come condizione di solitudine e d'abbandono¹⁶⁴.

Questi nuovi scenari filosofico-scientifici scuotono con forza gli animi, tanto da determinare reazioni, talvolta piuttosto feroci, in coloro i quali, in modalità e per motivazioni differenti, intendono restaurare l'unità perduta. Del resto, pur essendo venute meno le condizioni culturali necessarie per l'elaborazione di una teoria del diritto naturale, da più parti si tenta di ricostruire nuovi edifici giusnaturalistici, che, in realtà, di autenticamente e classicamente giusnaturalistico hanno ben poco. Infatti, se nel Medioevo, almeno fino a Tommaso d'Aquino, la *lex naturalis* viene ricavata dalla rivelazione divina e, quindi, la ragione è in una posizione ancillare rispetto alla religione, a partire dal *De jure belli ac pacis* di Grozio, si afferma un orientamento giuridico-filosofico alternativo in virtù del quale il diritto non può essere inteso come un'emanazione dell'essenza divina:

¹⁶⁴ G LISSA, *Dalla maestria alla filia*, in *Anti-ontologismo e fondazione etica in Pietro Piovani*, Napoli, Giannini, 2001, pp. 49-50.

Grozio supera in questo caso la scolastica più nel metodo che nel contenuto. Si tratta di raggiungere nel campo del diritto ciò che Galilei aveva raggiunto nel campo della conoscenza della natura. Si tratta di trovare una fonte della conoscenza giuridica che non scaturisca dalla rivelazione divina, ma si affermi in se stessa nella sua propria "natura" e in virtù di questa si tenga lontana da ogni turbamento e da ogni mistificazione. Come Galilei afferma e propugna l'autonomia della conoscenza fisico-matematica, così Grozio combatte per l'autarchia della conoscenza del diritto¹⁶⁵.

Il diritto, al pari della fisica e di altre scienze, si autonomizza rispetto alla teologia, sicché

in una civiltà che non ha più nulla di assolutamente unitario, neppure l'unica Chiesa e l'unica religione, la volontà di ritrovare qualcosa di accomunante non può essere semplice richiamo all'unità perduta, ma sforzo verso una nuova armonia, da raggiungere nel rispetto dei diritti d'ognuno, quei diritti che sono propri della natura di ciascun uomo¹⁶⁶.

Da questo punto di vista, le differenti dottrine giuridiche dei secoli XVI, XVII e XVIII, da Grozio a Kant passando per Hobbes, Milton e tanti altri, non hanno alcuna relazione con i precedenti giusnaturalismi cattolici, dal momento che si configurano come

il tentato mezzo di una ricostituzione di un ordine che è l'opposto dell'antico ordine giusnaturalistico. [...] Certo anche il contrattualismo moderno frequentemente ripete che a consacrare la sacertà dei «pacta servanda» interviene Dio, ma le guerre di religione combattono anche per stabilire *quale Dio* debba consacrare i patti, rispettandoli e non sempre rispettati. [...] I diritti naturali che, al plurale, sono tali perché sono i diritti di cui ogni uomo è per natura titolare, tanto poco si sentono armonizzati da una natura universalmente armonizzante da sentire il bisogno di essere

165 E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), tr. it di E. Pocar, *La filosofia dell'Illuminismo*, Firenze, Sansoni, 2004, p. 228.

166 P. PIOVANI, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, op. cit., p. 90.

coordinati in una coesistenza assicurata da un contratto: e tanto poco c'è una morale accomunante gli uomini in universalità, che non si trova una forza morale veramente capace di garantire l'osservanza del patto sociale; si trova soltanto una forza politica, la forza dello Stato, che proprio perché invocato in quanto forza politica che dà e assume garanzie morali non solamente si sente fornito di contenuto etico, ma è (o spesso crede di essere) invitato a presentarsi come depositario di una sua eticità, diversa da quella degli individui associati e anche coattivamente imponibile¹⁶⁷.

Lo Stato moderno non viene più ad essere un organismo naturale, che intenda rispecchiare la legge e l'armonia divine: si presenta, piuttosto, come il garante artificiale di diritti naturali trasformati in diritti soggettivi, che vengono costituzionalmente riconosciuti ad ogni individuo. Una volta scomparsa la fiducia in un cosmo completamente ordinato, da cui è possibile ricavare norme certe ed indiscutibili per la vita associata, dunque, un entità costruita per volontà degli uomini deve continuamente vigilare affinché non venga meno la sicurezza morale della comunità politica. Si può di conseguenza, asserire che, sia che ci si ponga dal lato della filosofia e del diritto sia che si parta dai grandi progressi della scienza, la modernità si presenta, *ab origine*, come la decisa negazione di qualsivoglia idea di *natura* statica ed eterna¹⁶⁸. Pertanto, se la scienza

¹⁶⁷ *Ivi*, pp. 92-94.

¹⁶⁸ Nell'epoca moderna, dunque, nell'ottica piovaniana, «le diffuse velleità universalistiche, «ecumenistiche», «totalistiche» non annunciano, come può sembrare *prima facie*, l'imminenza della ricostituzione di una visione unitaria del mondo o il ritorno all'immagine monistica del mondo; sono soltanto sintomi di un disagio di fronte ad un mondo plurificato, che avverte confusamente di dover disintegrarsi in una vanità o morale o materiale (o morale e materiale) se non riacquisti attiva coscienza delle ragioni della sua struttura polimorfa e non sia disposto ad accettarne tutte le conseguenze. È bene prendere atto di ciò per rilevare come manchi alle eventuali pretese di un neo-giusnaturalismo la possibilità di inserirsi in un ambiente culturale che gli si confaccia. Il giusnaturalismo (non bisogna mai dimenticarlo) ha bisogno sempre di un'immagine del mondo che almeno non sia in contrasto con la concezione del mondo che esso, in sé, riflette. Nonostante quelle diffuse velleità, l'età contemporanea, quale continuazione dell'età moderna, non gli presta saldi ausili: gli appigli che sembra offrirgli sono fragili ed ingannevoli: a ben guardare, si convertono in prove del loro contrario, o, per meglio dire, smentiscono la loro superficiale apparenza» (P. PIOVANI,

procede, a partire da Copernico e da Galilei, allo smantellamento della fisica metafisicizzata di matrice ellenistico-medievale, facendo scomparire, in tal modo lo sfondo cosmologico per qualsivoglia forma di giusnaturalismo e gettando l'uomo in quel silenzioso spazio infinito che tanto inquietava Pascal, con Darwin, nella seconda metà dell'Ottocento, si assiste alla liquidazione definitiva di ogni discorso su una "Natura" atemporale e, di conseguenza, della concezione dell'uomo come essente stabile. Nell'arco di circa due secoli, cioè, si è avuta una trasformazione teoretico-scientifica senza precedenti, nella misura in cui Charles Darwin, con le sue ricerche, nel restituire autonomia alla natura¹⁶⁹, distrugge letteralmente ad uno ad uno i privilegi che Homo sapiens si è attribuito nel corso del tempo, dimostrando come in realtà l'uomo altro non sia che una diramazione del tutto casuale del folto cespuglio delle scimmie antropomorfe. Anzi, si può osservare che

Homo Sapiens è solo un piccolo ramo, il quale detiene oggi, con pochi altri, tutta l'eredità di un gruppo un tempo molto diversificato. Eppure il nostro ramoscello, bene o

Giusnaturalismo ed etica moderna, op. cit., p. 37).

169 Interessante circa il problema "natura" e "natura umana" è quanto asserisce Ortega Y Gasset, secondo il quale, dopo «la natura è una cosa, una grande cosa, composta di molte altre cose minori. Ora, qualunque siano le loro differenze, le cose hanno in comune un tratto fondamentale, ossia il puro fatto che sono, che hanno un essere. Ciò non significa soltanto che esistono davanti a noi, ma anche che esse posseggono una struttura o consistenza come alcunché di dato e di stabile. [...] Si può anche prendere in un altro senso il termine 'natura', e allora il compito della scienza naturale sarà di cogliere la natura o contestura immutabile delle cose, esistente al di sotto delle loro apparenze fenomeniche. [...] Oggi sappiamo che con tutti i suoi prodigi – ai quali in via di principio non si può fissare un limite – la scienza naturale deve sempre arrestarsi di fronte a quella strana realtà che è la natura umana. Perché? Se tutte le cose hanno rivelato gran parte dei loro segreti alla scienza fisica, perché soltanto la vita umana resiste così ostinatamente? La spiegazione va cercata in profondità, portandosi fino alle radici. Forse si tratta semplicemente di questo, che l'uomo non è una cosa, che è sbagliato parlare di natura umana, che l'uomo non ha natura [...]. Ciò che egli ha è una storia» (ORTEGA Y GASSET, cit. in *Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1944), tr. it. di C. d'Altavilla, *Saggio sull'uomo: introduzione ad una filosofia della cultura umana*, Roma, Armando Editore, 2004, pp. 291-292.

male che sia, ha sviluppato la nuova qualità più straordinaria in tutta la storia della vita pluricellulare dopo l'esplosione del Cambriano. Abbiamo inventato la coscienza con tutto ciò che ne è seguito, da Amleto a Hiroshima. Il piccolo scherzo della vita ci mostra la nostra fragilità, la nostra piccolezza nella metafora appropriata del cespuglio, ma noi lo abbiamo ribaltato con la forza di un'invenzione evolutiva¹⁷⁰.

Da questa particolare angolazione neo-evoluzionistica, la coscienza e l'autocoscienza umane, lungi dall'essere elementi distintivi posseduti per natura da anthropos, vengono *ridotte* a meri espedienti persistentivi emersi, in maniera del tutto imprevedibile, da un processo evolutivo lungo e complesso. In tal modo, tutti i discorsi, più o meno essenzialisticamente costruiti, su un presunto primato morale dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi evaporano. Tanto più che è stato anche evidenziato che i progenitori di Homo sapiens, a seguito forse di catastrofi naturali occorse in un periodo particolare della loro evoluzione, hanno cominciato a praticare, in maniera sistematica, il cannibalismo nei confronti dei cuccioli, al fine di ovviare alla mancanza di cibo. Questo comportamento avrebbe potuto provocare l'estinzione della specie se non fossero intervenuti una serie di fattori antipredatori:

La ricettività sessuale perenne della femmina umana [...];

La menopausa femminile [...];

Lo sviluppo neo-tenico della prole umana [...];

Il tabù dell'incesto [...];

Il linguaggio simbolico e la coscienza¹⁷¹.

Altro che superiorità naturale-morale di anthropos! La tanto decantata

170 S. J. GOULD, *Eight Little Piggies. Reflexions on Natural History* (1993), tr .it L. Sosio, *Otto piccoli porcellini. Riflessioni di storia naturale*, Milano, Il Saggiatore, 2003, p. 336.

171 V. LUSETTI, *Il cannibalismo e la nascita della coscienza*, Roma, Armando, 2008, p. 38.

(auto)coscienza dell'uomo non sarebbe nient'altro che un ritrovato da intendersi come il risultato dello sforzo dell'uomo finalizzato ad arginare una pratica autodistruttiva, cioè quella cannibalica. Con Darwin e i differenti saperi neo-evoluzionistici, dunque, si chiude un'era, nella misura in cui quella particolare rottura epistemologica iniziata

con il puntamento del cannocchiale di Galilei e con la definitiva assunzione della matematizzabilità dispiegatrice della natura quale codifica-decodifica pur sempre strutturalmente circolare e chiusa in sé [...] giunge a concettuale (e affinatissimo) compimento provocando una radicale rottura in ordine alla quale mai più un principio o un apriori metafisico, potrà istituire e necessitare, permettere e determinare. Uno squarcio risolutivo che si esegue e si concreta in una dispiegantesi distesa di confini speculativi (e di inediti saperi, evidentemente) quali può ben dirsi che tutti i prototipi e tutti i modelli dell'umano metafisicamente eretti (e in via di erezione), costruiti (e in via di costruzione), fondati (e in via di fondazione) e indi (auto-)legittimati e (auto-)legittimantesi, si liquefano lentamente e progressivamente, non avendo quindi proprio alcuna ragion d'essere¹⁷².

Inizia, in altri termini, il lungo tramonto di *philosophia* intesa come *Metaphusika*,

cioè come ogni ostentata *artefazione* che ha detto L'Universale, qualsiasi Universale, in qualsivoglia *manomessa* sua composizione: dalla Caverna alla Croce, dall'Innato alla Ragione, dall'Essenza all'Essere, dalla Natura alla Storia, e che ha fatto non solo gioiosamente coincidere essere e dover-essere ma, in ultima istanza, li ha concepiti e fatti essere la cosa stessa e lo stesso della cosa¹⁷³.

E questa *krisis* di *Metaphusikà* non può che essere aggravata, approfondita, dagli incombenti scenari biotecnologici, che, volenti o

172 G. GIANNINI, *Dall'esausto all'avidio*, in *Umanesimo e/o neo-umanesimo*, op. cit., p. 69.

173 *Ivi*, pp. 74-75.

nolenti, stanno conducendo, inesorabilmente, alla liofilizzazione completa di tutte quelle definizioni ipostatizzate e ipostatizzanti di *anthropos*, lontano anni luce ormai dall'uomo visto come *programma stazionario*, che, ritenendosi latore e portatore di una moralità unica, ancora la propria essenza ad un'istanza esterna e trascendente paradigmatica, cui tende costantemente e da cui dipende:

la novità che fa l'epoca, dunque, che colora in maniera del tutto nuova la nostra capacità deformante quale ininterrotta processualità *bio-poietica*, la si potrebbe connotare come attività deformante – in quanto poliformante – *bio-meccano-poietica*. In altri termini, la novità è anzitutto relativa alla modalità della *poiesis* sul *bios* e che, anche per ragioni di sintesi comunicativa, potremmo dire “meccaniche”. Non nel senso di assoggettabili a qualche forma ideale di meccanicismo, o perché semplicemente la bio-poiesi si risolve in “prodotto” meccanico. Ma, principalmente, perché *poiesis* realizzata per il tramite di macchine (e correlati tecnici) pensate e costruite a partire dal *bios* e, soprattutto, per il *bios*, in vista della deformazione del *bios*. E, in special guisa, in un'accezione del tutto nuova del rapporto uomo-macchina, non più considerato a partire da una visione meccanica e quindi meccanicistica del *bios*, bensì a partire da una visione biotica della macchina. La bionica, molto più della robotica, quale apripista per la cibernetica del nuovo millennio, ovvero quella massimamente impegnata nell'intreccio con biologia e neuroscienze, sotto questo profilo può per certi versi esser vista come antesignana concettuale, autentico *kubernetes* strutturante di un tal tipo di rovesciamento dialettico-relazionale tra uomo e macchina. Si tratta di intendere che qui i tre termini della dicitura, *bios*, *poiesis* e macchina sono in rapporto di strettissima, per non dire intima e inscindibile, correlazione¹⁷⁴.

Proprio allorché le macchine, come estrema articolazione dell'antropico *fare tecnico-tecnologico*, consentono di intervenire, in maniera sempre più incisiva e significativa, sul *bios*, visto – a dispetto di ogni fissismo metafisico e dell'eterno ritorno del diritto di natura – come un *quid*

174 Id., *Condizione umana*, Genova, il melangolo, 2009, pp. 116-117.

mobile e modificabile, l'uomo si riscopre, ancora una volta, *conatus essendi*, sforzo d'essere, che è, prima di tutto, *conatus fabricandi*, continuo impegno persistentivo di auto-costruzione. Ma, di fronte a queste radicali trasformazioni, le *nuove concettualizzazioni* filosofiche postumaniste si comportano come se nulla stesse accadendo, non si discostano, cioè, da *Metaphysikà* come Struttura, dal momento che sostituiscono – come si è cercato di sottolineare ripercorrendo storicamente i sentieri più battuti dell'ampio percorso teoretico posthuman – le classiche figure dell'Universale con nuovi Totem: sia l'*Homo Cyborg chimico-elettromeccanico* sia l'ibrido *Homo-animal-machina* sono, in effetti, modelli onto-teo-logici, che, da un lato, limitano lo sviluppo di anthropos, che, indirizzato e determinato a priori, si vede del tutto limitata la propria forza plastica; dall'altro, vengono proposti e giustificati sul piano di filosofie della storia paradigmaticamente riconducibili alla cultura ebraico-cristiana. E questa stretta vicinanza a *Metaphysikà* come Struttura la si può ravvisare anche in quei postumanisti critici, che, come Roberto Marchesini, sembrano aver fatta propria la lezione darwiniana e si battono per uno svecchiamento radicale della concezione filosofica di anthropos e quindi per l'accantonamento della classica visione metafisica. Da un lato, difatti, questi autori mettono in risalto che Homo rappresenta un sistema aperto e plastico, che, nel corso della sua lunghissima evoluzione, *si è trasformato* notevolmente grazie all'incontro ibridante con le altre specie e con il mondo esterno, tanto che anche la tecnica/tecnologia va interpretata come elemento in grado di portare avanti questo scambio continuo tra gli uomini e gli altri esseri viventi. Ma, dall'altro, non rinunciano a proporre altri Universali, che, dall'alto della loro trascendenza, rappresentano la vera ragion d'essere e la meta finale

degli esseri umani, *troppo umani*, abitanti la Terra. A fronte delle imprevedibili trasformazioni bio-tecno-scientifiche in atto, il pensiero *posthuman*, dunque, si comporta come se non stesse accadendo nulla di rivoluzionario, dà vita a sistemi filosofici, se così li si può definire, autoriferiti, chiusi ermeticamente su se stessi, ponendo in essere strategie teoretiche tradizionali. Strategie simili a quelle parterite dal non ben identificabile animale, metà roditore metà architetto, protagonista del racconto kafkiano *La tana*, che spende le sue giornate a rendere sempre più confortevole ed isolato dal mondo esterno il suo segreto nascondiglio, occultando, il più possibile le vie d'accesso ad esso. L'obiettivo di questo strano essere, difatti, è quello di essere irreperibile, tanto che scava di continuo per crearsi vie di fuga, fa provviste di cibo che lascia un po' ovunque in gallerie labirintiche, in cui sembrano regnare sovrani il silenzio e la pace. Tant'è che la creatura in questione preferisce starsene al riparo nei luoghi che gli sono ben noti, riducendo all'osso i contatti con la realtà, con quel bosco nel quale si addentra di tanto in tanto per cacciare. Ma i lavori nei quali si impegna quotidianamente per migliorare la sua roccaforte, non la soddisfano mai a pieno: c'è sempre un qualcosa che non va o da perfezionare. A tormentarla, poi, è un sibilo che avverte con una certa frequenza durante i suoi continui giri di ricognizione:

le bestiole troppo poco sorvegliate da me, troppo risparmiate, durante la mia assenza hanno forato in qualche punto un nuovo passaggio che si è incontrato con uno vecchio: l'aria vi si ingolfa e produce questo rumore sibilante. Come sono sempre attive queste bestioline e come è molesta la loro assiduità! Origliando alle pareti della mia galleria dovrò anzitutto scoprire con scavi di prova il luogo del disturbo per poter poi eliminare il rumore. D'altro canto il nuovo cunicolo, purché risponda in qualche modo alle condizioni della tana, potrebbe anche essere utile per un nuovo afflusso

d'aria. Da ora in poi però starò più attento a questo minutame e nessuno dovrà più essere risparmiato¹⁷⁵.

L'animale arriva a formulare varie ipotesi sulla natura di questo sibilo, che, a volte, si trasforma in un vero e proprio fischio; ma, col passare del tempo, si convince sempre di più che forse un nemico, a furia di scavare, sia riuscito a penetrare nella sua dimora, un nemico le cui intenzioni sono del tutto imprevedibili e che non è detto voglia distruggerlo:

Se è in viaggio si potrebbe anche venire a un'intesa. Se realmente giunge fino a me, gli do un po' delle mie provviste e proseguirà per la sua strada. Sì, proseguirà. Tra i miei mucchi di terra posso naturalmente sognare qualunque cosa anche un'intesa, pur sapendo benissimo che una cosa di questo genere non esiste e che nel momento cui ci vedremo o anzi soltanto ci figureremo di essere vicini, moveremo l'uno contro l'altro ugualmente furenti, nessuno prima e nessuno dopo, con gli artigli e coi denti e con novella fame, anche se saremo del tutto sazi. E, come sempre, anche qui a buon diritto: chi infatti, pur essendo in viaggio, non mi metterebbe di fronte alla tana i suoi progetti per viaggio e per l'avvenire? Ma forse l'animale sta scavando nella propria tana e in questo caso non posso nemmeno sognare un'intesa. Fosse anche un'anima così singolare che la sua tana potesse tollerare un vicinato, non lo tollera la mia, non tollera almeno un vicinato che si possa udire. Ora l'animale sembra molto lontano; e se si ritirasse ancora un poco più in là, penso che anche il rumore scomparirebbe penso che tutto potrebbe aggiustarsi come ai bei tempi. poi rimarrebbe soltanto una brutta, ma benefica esperienza che mi spingerebbe alle più svariate miglione; quando sono tranquillo e il pericolo non è immediato sono ancora ben capace di ogni sorta di lavori considerevoli; può darsi che l'animale, date le enormi possibilità che ha a sua disposizione in rapporto alla sua capacità di lavoro, rinunci ad ampliare la tana in direzione della mia e trovi compenso da un'altra parte. Nemmeno questo si può raggiungere mediante trattative, ma soltanto con l'intelligenza dell'animale stesso o

175 F. KAFKA, *Der Künstler* (1924), tr. it. di autore anonimo, disponibile all'indirizzo internet:http://www.culturaspettacoloveneziana.it/sites/default/files/200607/20060725155020_csv_kafka_la_tana.pdf.

con una pressione esercitata da parte mia. In entrambi i casi deciderà il fatto se e fin dove l'animale è informato sul conto mio. Quanto più ci penso, tanto più mi sembra inverosimile che esso mi abbia udito; può darsi, anche se non riesco a figurarmelo, che abbia avuto notizia di me per altre vie, ma non credo che mi abbia udito. Non può avermi udito fintanto che io non sapevo niente di lui, perché allora me ne stavo silenzioso: non esiste nulla di più silenzioso che il rivedere la tana; poi, quando feci gli scavi di assaggio, avrebbe, sì, potuto udirmi, benché la mia maniera di scavare faccia pochissimo rumore; ma se mi avesse udito, anch'io me ne sarei dovuto accorgere; almeno durante il lavoro avrebbe dovuto più volte sostare e rimanere in ascolto. *Tutto invece è rimasto immutato...*¹⁷⁶

Al di là dei rischi percepiti, dei tanti punti deboli che caratterizzano la sua tana, l'animale, metà roditore metà architetto, cerca di convincersi – ma forse sarebbe più corretto dire che cerca di *illudersi* – che la sua fortezza è inespugnabile e che *forse* il sibilo è frutto di un'auto-suggestione così come il vedere un po' ovunque tracce del passaggio di altri esseri. Proprio per questo motivo, si può paragonare il protagonista del racconto di Franz Kafka ai *costruttori* di sistemi metafisici, che sono completamente insensibili ai segni di cedimento ravvisabili, almeno dagli albori della modernità, nelle loro grandi cattedrali teoretiche. E anche quando – come i pensatori postumanisti – si schierano a favore del cambiamento tecno-scientifico, continuano a restare legati al passato, senza mettere mano a forme culturali innovative, in grado di rompere, in via definitiva, con una tradizione ormai del tutto obsoleta.

176 *Ibidem.*

CAPITOLO TERZO

QUALE FUTURO PER LA BIOETICA?

«Un filosofo: un uomo, cioè, che costantemente vive, vede, ascolta, sospetta, spera, sogna cose fuori dell'ordinario; che vien còlto dai suoi stessi pensieri quasi dal di fuori, dall'alto e dal basso, come da quel genere di avvenimenti e di fulmini che è *suo proprio*; e forse è egli stesso una procella che si avvanza gravida di nuovi fulmini; un uomo fatale, intorno al quale c'è sempre un brontolio e un rovinio, qualcosa che si cretta e sinistramente accade. Un filosofo: ahimè, un essere che spesso sfugge a se stesso, spesso ha timore di sé – tuttavia è troppo curioso per non "tornare" sempre di nuovo "a sé» (F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*)

3.1 POSTUMANESIMO E MODELLI BIOETICI: TRA CRITICA DELLA MODERNITÀ E FILOSOFIA DELLA TECNICA

Dalla decostruzione storico-genealogica del rapporto tra umanesimo e postumanesimo è emerso che i pensatori cosiddetti "postumanisti" non colgono fino in fondo la portata rivoluzionaria di tutte quelle trasformazioni biotecnologiche che si sono avute a velocità incredibile negli ultimi decenni e che *minacciano* di creare, nel volgere di pochi anni, le condizioni per una completa trasfigurazione dell'umanità tutta. Essi, difatti, si limitano a costruire, in maniera ideologica, teorie filosofiche, che, intendendo ancora *anthropos* come un *ente stabile* capace di giustificare i propri sforzi persistentivi ancorandoli ad un Essere trascendente, non evadono dai classici schemi metafisici, anzi, volenti o nolenti, li riproducono di continuo in tutte le loro apparentemente diverse argomentazioni. Detto in altri termini: i vari autori riconducibili alla galassia *posthuman* non comprendono che le nuove biotecnologie eliminano, in via definitiva, ogni fissismo ontologico dell'umano, cioè l'idea che

v'è nel più intimo e profondo recesso dell'essere dell'uomo un quid, una sostanza, un essere, una natura che, non toccata o scalfita dall'azione erosiva del tempo, resta sempre uguale a se stessa, anche se, ogni volta che se ne presenta l'occasione, induce coloro che la debbono descrivere a farlo in maniere che possono essere estremamente differenti tra loro. Che l'uomo venga concepito dalla gremità come un frammento di natura, o che egli venga identificato, dalla civiltà ebraica prima e cristiana dopo, come immagine di Dio, lo scenario cambia di molto ma non anche nell'ultima sostanza delle cose. Poiché la natura è interpretata dalla sensibilità greca come

compenetrata di Logos e poiché il Logos è identificato da essa come il divino, il Theion, ne consegue che quel frammento di natura che l'uomo è, in quanto zoon, poiché è fornito di Logos, è, quindi, anche divino. Divino come lo è, secondo la interpretazione ebraica, in origine, al momento della creazione, in quanto voluto da Dio, (anche se a immagine di Dio, l'uomo lo è, secondo alcuni rabbini e secondo alcuni pensatori ebrei contemporanei, solo se e in quanto agisce santamente come santamente agisce Dio, donde l'esortazione: 'Siate santi come io sono santo'), e divino come si riconferma, secondo l'interpretazione cristiana, anche dopo e malgrado il peccato originale che pure ne macchia la natura in maniera così indelebile che non vi è nella natura per essa nessuna possibilità di riscatto, perché, attraverso l'incarnazione, il Logos divino, diventato il Cristo vivente, lo restaura in questa dimensione attraverso la grazia. Così, che sia situato nell'ordine naturale o che sia proiettato nell'ordine della grazia, l'uomo è costituito, nel nucleo più profondo del suo essere, della stessa stoffa di cui è costituito il divino. E poiché il divino è il razionale, sia l'essere della natura in generale, sia l'essere della natura dell'uomo sono, in quanto realtà divine, realtà razionali¹⁷⁷.

In realtà, come si è messo in evidenza nel capitolo precedente, è possibile individuare affinità teoretiche strutturali non soltanto tra il mondo filosofico greco e la teologia ebraico-cristiana, ma anche tra questi due e il pensiero moderno, che, non facendosi contaminare del tutto dalle conquiste scientifiche – da Galilei a (e oltre) Darwin – ha continuato a muoversi in un orizzonte strettamente metafisico. Orizzonte all'interno del quale, del resto, a cavallo tra Ottocento e Novecento comincia a svilupparsi, specie nell'ambito della cultura tedesca, un dibattito molto ampio sull'incidenza della tecnica nel processo di costruzione dell'uomo occidentale. Pensatori di grande spessore culturale si interrogano sui cambiamenti prodotti dagli avanzamenti scientifici, in modo tale da fare emergere, anzitutto, l'intrinseca problematicità di certi processi tecnico-tecnologici. In particolare, va

177 G. LISSA, *Prefazione a Umanesimo e/o neo-umanesimo*, op. cit., pp. IX-X.

ricordato che

l'idea che la tecnica intesa come insieme di strumenti al servizio dell'essere umano, secondo un paradigma che potremmo definire 'umanistico' ovvero 'razionalistico-illuministico', possa finire per sottrarsi al controllo del suo 'creatore' per trasformarsi in un fine in sé, e più ancora in qualcosa dotato di 'vita propria' che ha la capacità di contrapporsi all'essere umano, è ricorrente nelle analisi della modernità occidentale condotte dagli autori del periodo. La 'saturazione dell'uomo moderno', il cosiddetto *Kulturmensch* [uomo culturale], che ha a disposizione più mezzi di quanto non riesca a impegnare, i cui meccanismi di funzionamento sfuggono alla sua comprensione, è peraltro una delle parole chiave di quel dibattito sulla coppia concettuale *cultura/civilizzazione* [...] che caratterizza il periodo a cavallo fra Ottocento e Novecento, un dibattito al quale l'impiego massiccio di armi per lo sterminio di massa impiegate nella Prima guerra mondiale non può che contribuire in misura determinante. Il dibattito sulla tecnica degli anni Venti-Trenta del Novecento [...], anzi, finisce per trasformarsi in un dibattito sulla 'modernità' occidentale e sulla sua 'razionalità', e ciò comporta che l'atteggiamento nei confronti della tecnica stessa non possa che risultare ambiguo. Da un lato infatti la tecnica, in quanto espressione del 'progresso' che ha condotto alla modernità e alle sue conquiste, non può che suscitare un giudizio positivo. Ma, dall'altro, la consapevolezza dei pericoli connessi all'incapacità di controllarla e indirizzarla spinge a un radicato timore nei suoi confronti, e nei confronti della stessa modernità con la quale viene identificata¹⁷⁸.

Tra le varie letture della *questione della tecnica* ha, sin dall'inizio, grande risonanza quella heideggeriana, segnalatasi a ridosso della fine del secondo conflitto mondiale, a partire, cioè, dalla *Lettera sull'«Umanismo»*. In questo testo, a dir poco, denso, Heidegger, nel prendere in esame gli elementi fondamentali dell'umanesimo metafisico, sottolinea, fra le altre cose, la necessità di raggiungere un dialogo produttivo col marxismo, dal momento che Marx, nell'esperire

178 F. MONCERI, *Introduzione a Sull'orlo del futuro. Ripensare il post-umano*, op. cit., pp. 13-14.

l'alienazione e nel considerare l'ente nella sua totalità come materiale da lavoro, riesce a penetrare in una dimensione essenziale della storia, superiore ad ogni tipo di storiografia. Il senso ultimo del materialismo, di conseguenza, non sta, secondo Heidegger, nell'affermazione, alquanto banale e riduttiva che *tutto è materia*, ma piuttosto nel concepire la realtà come ciò che l'uomo trasforma continuamente, imprimendo, così, il proprio marchio a tutto l'essente, ridotto a mero fondo. In altri termini:

l'essenza del materialismo si cela nell'essenza della tecnica, su cui si scrive molto, ma si pensa poco. Nella sua essenza la tecnica è un destino, entro la storia dell'essere, della verità dell'essere che riposa nell'oblio¹⁷⁹.

Non bisogna dimenticare, in relazione a ciò, che la storia della metafisica si presenta, per Heidegger, come la storia dell'oblio dell'essere, che si dà ritraendosi e rimane, per questo motivo, nel nascondimento. In nessun momento della storia, che è storia dell'essere, è stata pensata la verità dell'essere. Anzi, la storia, in quanto storia dell'essere, inizia proprio con l'oblio dell'essere, con un pensiero che pensa solo la verità dell'ente, lasciando impensata la verità dell'essere:

il pensiero è costantemente messo in moto da un solo fatto: che nella storia occidentale, sin dall'inizio, si pensa silente rispetto al suo essere, ma senza che sia pensata la verità dell'essere, sicché questa non solo è rifiutata al pensiero come possibile apprensione, ma lo è in modo tale che il pensiero occidentale stesso, sotto forma di metafisica, nasconde il fatto di questo rifiuto, anche se non ne è consapevole¹⁸⁰.

179 M. HEIDEGGER, *Brief über den "Humanismus"* (1947), tr. it. di F. Volpi, *Lettera sull' "umanismo"*, Milano, Adelphi, 1995, p. 71.

180 ID., *Holzwege* (1950), tr. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, p. 294.

L'oblio dell'essere, dunque, non deriva da una mancanza del pensiero, o da una nostra negligenza, giacché affonda le radici nell'essenza dell'essere che tende a sottrarsi in se stesso: alla metafisica, di conseguenza, è negata la verità dell'essere, almeno fino a che essa non raggiunge l'epoca del suo compimento, che coincide con l'epoca della tecnica completamente dispiegata. Va ricordato che, secondo l'impostazione heideggeriana, il pensiero occidentale, già a partire dalla onto-teo-logia cristiana, porta avanti l'opera di dissoluzione dell'unità della totalità della *physis*, per poi arrivare a porre, con Cartesio, l'ego del soggetto come *res cogitans* e opponendolo al mondo oggettivo della *res extensa*, che l'uomo plasma a proprio vantaggio. Per Cartesio, infatti, il soggetto, la *res cogitans*, tramite la rap-presentazione, arriva a dominare la *res extensa*, per servirsene razionalmente. L'uomo diventa, così, la misura dell'ente, nel senso che dà all'ente la misura determinando ciò che può essere considerato come ente. Da ciò risulta evidente che la realtà obiettiva è quella che si mostra tale al soggetto, ragion per cui ciò che la costituisce è la certezza che il soggetto rappresentante ne ha. Da quel momento in poi, l'essere ha la proprietà fondamentale ed esclusiva della presenza, l'essenza della verità è data dalla certezza del rap-presentare, mentre l'ente viene sempre più sottomesso dall'uomo che lo sfrutta metodicamente. Cartesio compie, insomma, il primo decisivo passo in quel processo che porterà, lentamente, al divenire-filosofico del mondo come divenire mondano della filosofia: la fisica, cioè, comincia a trasformarsi in tecnica, e l'uomo, il soggetto umano, che mira al controllo totale dell'ente mediante la *ratio*, è esso stesso posto come oggetto. Secondo la ricostruzione heideggeriana delle tappe salienti della filosofia occidentale moderna¹⁸¹,

181 Per quanto riguarda l'analisi heideggeriana della storia della metafisica si veda, in

il pensiero kantiano, che si inserisce nel solco tracciato da Cartesio, pone l'io trascendentale cercando di fondarlo:

questo io pensante ed agente costituisce le cose come oggetti dell'esperienza, cioè come obietti. Il trascendentale dell'oggettività comprende la soggettività trascendentale ed è insieme da essa fondato. Soggetto trascendentale e oggetto trascendentale sono rimandati l'uno all'altro e si radicano nel medesimo¹⁸².

La critica della ragion pura kantiana, lungi dall'essere intesa come una critica della ragione cartesiana, viene vista come un suo potenziamento, come un'ulteriore intronizzazione del soggetto, sempre più teso alla conquista dell'ente nella sua interezza, al dominio totale e scientifico sulla realtà. Con la metafisica hegeliana del sapere assoluto inteso come volontà dello spirito ha inizio il compimento della metafisica. Hegel, infatti, facendo rivivere nel suo pensiero tutta la tradizione filosofica occidentale, intende la filosofia come la presa di coscienza del divenire universale che conduce allo Spirito Assoluto; Spirito che, alienatosi nella natura, ritorna a sé e si riconosce come ciò che esso effettivamente è. Lo Spirito, che ha la prerogativa di neutralizzare qualsiasi forza di disgregazione, è, pertanto,

la potenza che tiene testa al tempo occupando il luogo del futuro e ricongiungendolo con quello dell'inizio¹⁸³.

Esso, perciò, è Storia, a differenza della natura, che non ha storia,

particolare, M. HEIDEGGER, *Verwindung der Metaphysik*, in *Vorträge und Aufsätze* (1954), tr. it. di G. Vattimo, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e Discorsi*, Milano Mursia, 1991; Id., *Nietzsche* (1961), a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2000, precisamente le sezz. IV, VIII, IX.

182 K.AXELOS, *Einführung in ein künftiges Denken: Über Marx Und Heidegger* (1966), a cura di E. Mazzarella, *Marx e Heidegger*, Napoli, Guida, 1978, p.177.

183 G.LISSA, *Dalla libertà alla responsabilità*, in *Percorsi levinasiani*, Napoli, Guida, 2003, p. 237.

perché in essa l'universalità è solo un interno senza sviluppo effettuale. Vi sono sì individui viventi, ma in loro la vita riesce ad esprimersi soltanto come un universale astratto, come negazione di ogni determinatezza particolare. In altri termini, il senso della vita organica è la morte, l'annientamento di tutto ciò che aspira a darsi un sussistere separato¹⁸⁴.

La vita dello spirito, al contrario, è quella vita che non teme la morte, ma, anzi, la sopporta e si mantiene in essa: sa affrontare il negativo e assimilarlo. La filosofia, in quanto descrizione *fenomenologica* delle vicissitudini dello Spirito, deve acquisire cognizioni di principi e punti di vista generali, presentandosi, così, come scienza e non più come *amore del sapere*. Essa deve essere sapere reale e assoluto dello Spirito Assoluto, perché soltanto lo spirito per Hegel, è reale, cioè Essere. Il pensiero si presenta, pertanto, come il motore del divenire, che, a sua volta, è unità dell'essere e del non-essere, processo di rivelazione dell'assoluto, volontà dello Spirito. Marx proprio questo mette in questione, sostituendo allo spirito e alle idee le forze produttive e il loro movimento reale, sostenendo che la vera realtà non è quella posta dal pensiero, ma è costituita dall'essere sociale inteso come il risultato del processo storico, determinato dalla prassi. Viene, per questa ragione, visto come colui che, con il rovesciamento della metafisica hegeliana del sapere assoluto, ha sottolineato l'importanza della prassi tecnica, tramite cui l'uomo si lancia alla conquista dell'intero pianeta e la filosofia comincia a *mondanizzarsi*. Ma, al tempo stesso, tramite il concetto di alienazione, Marx ha tematizzato la spaesatezza dell'uomo moderno, che non riesce più a dare un senso a se stesso e alle sue azioni. Il pensiero marxiano, insomma, come tutta la metafisica occidentale, non

184 J. HYPPOLITE, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (1946), tr. it di G. A. De Toni, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, Milano, Bompiani, 2005, p. 40.

ha accesso alla verità dell'essere, che continua ad essere velato, negandosi al pensiero. Ma, soltanto con la metafisica nicciana della volontà di potenza si compie l'ultimo passo, se così si può dire, sulla strada che conduce all'oblio totale dell'essere e quindi al nichilismo. Nietzsche, difatti,

sta in una decisione come tutti i pensatori occidentali prima di lui. Egli afferma, con loro, il predominio dell'ente rispetto all'essere, senza sapere ciò che è insito in tale affermazione. Ma al tempo stesso Nietzsche è quel pensatore occidentale che attua in modo incondizionato e definitivo l'affermazione di questo predominio dell'ente e che giunge così a stare nella più dura nettezza della decisione. Lo si vede dal fatto che nel suo unico pensiero, la volontà di potenza, egli pensa già il compimento dell'epoca moderna. [...] Nel pensiero della volontà di potenza Nietzsche pensa già il fondamento metafisico del compimento dell'età moderna. Nel pensiero della volontà di potenza si compie anzitutto il pensiero metafisico stesso. Nietzsche, il pensatore del pensiero della volontà di potenza, è l'*ultimo metafisico* dell'Occidente. L'epoca il cui compimento si dispiega nel suo pensiero, l'età moderna, è un'età finale. Cioè: un'epoca in cui, a un certo punto e in un certo modo, insorge la decisione storica che decide se questa epoca finale è la conclusione della storia occidentale oppure il controcanto (*Gegenspiel*) per un nuovo inizio. Percorrere il corso del pensiero di Nietzsche fino alla volontà di potenza significa: finire sotto gli occhi di questa decisione storica¹⁸⁵.

185 M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (1961), *op. cit.*, pp. 396-398. Va evidenziato, del resto, che Nietzsche, per Heidegger, ha inteso l'essere dell'ente nella sua totalità come volontà di potenza, cioè come posizione di valori. Ma se la volontà di potenza, in quanto radice dell'ente, è, fondamentalmente, posizione di valori, volontà che vuole valori, ciò significa, come Heidegger ha molte volte affermato, che Nietzsche resta un pensatore metafisico, non si distacca, cioè, dal modo di pensare della metafisica occidentale, che vuole l'uomo come "misura di tutte le cose", come colui che tende al dominio assoluto, incontrastato, dell'ente nella sua totalità. padrone di una sovranità planetaria, tramite cui prendere il posto del Dio morto e procedere all'umanizzazione completa della natura. Nietzsche, in quanto pensatore della volontà di potenza, è colui che ci può aiutare a comprendere le caratteristiche dell'epoca della tecnica totalmente dispiegata, di un mondo sempre più preda della furia calcolante dell'uomo, della sua prassi trasformatrice, pronta a creare tutto e, quindi, a polverizzare ogni cosa. Seguendo la traccia di Cartesio, egli vede nel soggetto il *subiectum*, il fondamento inconcusso di ogni cosa: «tutto il vivente è volontà di potenza. [...] Ogni mera conservazione della vita è già declino della vita. La potenza è il comando di avere più

Ma l'epoca della metafisica compiuta, l'*epoca finale* è l'epoca della tecnica, in cui emerge solo la verità dell'ente e l'essere è totalmente obliato, coperto dalla furia produttrice/distruttiva dell'uomo, che si appresta a diventare padrone incontrastato del mondo. Tutto si piega di fronte alla potenza inesauribile della tecnica, che si presenta nella forma del *Gestell*, dell'imposizione:

Gestell, im-posizione, indica la riunione di quel ri-chiedere che richiede, cioè pro-voca, l'uomo a disvelare il reale, nel modo dell'impiego, come fondo¹⁸⁶.

Ma, osserva Heidegger, pur affermando che la tecnica è im-posizione, non si riesce a comprendere a pieno la sua essenza, non si riesce ancora a individuare la direzione verso cui essa procede, a porre il problema di ciò che intimamente la sospinge:

l'essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico. Non possiamo quindi esperire veramente il nostro rapporto con l'essenza della tecnica finché ci limitiamo a rappresentarci la tecnicità e a praticarla, a rassegnarci a esso o a fuggirla. Restiamo sempre prigionieri della tecnica e incatenati a essa, sia che l'accettiamo con entusiasmo, sia che la neghiamo con veemenza. Ma siamo ancora più gravemente in suo potere quando la consideriamo qualcosa di neutrale; infatti questa

potenza» (*Ivi*, p. 754).

¹⁸⁶ *Id.*, *La questione della tecnica*, in *Saggi e Discorsi*, *op. cit.*, p. 15. Attraverso il termine *Gestell* Heidegger «fa riferimento alla potenza che si scaglia attraverso la tecnica e il dominio delle macchine che l'uomo crede di poter controllare senza rendersi conto che ne è controllato. Il *Gestell* è imposizione. È la necessità che spinge l'uomo della potenza alla mobilitazione totale dell'ente attraverso "l'incalzante produrre"; "l'incalzante rappresentare"; "l'incalzante assicurare"; "l'incalzante accertarsi". La totalità dell'ente viene sottomessa a queste esigenze che sono le esigenze dell'uomo della potenza, la cui essenza si raccoglie, come aveva intuito Jünger, nella forma dell'"*arbeiter*". Per quest'uomo tutto ciò che è e appare si presenta sotto la forma del produrre. Il suo umanesimo si esprime per l'appunto in questa forma di materialismo. Ma questo materialismo non ha nulla a che fare con il materialismo volgare e non se ne intende lo spirito se non lo si mette in rapporto con la metafisica della soggettività che domina i tempi moderni» (G. LISSA, *Spiritualmente abita l'uomo sulla terra*, Napoli, Giannini, 2011, p. 43)

rappresentazione, che oggi si tende ad accettare con particolare favore, ci rende completamente ciechi di fronte all'essenza della tecnica¹⁸⁷.

La tecnica, nell'ottica heideggeriana, è accettazione-approfondimento dell'oblio dell'Essere e in quanto tale non può non chiamare in causa direttamente l'uomo in quanto Esser-ci, cioè in quanto articolazione dell'Essere stesso:

la consumazione dell'essente, come tale e nel suo svolgersi, è determinato dall'apparato, inteso in senso metafisico, mediante cui l'uomo si rende signore del mondo elementare. La consumazione comprende l'uso regolato dell'essente che diviene occasione e materia di regolarizzazioni e del loro incremento. Questo uso viene utilizzato a beneficio dell'apparato. Ma nella misura in cui quest'ultimo dà luogo all'incondizionatezza dell'accrescimento e dell'assicurazione di sè, e in verità ha come scopo l'assenza di scopo, quest'usare è un usurare.[...] Questo processo si impadronisce anche dell'uomo, il quale non può più nascondere il carattere che fa di lui la più importante delle materie prime. L'uomo è la più importante delle materie prime perché rimane il soggetto di ogni usura, e ciò nel senso che getta incondizionatamente in questo processo la sua volontà e in tal modo diventa nello stesso tempo l'oggetto dell'abbandono dell'essere¹⁸⁸.

Anthropos, dunque, è *doppiamente* implicato nei processi tecnici: da un lato, infatti, si appresta a diventare signore assoluto dell'ente nella sua totalità, sottomettendo ogni cosa alla sua volontà di potenza, servendosi del reale come riserva di materiali e di energie da sfruttare; dall'altro, nell'agire in questo modo, cioè nel manipolare in infiniti modi l'essente, *dimentica* completamente l'Essere stesso sottomettendosi in tal modo alla tecnica, che si impone a livello planetario. Di fronte a questo evento destinale, che è diretta espressione-emanazione dell'Essere in quanto

187 M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in *op. cit.*, p. 5.

188 Id., *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e Discorsi*, *op. cit.*, pp.60-61.

Destino, l'Esser-ci che ogni uomo è ha una sola possibilità di salvezza:

noi non possiamo fare a meno degli oggetti tecnici: essi esigono persino da noi un loro sempre crescente perfezionamento. Il nostro legame agli oggetti tecnici, però, è così forte che inavvertitamente ci ritroviamo loro schiavi. Ma noi possiamo anche procedere altrimenti. Noi possiamo invero utilizzare gli oggetti tecnici e tuttavia allo stesso tempo tenerci liberi, pur nella loro normale utilizzazione, da essi in modo da distanziarcene ogni momento. Noi possiamo fare uso degli oggetti tecnici così come essi esigono. Ma nello stesso tempo noi possiamo lasciare questi oggetti a sé come qualcosa che non ci impegna o concerne in ciò che abbiamo di più proprio e intimo. Noi possiamo dire 'sì' all'inevitabile impiego degli oggetti tecnici, e possiamo dire allo stesso tempo 'no', nel senso che impediamo loro di pretenderci esclusivamente a essi e così di deformare, confondere e infine devastare il nostro essere. Se però noi in questo modo diciamo contemporaneamente 'sì' e 'no' agli oggetti tecnici, non diviene il nostro rapporto al mondo tecnico ambiguo e incerto? Tutt'al contrario. Il nostro rapporto al mondo tecnico diviene meravigliosamente semplice e sereno. Noi ammettiamo gli oggetti tecnici nel nostro mondo di tutti i giorni e nello stesso tempo ve li teniamo fuori, cioè li lasciamo a se stessi come cose che non sono niente di assoluto, che anzi non possono fare a meno esse stesse di qualcosa di più alto. Potremmo designare con un'antica espressione questo atteggiamento contemporaneamente di sì e di no riguardo al mondo tecnico come la *serena, libera disposizione alle cose (die Gelassenheit zu den Dingen)*¹⁸⁹.

La *Gelassenheit*, come *sì* e *no* alla tecnica, dunque, non costituisce un invito a servirsene senza compromettere la propria interiorità ma anzi salvaguardandola attraverso un atteggiamento ontologicamente ironico nei confronti della realtà. Si tratta, al contrario, secondo Heidegger, dell'unico modo in cui l'uomo può sottrarsi alla furia calcolatrice e devastante della tecnica stessa, delimitandone, in misura notevole, il raggio d'azione e sostenendo un *uso* dell'essente del tutto diverso

189 Id., *Gelassenheit* (1959), tr. it. di A. Fabris, *L'abbandono*, Genova, Il Melangolo, 1986, p. 38.

dall'usura. Ma, nell'ottica heideggeriana, una tecnica che non si prefigga l'annullamento dell'altro da sé è soltanto la *techne* greca,

nell'ambito della quale la produzione non «fonda» ma accompagna alla presenza la cosa¹⁹⁰.

In altre parole, la *techne* greca non si oppone alla *physis*, ma è co-essenziale ad essa, nella misura in cui, nel *portare all'essere* un ente, non compie violenza nei suoi confronti, ma ne asseconda il *naturale* movimento. Ma, per recuperare questa dimensione originaria della tecnica, nell'ottica heideggeriana, occorre negare con forza tutte le conquiste della modernità, che, con la sua scientifica *Weltanschauung*,

è la storia dell'uomo della potenza che si svolge in un processo di approfondimento dell'oblio dell'essere. Essa è la storia di un errare (uno *irren*) che si dispiega come devastazione della terra prodotta dalla tecnica¹⁹¹.

Il carattere sostanzialmente *antimoderno* e *antitecnico* cui mette capo la proposta etico-filosofica di Heidegger è possibile rintracciarlo anche in suoi non banali allievi. Si pensi, da questo punto di vista, ad Hans Jonas, secondo il quale il futuro dell'umanità è gravemente minacciato dai progressi scientifici e bio-tecnologici. L'uomo, nell'ottica jonasiana, da sempre, si serve di strumenti tecnici, ma, soltanto nel corso del ventesimo secolo, diventa chiaro che lo sviluppo scientifico-industriale può diventare una minaccia seria, mortale, per il pianeta Terra. Infatti, nell'antichità – il riferimento, come in Heidegger, è, in particolare, alla Grecia classica – la *physis* non è oggetto di saccheggio sistematico da

190 N. RUSSO, *Filosofia ed ecologia*, op. cit., p. 283.

191 G. LISSA, *Spiritualmente abita l'uomo sulla terra*, op. cit., p. 43.

parte dell'uomo:

l'invulnerabilità del tutto, le cui profondità non vengono turbate dall'invadenza umana, val e a dire la sostanziale immutabilità della natura in quanto ordine cosmico, costituiva in effetti lo sfondo di tutte le imprese dell'uomo mortale, inclusi i suoi interventi in quell'ordine stesso. La sua vita si svolgeva fra il permanente e il mutevole: il permanente era la natura, il mutevole erano le sue opere. La più grande di esse fu la città, cui l'uomo poté conferire un certo grado di durata mediante le leggi, che per essa egli ideò e si accinse a onorare¹⁹².

192 H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung* (1979), tr. it. di P. P. Portinaro, *Il principio responsabilità Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi, 2009, p. 7. L'intangibilità della natura, secondo Jonas, aveva un preciso sfondo etico, articolantesi in una serie più o meno precisa di indicazioni: «1. Ogni rapporto con il mondo extraumano, ossia tutta quanta la sfera della *techne* (abilità manuale), fatta eccezione per la medicina, era neutrale sotto il profilo etico in relazione tanto all'oggetto quanto al soggetto di tale agire: in relazione all'oggetto, poiché l'arte coinvolgeva soltanto in misura irrilevante la natura capace di autoconservazione delle cose, non sollevando quindi alcuna questione riguardante un danno duraturo all'integrità del suo oggetto, l'ordine naturale nel suo insieme; e in relazione al soggetto agente, poiché la *techne* stessa in quanto attività considerava se stessa quale tributo limitato alla necessità e non come progresso autogiustificantesi verso il fine primario dell'umanità, nel cui perseguimento sono impegnati al massimo i suoi sforzi e la sua partecipazione. La vocazione reale dell'uomo risiede altrove. In breve, l'incidenza sugli oggetti non umani non costituiva un ambito di rilevanza etica. 2. Il significato etico faceva parte del rapporto diretto dell'uomo con il suo simile, incluso il rapporto con se stesso: ogni etica tradizionale è *antropocentrica*. 3. Quanto all'agire in questa sfera, l'entità "uomo", e la sua condizione di fondo, fu considerata costante nella sua essenza e non essa stessa oggetto della *techne* che plasma (arte). 4. Il bene o il male di cui si doveva occupare l'agire, si manifestava nell'azione, nella *prassi* stessa oppure nella sua portata immediata e non era oggetto di pianificazione a distanza. Questa prossimità dei fini valeva per il tempo come per lo spazio. Il campo effettivo dell'azione era ristretto, il lasso di tempo per la previsione, la determinazione dei fini e l'imputazione di responsabilità era breve, il controllo sulle circostanze limitato. Il comportamento giusto aveva i suoi criteri diretti e il compimento quasi immediato. Il lungo corso delle conseguenze era rimesso al caso, al destino oppure alla provvidenza. Perciò l'etica aveva a che fare con il qui e l'ora, con le occasioni quali si presentano agli uomini, con le situazioni ricorrenti e tipiche della vita privata e pubblica. L'uomo buono era colui che affrontava con virtù e saggezza tali occasioni, coltivando in se stesso tale capacità e rassegnandosi per il resto all'ignoto» (*Ivi*, pp. 7-8). Questa cosiddetta "etica tradizionale", imperniata attorno alla sacralità della natura, alla concezione dell'uomo come *programma stazionario metafisico* e del mondo come ente eterno, in riferimento al quale qualsiasi pianificazione/previsione è del tutto fuori luogo, cade, inesorabilmente, sotto i colpi del progresso tecno-scientifico, reo, secondo Jonas, di aver allontanato gli dei dalla *physis*.

La teologia ebraico-cristiana pone, in qualche modo, le basi per la de-sacralizzazione della natura, ma lo scenario teoretico cambia in maniera radicale in virtù delle varie *rivoluzioni scientifiche* che costellano la modernità e che, portando alle estreme conseguenze l'equazione baconiana “sapere è potere”, cancellano ogni confine tra *polis* e *physis*, tra mondo umano e mondo naturale:

la città degli uomini, un tempo un'enclave nel mondo non-umano, si estende ora alla totalità della natura terrena e ne usurpa il posto. La differenza tra l'artificiale e il naturale è sparita, il naturale è stato fagocitato dalla sfera dell'artificiale; e nel contempo la totalità degli artefatti, le opere dell'uomo che come mondo operano su e per mezzo di lui, producono un tipo nuovo di «natura», ossia una peculiare necessità dinamica con la quale la libertà umana si trova a essere confrontata in un senso del tutto nuovo. Una volta era possibile dire: *fiat iustitia, pereat mundus*, «sia fatta giustizia e vada in rovina il mondo» – dove «mondo» significava naturalmente l'enclave rinnovabile nel tutto-che-non-va-mai-in-rovina. Quella frase non può essere pronunciata neppure in senso retorico, da quando l'andare in rovina del tutto per effetto di azioni umane, giuste o ingiuste che siano, è diventato una possibilità reale¹⁹³.

Quello che Jonas definisce «agire collettivo-cumulativo-tecnologico»¹⁹⁴ è, insomma, in grado di modificare irreversibilmente il pianeta Terra, dal momento che la tecnica stessa si è trasformata

in un illimitato impulso progressivo della specie, nella sua impresa più significativa, il cui incessante superarsi e avanzare verso mete sempre più elevate si è tentati di ravvisare come vocazione dell'uomo e il cui traguardo di dominio sulle cose e sull'uomo stesso appare come l'adempimento della sua destinazione¹⁹⁵.

193 *Ivi*, pp. 14-15.

194 *Ivi*, p. 32.

195 *Ivi*, p. 13.

Di conseguenza,

il Prometeo irresistibilmente scatenato, al quale la scienza conferisce forze senza precedenti e l'economia imprime un impulso incessante, esige un'etica che mediante autorestrizioni impedisca alla sua potenza di diventare una sventura per l'uomo. [...] La sottomissione della natura finalizzata alla felicità umana ha lanciato con il suo smisurato successo, che coinvolge ora anche la natura stessa dell'uomo, la più grande sfida che sia mai venuta all'essere umano dal suo stesso agire. Tutto qui è nuovo, dissimile dal passato sia nel genere che nelle dimensioni: ciò che oggi l'uomo è in grado di fare e, nell'irresistibile esercizio di tale facoltà, è costretto a continuare a fare, non ha eguali nell'esperienza passata¹⁹⁶.

Dato che tutti gli aspetti dell'esistenza dell'uomo, dalla politica all'economia, dalla cultura alla religione, vengono, rapidamente, sottomessi ad una prassi iper-tecnologica sempre più invasiva, occorre, secondo Jonas, stabilire dei limiti certi, che l'*homo faber* non può né deve oltrepassare. Da questo punto di vista, va ricordato che l'uomo, vertice indiscutibile del mondo vivente, è chiamato, nell'epoca della tecnica completamente dispiegata, ad assumersi la *responsabilità* nei confronti del pianeta che abita da millenni e, specialmente, nei confronti dei suoi simili, anche di quelli che ancora non sono venuti al mondo. Questa responsabilità, che ha come modello imprescindibile le cure filiali, ha una precisa base ontologica, nella misura in cui, secondo Jonas, la natura, cioè l'essente nella sua totalità, uomo compreso, è e non può non continuare ad *essere*: per questa ragione, *anthropos* ha il dovere morale di limitare lo strapotere dell'operare tecno-scientifico, che, per le sue intrinseche peculiarità, può portare alla distruzione della

196 H. JONAS, *Prefazione a Il principio responsabilità Un'etica per la civiltà tecnologica, op. cit.*, p. XXVII.

vita sulla Terra¹⁹⁷. Si può osservare, dunque, che Jonas prosegue, sulle orme del suo maestro Heidegger, l'opera di decostruzione-distruzione della tecnica moderna, opera che porta, sulla scorta di determinati assunti metafisici, alla condanna della civiltà postindustriale, in cui la scienza e le bio-tecnologie svolgono una funzione cruciale e possono condurre l'umanità intera verso mete assolutamente nuove. In quest'ottica, sia l'orientamento heideggeriano che quello jonasiano sono la cifra di un certo atteggiamento, se così lo si può definire, antiscientifico e anti-tecnologico, che caratterizza i decenni successivi al secondo conflitto mondiale. Decenni delicati sul piano geo-politico, tanto che piuttosto spesso si fa avanti l'ipotesi di un terribile terzo conflitto mondiale. Decenni in cui, con una certa frequenza, da più parti vengono disegnati scenari apocalittici, nei quali sembra non vi sia più posto per l'uomo. In un contesto siffatto, caratterizzato dal timore diffuso di una catastrofe nucleare, dalle meravigliose e al tempo stesso inquietanti conquiste spaziali, dall'incredibile dilatarsi delle conoscenze genetiche, che sembrano promettere vita eterna all'uomo, si comincia a parlare, dapprima timidamente, poi con sempre maggiore insistenza, di *bio-etica*. Come è noto, l'oncologo americano Van Rensselaer Potter, conia nel 1970 questo neologismo:

il termine bioetica, vocabolo nuovo nella lingua inglese, fu usato per la prima volta dal sottoscritto in un articolo del 1970, dal titolo *Bioethics: science of Survival*. Si fondava

197 Sempre in termini strettamente metafisici, Jonas parla di una vera e propria *responsabilità ontologica per l'idea dell'uomo* basata su un imperativo etico: che vi sia, ora e in futuro, un'umanità: «così con questo primo imperativo non siamo assolutamente responsabili verso gli uomini futuri, bensì verso l'*idea* dell'uomo, che è tale da esigere la presenza delle sue incarnazioni nel mondo. È, in altri termini, un'*idea ontologica* che, pur non garantendo – come si suppone faccia il concetto di Dio nella dimostrazione ontologica –, l'esistenza del proprio oggetto già con l'essenza (ne è ben lungi), sostiene però che una tale presenza *deve* essere, e cioè deve essere tutelata, facendone quindi un dovere per noi che la possiamo mettere in pericolo» (*Ivi.* p. 54).

sul pensiero che la specie umana non sarebbe sopravvissuta a lungo, se la dominante culturale tecnologica e materialistica avesse continuato lungo il corso già delineatosi nel 1970. Questo pensiero venne da me esteso e portato avanti in un numero di saggi pubblicati da più parti, dopo essere stati presentati nel corso di conferenze. I saggi si prestavano ad essere uniti in modo da formare un libro [...] pubblicato per la prima volta come *Bioethics: Bridge to the Future* nel 1971. Ripeto, l'idea era che non si potesse presumere la sopravvivenza della specie umana a lunga scadenza. Era implicito, sin dal titolo, che la bioetica poteva contribuire alla sopravvivenza dell'uomo¹⁹⁸.

198 V. R. POTTER, *Bioethics: Bridge to the Future* (1971), tr. it. di M. Gensabella Furnari, *Bioetica. Ponte verso il futuro*, Messina, Sicania, 2000. p. 29. Va sottolineato che non tutti gli studiosi sono d'accordo nel considerare l'opera potteriana come l'atto di nascita della disciplina "Bioetica". A buon diritto, difatti, si è messo in evidenza che già nella seconda metà degli anni Quaranta, dopo la scoperta degli orrori perpetrati ai danni degli ebrei da parte dei medici nazisti, si cominciò a porre la questione dei limiti concernenti le sperimentazioni sugli esseri umani. Ovviamente il problema non era (e non poteva essere) la scienza, che in sé stessa è assolutamente neutrale, ma, piuttosto, l'uso che ne veniva fatto nei campi di concentramento e che era del tutto funzionale al folle disegno hitleriano, cioè all'annientamento totale dell'umanità del popolo ebraico. Da questo punto di vista, è importante ricordare quanto viene asserito nel Codice di Norimberga (1946) in relazione ai diritti dei soggetti che partecipano ad una sperimentazione: «1. Il soggetto volontariamente dà il proprio consenso a essere sottoposto a un esperimento. Prima di dare il consenso, la persona deve conoscere: natura, durata e scopo della sperimentazione clinica, il metodo e i mezzi con cui sarà condotta, eventuali effetti sulla salute e sul benessere della persona, eventuali pericoli cui sarà sottoposta. 2. L'esperimento dovrà essere tale da fornire risultati utili al bene della società; la natura dell'esperimento non dovrà essere né casuale, né senza scopo. 3. Ci dovrà essere una pianificazione dell'esperimento sulla base degli esperimenti in fase preclinica in vivo, e sulla base della conoscenza approfondita della malattia. 4. L'esperimento dovrà essere condotto in modo tale da evitare ogni sofferenza o lesione fisica o mentale che non sia necessaria. 5. Non si deve eseguire la sperimentazione se a priori si è a conoscenza che tale sperimentazione possa causare danni o morte. 6. Il grado di rischio da correre non dovrà oltrepassare quello dei vantaggi, determinati dalla rilevanza umanitaria del problema che l'esperimento dovrebbe risolvere. 7. Si dovrà fare una preparazione tale da evitare che il soggetto abbia lesioni, danni o morte. 8. L'esperimento potrà essere condotto solo da persone scientificamente adeguate e qualificate, con il più alto grado di attenzione verso la sperimentazione e l'essere umano. 9. Nel corso dell'esperimento il soggetto umano dovrà avere la libera facoltà di porre fine ad esso se ha raggiunto uno stato fisico o mentale per cui gli sembra impossibile continuarlo. 10. Durante l'esperimento lo scienziato responsabile deve essere pronto a interromperlo in qualunque momento se indotto a credere che la continuazione dell'esperimento comporterebbe probabilmente lesioni, invalidità o morte per il soggetto umano» (*The Nuremberg Code. Trials of war criminals before the Nuremberg Military Tribunals under Control Law*, tr. it. di autore sconosciuto, reperibile all'indirizzo internet: <http://www.portaledibioetica.it/documenti/000309/000309.htm>).

Come si può facilmente evincere da questa testimonianza potteriana, la bioetica viene, in principio, intesa come una vera e propria *science of survival*

fondata sulla scienza della biologia ed allargata oltre i tradizionali limiti per includere gli elementi più essenziali delle scienze sociali ed umanistiche con enfasi sulla filosofia in senso stretto, intesa come amore per la saggezza¹⁹⁹.

Nella prospettiva potteriana si intrecciano, dunque, la funzione sostanzialmente descrittiva delle scienze biologiche e quella normativa propria dell'etica, che deve fungere da deterrente e, perciò, limitare il potere di determinate tecnologie, capaci, se usate in maniera errata, di avere effetti nefasti per la sopravvivenza dell'uomo.

Col passare del tempo, vengono proposte differenti definizioni della disciplina "bioetica"²⁰⁰, ma, a ben guardare, esse altro non sono che variazioni, più o meno evidenti, del punto di vista di Potter. Infatti, se si analizzano le *filosofie* che sono alla base dei differenti orientamenti bioetici, si scopre che questi ultimi si muovono, in buona sostanza tra la critica estrema della civiltà bio-tecnologica e la sua totale, incondizionata accettazione. Da questo punto di vista, accantonando

199 *Ivi*, p. 39.

200 Impossibile e tutto sommato fine a se stesso passare in rassegna le, a dir poco, molteplici concezioni della bioetica affermatesi negli ultimi tre o quattro decenni; vale, tuttavia, la pena ricordare quelle presenti in due differenti edizioni – una del 1978 e un'altra del 1995 – della *Enciclopedia of Bioethics*. Nella prima si legge che «la bioetica è lo studio sistematico del comportamento umano nel campo delle scienze della vita e della salute quando quando questo comportamento è esaminato alla luce di valori e principi morali» (W. T. REICH, *Enciclopedia of Bioethics*, New York, The Free Press, 1978, p. XIX); la seconda, invece, sottolinea che «Bioetica è un termine composto, derivato dalle parole greche *Bios* e *ethikè*. Essa può essere definita come lo studio sistematico delle dimensioni morali – incluse la visione morale, le decisioni, la condotta, le politiche – delle scienze della vita e della cura della salute, usando diverse metodologie etiche in quadro interdisciplinare» (W. T. REICH, *Enciclopedia of Bioethics*, New York, The Free Press, 1995, p. XXI)

quello che ormai sembra essere un canone ermeneutico piuttosto impreciso e che distingue le varie posizioni dei bioeticisti sulla base di un'opzione dicotomica ed ideologicamente polemica "bioetica cattolica vs. bioetica laica"²⁰¹, si può affermare che, in realtà, almeno tre sono le tendenze bioetiche principali, riconducibili ad altrettante interpretazioni dell'Essere:

quella che faceva capo all'idea di diritto naturale; quella che derivava dai vari sviluppi della concezione darwiniana e quella di ispirazione kantiana²⁰².

Per quanto riguarda la prima, il punto di riferimento imprescindibile è l'onto-teologia di Tommaso d'Aquino, che, a cavallo tra Ottocento e Novecento, pensatori di un certo spessore considerano come l'unico rimedio per il nichilismo e il relativismo. Secondo la prospettiva tomista, Dio, ente sommo nel quale essere ed esistenza coincidono, in quanto onnisciente e onnipotente, *ab origine*, ordina ogni cosa in virtù di un piano cosmologico ed etico preciso, ragion per cui l'essente nella sua totalità, dall'universo alla creatura più apparentemente insignificante, deve ricoprire un ruolo preciso:

un unico imponente progetto divino tiene insieme ordine eterno, ordine naturale e ordine storico e dà luogo a un grandioso ordine complessivo nel quale l'uomo può porsi il problema del suo essere nella natura, dei compiti da svolgere e da affrontare in

201 Si sta facendo riferimento alla tesi portata avanti da Giovanni Fornero nel suo testo *Bioetica cattolica e bioetica laica*, in cui lo storico della filosofia italiano offre una panoramica molto ben documentata sul dibattito bioetico internazionale, partendo, però, dal presupposto, impreciso proprio sul piano storico-filosofico, che si possono individuare, tutto sommato, due paradigmi fondamentali: la bioetica cattolica (di ispirazione tomista e personalista) della qualità della vita, monolitica e autoriferita, e la bioetica laica della qualità della vita, caratterizzata da una miriade di sfumature teoriche.

202 G. LISSA, *La bioetica tra autonomia e vulnerabilità*, disponibile all'indirizzo internet www.lions-pomigliano.it/Bioetica/BioeticaeFilosofia.html.

quanto essere titolare di un inviolabile libero arbitrio ma solo se accetta di starvi in una posizione nella quale da sempre egli si riferisce a una sfera di valori già dati come concentricamente connessi all'ordine sovrastante. Quei valori egli può conoscerli sceglierli e praticarli, così come può anche disconoscerli negarli e calpestarli. Non può né porli né istituirli. L'ordine che essi configurano è già dato ed esso è un ordine naturale che, in quanto specifica articolazione dell'ordine dell'essere, è sacro, intangibile e irrecusabile. Inserito in quest'ordine l'uomo vive e agisce dando corso alla sua storia, sforzandosi, tra obbedienze e disobbedienze, e conformemente alla grande legge cosmica che lo domina, di realizzare quello che è il suo unico scopo il ritorno dell'essere spirituale a Dio, allo spirito assoluto²⁰³.

L'uomo, insomma, nell'ottica giusnaturalistica di Tommaso d'Aquino, deve conformarsi al piano divino, agire in sintonia con esso, non peccando mai di *hybris* contro il Creatore²⁰⁴ e prendendosi cura dell'umano in generale. In quest'ottica, va sottolineato che, contestualmente al *rinascimento tomista* promosso dalla Chiesa nella seconda metà del diciannovesimo secolo, vengono pubblicate da Charles Darwin ricerche rivoluzionarie nel campo della biologia. Ricerche a partire dalle quali è cambiato, *ab imis fundamentis*, il modo di rapportarsi alla storia della natura e dell'uomo. Dai testi darwiniani, difatti, emerge che la natura non è orientata verso nessun fine

203 *Ibidem*.

204 Basti ricordare, al riguardo, che i principali sostenitori di questo paradigma bioetico richiamantesi al diritto naturale nella sua versione tomista, ritengono (ma, a dire il vero, non sono i soli) inaccettabili le ultime conquiste biotecnologiche, dall'ingegneria genetica alle nanotecnologie, dalla robotica alla bio-informatica, perché sono convinti che l'uomo possa prendere il posto di Dio, arrivando a gestire, *in toto*, l'evoluzione. Da questo punto di vista, oppongono un netto rifiuto non solo all'aborto, alla fecondazione assistita (viene ammessa, solo a determinate condizioni, quella omologa), arrivando persino ad esprimere riserve sulla diagnosi prenatale, ma esprimono dissenso, teoretico ed etico, anche nei confronti di tutte quelle sperimentazioni basate sulle cellule staminali, interventi sulla linea germinale, ecc. Insomma, essi considerano *l'indisponibilità della vita umana* un vero e proprio comandamento, inviolabile sempre e comunque, nella misura in cui solo Dio è, in ogni circostanza, il creatore e il giudice supremo, solo Dio può cambiare il corso delle cose.

aprioristicamente stabilito e non ruota affatto intorno all'uomo, che, dal suo canto, si presenta come il risultato di forze cieche e assolutamente imprevedibili. Anzi, si può dire che la *physis*, lungi dall'essere benevola nei confronti di *anthropos*, incombe su di lui come un vero e proprio incubo. Già dal momento in cui viene al mondo, quella particolare scimmia che è *anthropos*, si muove in un contesto segnato profondamente dalla penuria, dalla cronica mancanza di risorse, tanto che, se vuole continuare a vivere, ad essere, deve, di continuo, impegnarsi, deve lottare. Questo aspetto assolutamente centrale, dell'esistenza di *anthropos*, ha un impatto notevole sulla filosofia politica di fine Ottocento, nella misura in cui le principali asserzioni dello scienziato inglese, snaturate del tutto, cioè *ideologizzate*, vengono poste alla base di teorie tendenti ad esaltare la libertà dell'uomo. In altri termini: l'uomo, per sopravvivere, deve sforzarsi, dal momento che il suo futuro si presenta come

un autentico nulla, un vuoto immenso che egli deve continuamente riempire. Certo esso gli si apre anche davanti come l'orizzonte delle sue possibilità. Quelle possibilità però egli deve tradurle in pratica e per farlo deve proiettarsi davanti a sé, tendendosi in uno sforzo incessante. Riuscendo, dunque, in questo modo a trasfigurare la passività, cui è consegnato per il fatto stesso di esistere, in espansione? Come evitare di cedere all'impulso che spinge verso questa interpretazione? È fin troppo facile identificare questo suo modo d'essere come "conatus essendi", e, cioè, non solo come sforzo, ma anche come capacità d'essere, di mantenersi nell'essere ed espandersi. Fin troppo facile è idoleggiare questo suo essere come libertà e questa sua libertà come volontà di potenza. Non era ovviamente questa la direzione che aveva seguito Darwin, il quale aveva anche protestato vivacemente con tutti coloro che, richiamandosi alle sue teorie, avevano costruito una ideologia che, interpretando la natura come un campo di forze in conflitto tra loro, erano giunti alla conclusione che la vita stessa è guerra e che

coloro i quali prevalgono nella guerra di tutti contro tutti non solo sono i più adatti a sopravvivere, ma sono i più forti e quindi i migliori. Egli aveva compreso che questo avrebbe portato a sviluppi tanto significativi quanto sinistri, e s'era tenuto lontano da essi²⁰⁵.

Dalle neutrali – in quanto scientifiche – osservazioni darwiniane, dunque, prende le mosse un (anti-)umanesimo della volontà di potenza, che ha prodotto le tragedie di Auschwitz, Nagasaki e Kolyma. Purtuttavia, va evidenziato che questo è uno soltanto dei possibili sviluppi filosofici seguiti alla pubblicazione de *L'origine della specie*. Di fronte all'evidenza che l'uomo si muove in un contesto nel quale, per continuare ad essere, è costretto, se così si può dire, a fronteggiare l'altro uomo, non è detto che si debba giungere necessariamente ad uno scontro; si può, al contrario, tentare una contrattazione, in virtù della quale raggiungere un accordo che vada bene alle varie parti in gioco. Questa logica dell'utile, che, lo si voglia o no, è alla base delle principali teorie liberali contemporanee²⁰⁶, non può, però, costituire un criterio etico solido, in grado di sciogliere i dubbi legati agli incredibili avanzamenti delle biotecnologie. Dubbi che rimangono irrisolti anche se si parte da una prospettiva del tutto opposta, cioè basandosi sull'antiutilitaristica morale kantiana, secondo la quale occorre agire in

205 *Ibidem*.

206 I liberalissimi contemporanei, difatti, «partendo dall'assunto che non v'è verità, né nella natura delle cose, né nella natura dell'uomo, anche perché probabilmente non v'è una natura dell'uomo come non v'è una natura delle cose, dal momento che tutto è coinvolto in un processo di sviluppo che non è retto e orientato da una logica precisa, considerato che in esso intervengono l'indeterminazione, il disordine e il caso come fattori di un'organizzazione o un'auto-organizzazione sempre più complessa, si affidano al buonsenso dell'uomo e alle sue tendenze a voler vivere sicuro e tranquillo per mettere in campo delle tecniche capaci di creare un equilibrio, suscettibile di assicurare la felicità consentita al maggior numero possibile di individui e tutto questo fanno coincidere con la sola morale che l'uomo possa costruire» (*Ibidem*).

maniera tale da trattare l'umanità sempre come fine e mai come mezzo. Difatti, va ricordato che il soggetto trascendentale descritto dal filosofo tedesco si identifica con la ragione, con la quale l'uomo prende le distanze dall'essere che gli si fa innanzi in quanto presenza

e dimostra non solo di non dipendere da esso ma di esserne in qualche modo la misura. [...] Nella ragione e con la ragione l'uomo si identifica, in quanto appercezione trascendentale, come invulnerabilità, e si installa in un io penso che appare già proiettato a convertirsi in un io voglio. Certo questo io voglio, non può volere qualsiasi cosa. Poiché nel suo agire continua ad agire l'agire della ragione esso non può volere che l'universale. E' qui che risiede la sua dignità, la quale coincide con la dignità dell'uomo dell'umanesimo, le cui fortune Kant rilancia attribuendogli, con la ragione suscettibile di trasfigurarsi in volontà, un nuovo fondamento²⁰⁷.

L'uomo descritto da Kant, insomma, in quanto soggetto conoscente, è ragione, cioè un insieme di funzioni, tramite le quali procede alla *costruzione* del mondo. Ma, nel momento in cui viene a contatto con la realtà, vi è sempre il rischio che la sua ragione, per sentirsi completamente soddisfatta, appagata, tenda ad assorbire gli enti che le si fanno incontro, a fagocitarli, a non riconoscerne l'intrinseca diversità. Anche in Kant, quindi, la coscienza può presentarsi come riduzione dell'Altro al Medesimo, può implicare esposizione all'afferramento, alla presa, all'appropriazione:

coscienza come lo scenario stesso dello sforzo dell'esse in vista di questo stesso esse, esercizio quasi tautologico del conatus al quale si riconduce il significato formale

207 *Ibidem*.

di questo verbo privilegiato che, alla leggera, si definisce ausiliario²⁰⁸.

Passando dalla sfera gnoseologica a quella morale, i problemi relativi alla costituzione e all'attività del soggetto trascendentale si fanno ancora più pressanti. Difatti, le funzioni della ragione conoscente ispirano anche la ragione pratica, che, chiamata costantemente a decidere in circostanze concrete, si rende conto di quanto sia arduo il passaggio dal piano a-temporale proprio dei principi razionali a quello assolutamente temporale nell'ambito del quale l'uomo deve agire. Del resto, come il soggetto rischia di annullare l'alterità dell'oggetto da indagare, così può non riconoscere la diversità e irriducibilità dell'altro uomo nel momento in cui vi si deve relazionare. Ma, al di là della presunta vulnerabilità dell'etica kantiana, interessa, maggiormente, ai fini del discorso che si sta tentando di costruire, il fatto che anche l'ontologia di Kant, al pari del giusnaturalismo di Tommaso d'Aquino e la metafisica della volontà di potenza scaturiente da una certa interpretazione delle ricerche scientifiche darwiniane, resta all'interno di una cornice filosofica, *stricto sensu*, metafisica. In tutti e tre i casi, difatti, emergono, in maniera al quanto chiara, aspetti, che è bene sottolineare, se si vuole comprendere in che modo sia venuto sviluppandosi il dibattito bioetico e di come esso abbia influenzato e influenzi a tutt'oggi il pensiero *posthuman*. Sia che si intenda l'essere come *logos* eterno cioè come legge razionale ordinante l'intero cosmo sia che lo si interpreti come *polemos* – conflitto – o come insieme di enti da ordinare grazie all'lo trascendentale, non si esce dalla Metafisica quale *resultato* dello sforzo persistentivo dell'uomo occidentale, che, per legittimare la propria esistenza e costruirsi un

208 E. LEVINAS, *La coscienza non-intenzionale* in *Saggi sul pensare-all'Altro*, Milano, Jaca Book, 2002, p. 162.

futuro, nel corso di più di due millenni, ha fatto riferimento ad un Altro trascendente, dall'Innato alla Croce, dall'Idea al Proletariato, dalla Sostanza al *Sein*. Non si esce, in altre parole, dalla storia dell'Essere, tanto gloriosa quanto tragica, visto che il pensiero dell'Essere, nelle sue più diverse declinazioni, quando si è confrontato e contaminato con questioni storico-politiche, ha prodotto catastrofi inenarrabili. Ma, se è vero, come è vero, che la bioetica eredita la struttura metafisica del pensiero occidentale, essa allora non riesce a pensare adeguatamente gli effetti che le nuove biotecnologie possono avere su *anthropos* e sul modo in cui quest'ultimo si percepisce e si descrive. In altri termini: anche la bioetica, al pari di tutta la tradizione filosofica, è destinata ad affondare, volente o nolente, nelle sabbie mobili dell'eternamente ritornante diritto naturale, che propone, da sempre, una concezione fissista dell'uomo, quella stessa concezione messa radicalmente in questione dalle tecnoscienze. In effetti, un certo qual essenzialismo lo si può facilmente riscontrare non soltanto nell'lo trascendentale kantiano, chiuso nell'eterno presente di una coscienza che, quand'anche si rivolga all'esterno, è sempre pronta a ricondurre a sé, appropriandosene, tutti gli enti nei quali si imbatte; ma anche nell'uomo descritto da Tommaso d'Aquino, che è fatto a immagine e somiglianza di Dio, nella misura in cui è specchio riflettente l'immagine eterna dell'Ente Supremo. E neppure il soggetto che intende porsi come volontà di potenza, si tiene alla larga dal diritto naturale, nella misura in cui, intendendo l'Essere *polemicamente*, cioè come conflitto perenne, interpretandosi, allo stesso tempo, come frammento di questo stesso Essere, si presenta, sempre e comunque, con lo stesso *abito ontologico*: cambiano solo le circostanze storiche che fanno da sfondo alla sua azione.

3.2 NUOVE ALBE, NUOVI TRAMONTI

I vari orientamenti bioetici, insomma, ricalcano, in maniera quasi pedissequa, la struttura del pensiero metafisico, tanto che sia i cosiddetti “bioconservatori” sia quelli che parteggiano per una trasformazione radicale dell'uomo attraverso la scienza e la tecnica, in realtà sono legati a filo doppio dalla comune adesione allo stesso paradigma ontologico. Il pensiero *posthuman*, dal suo canto, lungi dal gettare le condizioni per un superamento effettivo della “cosa” bioetica e delle sue intime contraddizioni, non fa altro che perpetuarne il vizio metafisico di fondo, procedendo allo stressamento di categorie filosofiche classiche, attraverso cui *anthropos*, nel tempo, ha dato voce al suo bisogno persistentivo. Non a caso, i differenti postumanesimi, in particolar modo nel mondo anglosassone, si accompagnano alle tendenze più liberali in ambito bioetico, cioè a quelle tendenze, che si battono per la salvaguardia dell'autodeterminazione individuale e si schierano a favore della trasformazione biotecnologica della specie *Homo sapiens*. In altre parole: i *nuovi* neo-umanesimi, che fanno leva, talvolta retoricamente, sulla necessità dell'ibridazione uomo-animale-macchina, sull'inevitabilità dell'enhancement e dell'updating di quella scimmia modificata che è *anthropos*, sull'esaltazione dell'ingegneria genetica e dei tessuti, della robotica e della bio-infomatica, in realtà, aggiungono l'ennesima nota a piè di pagina al già stagnante dibattito bioetico, senza promuovere un effettivo avanzamento, per così dire, sul piano culturale. Infatti, si ha l'impressione che la produzione intellettuale, in ambito bioetico e postumanista, anche quando non segua effimere mode editoriali, resti vittima di sterili contrapposizioni ideologiche, che non colgono quale sia l'effettiva posta in gioco del discorso sul futuro

biotecnologico dell'uomo prossimo venturo, cioè la definitiva liquidazione di ogni fissismo ontologico. Ma, se è vero, come è vero, che molti pensatori ancora faticano a lasciarsi alle spalle *Metaphysikè* quale esperienza definitivamente conclusa, ciò non implica che *philosophia* sia morta e sepolta, come vorrebbe un grande scienziato come Stephen Hawking. Quest'ultimo, in effetti, osserva che

ciascuno di noi non esiste che per un breve intervallo di tempo, e in tale intervallo esplora soltanto una piccola parte dell'intero universo. Ci facciamo domande, cerchiamo delle risposte. Vivendo in un mondo sconfinato che può essere ora amichevole ora crudele, e volgendo lo sguardo ai cieli immensi che ci sovrastano, gli uomini si sono sempre posti una moltitudine di interrogativi. Come possiamo comprendere il mondo in cui ci troviamo? Come si comporta l'universo? Qual è la natura della realtà? Che origine ha tutto ciò? L'universo ha avuto bisogno di un creatore? La maggior parte di noi non dedica troppo tempo a preoccuparsi di simili questioni, ma quasi tutti di tanto in tanto ci pensiamo. Per secoli questi interrogativi sono stati di pertinenza della filosofia, ma la filosofia è morta, non avendo tenuto il passo degli sviluppi più recenti della scienza [...]. Così sono stati gli scienziati a raccogliere la fiaccola nella nostra ricerca della conoscenza²⁰⁹.

In quest'ottica, la filosofia è destinata a tramontare, anzi, è già tramontata, dal momento che le classiche domande, che l'uomo da sempre si pone (Chi sono? Da dove vengo? E dove vado?), possono trovare una risposta certa soltanto grazie ai progressi delle scienze, fisica e biologia innanzitutto. Ma, in realtà, quella particolare attività umana che è *philosophia* non scompare, a vantaggio delle scienze,

209 S. HAWKING-L. MLODINOW, *The Grand Design* (2010), tr. it. di T. Canillo, *Il grande disegno. Perché non serve Dio per spiegare l'universo*, Milano, Mondadori, 2011, p. 5.

neppure nell'epoca delle biotecnologie e della tecnica post-industriale mondializzata. Proprio sul rapporto tra scienza e filosofia, il pensatore francese Merleau-Ponty, in una pagina molto acuta, osserva che

non si deve chiedere alla scienza una concezione nuova della Natura, bell'e pronta, ma in essa troviamo di che eliminare false concezioni della Natura. D'altro canto, i concetti di «Natura» che abbiamo ricevuto danno al nostro pensiero, se non degli orientamenti, almeno dei termini di riferimento. Non è possibile parlare della Natura senza parlare della cibernetica. Forse è solo un ultrafinalismo senza meccanicismo; ma non possiamo pensare la Natura senza renderci conto che la nostra idea della Natura è piena di artifici. Per lo scienziato ciò è insieme eccitante ed esasperante: egli cerca degli «appigli» con i quali afferrare il fenomeno, ma non si sforza di capirlo. Così, per esempio in embriologia, gli scienziati intravedono una filosofia della vita, ma dimenticano quanto hanno scoperto. Driesch, separando alcune cellule dell'embrione, è stato in grado di rigenerare un nuovo embrione simile al primo. Ha tentato poi la controprova: accostando due idre l'una all'altra, ha ottenuto una nuova idra, dapprima con dodici tentacoli invece di sei: poi, a poco a poco, si è realizzata la riduzione dei dodici tentacoli a sei, come se il tipo della specie esigesse questa riduzione. Etienne Wolff ha potuto dimostrare come la mostruosità derivasse da un funzionamento non opportuno di questa riduzione e di questa fusione degli elementi pari. Due abbozzi di occhio si riducono ad uno solo quando si distrugge un centro corticale della visione. In questo caso la situazione globale opera una regolazione. Tutto accade come se, quando si produce una divisione, ciò che resta si rassegnasse a tenere conto della situazione, a fare di uno due o di due uno, come se il tutto fosse immanente alle parti. Ma lo scienziato si occupa poco di fare la «filosofia dell'organismo». Subito dopo aver scoperto il fenomeno, egli ne ricerca le condizioni. Perché avvenga la rigenerazione, occorre che gli organizzatori si trovino nei due pezzi e che questo organizzatore impartisca ordini alle parti mediante secrezione, l'organizzina. Ma essa può solo avere un ruolo scatenante. Allora, che l'organismo agisca, e come agisca, non si capisce più di quanto le localizzazioni delle immagini nella corteccia ci facciano capire la percezione. Ma lo scienziato, dal momento che ha i suoi fattori scatenanti, non si pone più il problema, dimentica di dover spiegare l'azione delle sue parti, e ciò perché ha

realizzato il tutto e può agire su di esso. La preoccupazione del filosofo è di vedere; quella dello scienziato di trovare degli appigli. Il suo pensiero non è guidato dalla preoccupazione di vedere, ma di intervenire. Vuole sfuggire alla paralisi del vedere filosofico. Così, spesso lavora come un cieco, per analogia. Una soluzione gli è riuscita? Egli la prova su qualcos'altro, poiché gli è riuscita. Lo scienziato ha la superstizione dei mezzi che riescono. Ma in questo tentativo per assicurarsi un appiglio, lo scienziato svela più di quanto veda in realtà. Il filosofo deve vedere dietro le spalle del fisico ciò che lo stesso fisico non vede²¹⁰.

Il filosofo, quindi, secondo Merleau-Ponty, deve essere tale da penetrare nei fenomeni per portarne alla luce ciò che la scienza in quanto tale non coglie o non considera problematico. Nel fare ciò, non deve, ovviamente, avere la presunzione di cogliere l'inseità delle cose – pena il ricadere nelle sabbie mobili di *Metaphysikà* – ma può solo rispondere in maniera parziale, incompleta, a domande inesauribili. In questo senso,

il filosofo non è uno scienziato, nemmeno dell'anima, non è il profeta o l'operatore di nessun dio. [...] È colui al quale è toccato in sorte il non far cadere le domande nell'oblio, fosse pure l'oblio più agghiacciante e spaventoso, quello della verità raggiunta. Il filosofo scongiura l'oblio fabbricando concetti, foss'anche fabbricando di "seconda mano" senza brevetto, ovvero apprendendo il proprio tempo col pensiero, sebbene – ma oramai la maggiore età la si è raggiunta tanto da poterne decretare la definitiva morte – non nel senso "logico-razionale" di fattura hegeliana. Dunque, concetti e categorie quale propellente dell'apertura che nel mistero della non-risposta ultima abitiamo. Qui, certamente, nella filosofia, con la filosofia non quale ricettario per un dolce e buon quotidiano, bensì sforzo e dolore di un ambire senza appagamento,

210 M. MERLEAU-PONTY, *La Nature : Notes de Cours du Collège de France* (1995), a cura di M. Carbone, *La natura. Lezioni al Collège de France (1956-1960)*, Milano, Raffaello Cortina, 1996, pp. 125-126.

un'altra coordinata fondamentale della condizione umana stessa. Appunto in quest'ottica la filosofia non cura niente, neanche il tempo, non salva nessuno, al più – quando sa essere genuinamente se stessa – è tanto diagnosi, ormai definitiva, classificatorio-storicizzante (nell'ottica però di un'autentica saldatura tra teoresi e storia delle idee), quanto teoresi che prova a prefigurare fondali e vedute alternativi quali veri e propri “protocolli di minoranza” dacché di necessità in-attuali (cioè “contro” il contesto “per” un tempo a venire), perché ferocemente attraversata da un corpo a corpo con il da pensare quale ancoramento ad una indecifrabile datità, insopprimibile o riassorbibile in modelli e calchi che liquefino il tempo²¹¹.

Lasciando ai pensatori metafisici – e agli scienziati che intendono seguirli – la costruzione di edifici teoretici miranti a verità assolute ed eterne, il filosofo, se davvero intende raccogliere il guanto di sfida lanciato dalle bio-tecnologie, ristrutturando, del tutto, la bioetica – disciplina che, ormai bloccata da discussioni meramente ideologiche, ha bisogno di contaminarsi sempre di più con le scienze – si vede costretto ad ingaggiare un duello in-finito con una realtà vorticosamente cangiante. Una realtà nella quale l'uomo deve, di volta in volta, crearsi dei punti di riferimento, non solo per riempire quel *vuoto esistenziale* che lo costituisce intimamente e lo accompagna quasi in ogni istante, ma anche e soprattutto per non trovarsi ontologicamente spaesato di fronte all'incredibile trasformazione tecno-scientifica cui si sta sottoponendo. Allorché, difatti, *anthropos* si avvicina sempre più al momento epocale di un'auto-trasfigurazione radicale, corre il rischio, rimanendo abbarbicato a vecchi sistemi di pensiero *umanisticamente* consolatori e/o tecnofobi, di ritrovarsi solo e disperato come Gregor Samsa, il protagonista de *La Metamorfosi* di Franz Kafka, che, svegliatosi al mattino dopo sogni angosciosi, si ritrova del tutto mutato:

211 G. GIANNINI, *Condizione umana*, Genova, Il Melangolo, 2009, pp. 19-20.

giaceva sulla schiena dura come una corazza e sollevando un poco il capo poteva vedere la sua pancia convessa, color marrone, suddivisa in grosse scaglie ricurve; sulla cima la coperta, pronta a scivolar via, si reggeva appena. Le sue numerose zampe, pietosamente esili se paragonate alle sue dimensioni, gli tremolavano disperate davanti agli occhi. “Che cosa mi è successo”, pensò. Non era un sogno. La sua stanza, una vera stanza – sia pure piccola – per esseri umani, era tranquillamente racchiusa tra le quattro pareti familiari. Sopra al tavolo, sul quale era sparso un campionario di stoffe – Samsa era un commesso viaggiatore – era appesa la figura che aveva recentemente ritagliato da un giornale illustrato e sistemato in una bella cornice dorata. Rappresentava una signora seduta tutta impettita con un cappellino e un boa di pelliccia, che ostentava a chi la guardasse un ampio manicotto nel quale scomparivano i suoi avambracci. Lo sguardo di Gregor si rivolse poi alla finestra e il cattivo tempo – si udiva la pioggia picchiare sulle pareti metalliche della finestra – lo rattristò completamente. “Che accadrebbe se continuassi a dormire un altro po' dimenticando queste sciocchezze?”, pensò, ma non era proprio fattibile perché era abituato a dormire sul fianco destro e nelle condizioni in cui si trovava non poteva assumere quella posizione. Per quanto si sforzasse di buttarsi verso destra ripiombava sempre nella posizione supina. Ci provò un centinaio di volte, chiuse gli occhi per non vedere le zampe annaspanti, e rinunciò solo quando cominciò a sentire sul fianco un dolorino sordo, mai provato prima d'allora²¹².

L'uomo a-venire potrebbe essere nella stessa condizione di stupore ed inquietudine di Gregor Samsa, cioè ritrovarsi in un ambiente più o meno familiare ma totalmente incapace di riconoscersi e di farsi riconoscere dagli altri. Ma, per non soccombere allo stesso destino della creatura kafkiana, dovrebbe, finalmente, accettare che può continuare ad essere soltanto cambiando, anche perché, storicamente, *anthropos è sempre stato il frutto di continui cambiamenti*. In tal senso, quindi,

212 F. KAFKA, *Die Verwandlung* (1918), tr. it. di autore anonimo, *La metamorfosi*, in *Tutti i romanzi, i racconti, pensieri e aforismi*, Roma, Newton Compton, Ed. Ebook 2012, pp. 6091-6097.

L'uomo è un cavo teso tra la bestia e l'oltre uomo, – un cavo al di sopra di un abisso.
Un passaggio pericoloso, un pericoloso essere in cammino, un pericoloso guardarsi indietro e un pericoloso rabbrivire e fermarsi.
La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo: nell'uomo si può amare che egli sia una transizione e un tramonto.²¹³

213 F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885), tr. it di M. Montinari, Milano, Adelphi, 1993, p. 8.

BIBLIOGRAFIA

ARISTOTELE, *De anima*, tr. it. di G. Movia, Milano, Bompiani, 2010.

Id., *Politica*, tr. it. R. Laurenti, Bari, Laterza, 2011.

AA. VV., *Disability Studies: Enabling the Humanities*, edited by S. L. Snyder, B. J. Brueggemann, R. Garland-Thomson, New York, Modern Language Association, 2002.

AA. VV., *The Cyborg handbook*, London, Routledge, 1995.

K.AXELOS, *Einführung in ein künftiges Denken: Über Marx Und Heidegger* (1966), a cura di E. Mazzarella, *Marx e Heidegger*, Napoli, Guida, 1978.

K. BARTH, *Der Römerbrief* (1954), tr. it. di G. Miegge, *L'Epistola ai Romani*, Milano, Feltrinelli, 2009.

E. BERTI, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Bari, Laterza, 2012.

L. BERZANO, *New Age*, Bologna, Il Mulino, 2010 edizione digitale-Ebook.

N. BOSTROM, *A History of transhumanist thought*, in "Journal of Evolution and Tech-nology", Vol. 14 Issue 1, April 2005.

R. BRAIDOTTI, *The Posthuman* (2013), tr. it. di A. Balzano, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Roma, Derive Approdi, 2014.

A. BUCHANAN-D. BROCK-N. DANIELS-D. WIKLER, *From Chance to Choice: Genetics and Justice*, New York, Cambridge University Press, 2001.

A. BUCHANAN, *Better than Human. The Promise and the Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

A. CARONIA, *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Milano, Shake, 2001; Id., *Il corpo virtuale: dal corpo robotizzato al corpo disseminato nelle reti*, Padova, Muzzio, 1997.

Id., *Cyberpunk: istruzioni per l'uso*, Viterbo, Stampe Alternative, 1995.

Id., *Virtuale*, Milano, Mimesis, 2010.

P. CARRAVETTA, *Del postmoderno*, Milano, Bompiani, 2010 prima edizione digitale-Ebook.

G. CASERTANO, *Sofista*, Napoli, Guida, 2004.

E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), tr. it di E. Pocar, *La filosofia dell'Illuminismo*, Firenze, Sansoni, 2004.

M. E. CLYNES-N. KLINE, *Drugs, Space e Cybernetics. Evolution to Cyborgs*, in *Psychophysiological Aspects of Space Flight*, edited by Bernard E. Flaherty, New York, Columbia University Press, 1961.

C. COENEN, *Cosa verrà dopo l'uomo. Osservazioni sulla storia del postumano*, titolo originale non indicato, tr. it. di D. Ciolino, in *La sfida postumanista. Colloqui sul significato della tecnica*, Bologna, Il Mulino, 2012.

G. COLLI, *Filosofi sovrumani*, Milano, Adelphi, 2010.

C. DARWIN, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1859), *L'origine delle specie per la selezione naturale o la selezione delle razze privilegiate nella lotta per la vita*, trad. it. di C. Balducci, in *L'evoluzione*, Roma, Newton Compton, 1994.

P. DE BENEDETTI, M. BIANCHI, *Sento, rido, soffro e ti guardo. Animali, gli altri abitanti della Terra*, Milano, MC Editrice, 2009.

A. DEL GIUDICE, *Hans Jonas: la bioetica come problema di storia della filosofia*, Napoli, Giannini, 2007.

EPICURO, *Opere*, a cura di M. Isnardi Parente, Torino, Utet, 1983.

M. FOUCAULT, *Le mots e les choses* (1966), trad.it. E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 1967.

G. GIANNANTONI, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Bari, Laterza, 1969.

G. GIANNINI, *Condizione umana*, Genova, il melangolo, 2009.

Id., *Dall'esausto all'avidio*, in *Umanesimo e/o neo-umanesimo*, a cura di Giuseppe Lissa, Napoli, Giannini Editore, 2013.

Id., *L'antropo-lògo che ancora sono*, in *Artefatti. Dal postumano all'umanologia*, a cura di M. T. Catena, Milano, Mimesis, 2012.

E. GILSON, *La philosophie au moyen âge* (1922), *La filosofia nel Medioevo. Dalle origine patristiche alla fine del XIV secolo*, tr. it di M. A. DEL TORRE, Milano, Bur, 2014.

S. J. GOULD, *Eight Little Piggies. Reflexions on Natural History* (1993), tr .it L. Sosio, *Otto piccoli porcellini. Riflessioni di storia naturale*, Milano, Il Saggiatore, 2003.

Id., *Wonderful Life. The Burgess Shale and the Nature of History* (1989), tr. it. di L. Sosio, *La vita meravigliosa. I fossili di Burgess e la natura della storia*, Milano, Feltrinelli, 2008.

T. GRANDIN, *Thinking in Pictures* (1995), tr. it. di C. Calovi, *Pensare in immagini. E altre testimonianze della mia vita di autistica*, Trento, Centro Studi Erickson, 2006.

K. HAYLES, *How we became posthuman. Virtual bodies in cybernetics, literature and informatics*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1999

D. HARAWAY, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, a cura di L. Borghi, Milano, Feltrinelli 1995.

I. HASSAN, *Performance in Postmodern Culture*, edited by Michel Bernamou and Charles Caramello, Madison, Wisconsin, Coda Press, 1977.

ID., *Prometheus as performer: toward a posthumanist culture? A University masque in five scenes*, in "The Georgia Review", 31, no.4, Winter, 1978.

ID., *The Dismemberment of Orpheus. Toward a Postmodern Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1971

ID., *The Right Prometeian Fire, Imagination, Science, and Cultural Change*, Champaign, University of Illinois Press, 1980

S. HAWKING-L. MLODINOW, *The Grand Design* (2010), tr. it. di T. Canillo, *Il grande disegno. Perché non serve Dio per spiegare l'universo*, Milano, Mondadori, 2011.

M. HEIDEGGER, *Brief über den "Humanismus"* (1947), tr. it. di F. Volpi, *Lettera sull' "umanismo"*, in *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1994

ID., *Concetti fondamentali della metafisica – Mondo – finitezza – solitudine*, a cura di C. Angelino, tr. it. di P. Coriando, Genova, il melangolo, 1999.

ID., *Gelassenheit* (1959), tr. it. di A. Fabris, *L'abbandono*, Genova, Il Melangolo, 1986.

ID., *Holzwege* (1950), tr. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1997.

ID., *Nietzsche* (1961), a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2000.

ID., *Verwindung der Metaphysik*, in *Vorträge und Aufsätze* (1954), tr. it. di G. Vattimo, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e Discorsi*, Milano Mursia, 1991.

J. HYPOLITE, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (1946), tr. it di G. A. De Toni, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, Milano, Bompiani, 2005.

H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung* (1979), tr. it. di P. P. Portinaro, *Il principio responsabilità Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi, 2009.

F. KAFKA, *Ein Bericht für eine Akademie* (1917), trad. it. di A. Rho, *Una relazione Accademica*, in *Il messaggio dell'Imperatore*, Milano, Adelphi, 2003.

R. KURZWEIL, *The Singularity Is Near* (2005), tr. it. di V. B. Sala, *La Singolarità è vicina*, Milano, Apogeo, 2008.

E. LEVINAS, *La coscienza non-intenzionale* in *Saggi sul pensare-all'Altro*, Milano, Jaca Book, 2002.

G LISSA, *Dalla maestria alla filia*, in *Anti-ontologismo e fondazione etica in Pietro Piovani*, Napoli, Giannini, 2001.

ID., *Etica della responsabilità e ontologia della guerra. Percorsi Levinasiani*, Napoli, Guida, 2003.

ID., *La gioia del plurale: il congedo dall'ontologia come premessa per la fine dell'unità del tempo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006.

ID., *Spiritualmente abita l'uomo sulla terra*, Napoli, Giannini, 2011.

ID., *Sulla natura dopo Darwin*, in "S&F" _n.1 (2009).

LUCREZIO, *De rerum natura*, tr. it. di F. Vizioli, Roma, Newton Compton, 2012 prima edizione Ebook.

V. LUSETTI, *Il cannibalismo e la nascita della coscienza*, Roma, Armando, 2008.

F. LYOTARD, *A Postmodern Fable*, in "The Yale Journal of Criticism", vol.6 n. 1, 1993.

ID., *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (1979), trad. it. di C. Formenti, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli, 1981.

R. MARCHESINI, *Il concetto di soglia: una critica all'antropocentrismo*, Roma, Theoria, 1997.

ID., *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Bari, Dedalo, 2009.

ID., *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.

M. MERLEAU-PONTY, *La Nature : Notes de Cours du Collège de France* (1995), a cura di M. Carbone, *La natura. Lezioni al Collège de France (1956-1960)*, Milano, Raffaello Cortina, 1996.

F. MONCERI, *Introduzione a Sull'orlo del futuro*, a cura di Flavia Monceri, Pisa, Edizioni ETS, 2009.

D. MORRIS, *The naked Ape: A Zoologist's Study of the Human Animal* (1967), trad. it. di M. Bergami, *La scimmia nuda. Studio zoologico sull'animale uomo*, Milano, Bompiani, 2011.

NEMESIO DI EMESA, *De Natura Hominis*, a cura di Ch. F. Mattei, Gebauer, Halle 182, rist. anast. Olms Hildesheim, 1967.

F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885), tr. it di M. Montinari, Milano, Adelphi, 1993.

ID., *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (1873), trad. it. di G. Colli, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, Milano, Adelphi, 2010.

ORTEGA Y GASSET, cit. in *Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1944), tr. it. di C. d'Altavilla, *Saggio sull'uomo: introduzione ad una filosofia della cultura umana*, Roma, Armando Editore, 2004.

R. PEPPERELL, *The Posthuman Condition. Consciousness beyond the brain*, Bristol, Intellect Books, 2003 prima edizione digitale.

P. PIOVANI, *Filosofia e storia delle idee*, Bari, Laterza, 1965.
ID., *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Napoli, Liguori, 2000.

V. R. POTTER, *Bioethics: Bridge to the Future* (1971), tr. it. di M. Gensabella Furnari, *Bioetica. Ponte verso il futuro*, Messina, Sicania, 2000.

PLATONE, *Tutte le Opere*, Roma, Newton Compton, 2012 (prima edizione Ebook).

W. T. REICH, *Enciclopedia of Bioethics*, New York, The Free Press, 1978.

L. REPICI, *Piante, animali e uomini nel mondo antico. Analogie, discontinuità, gerarchie*, in *Passaggi. Pianta, animale, uomo*, a cura di B. Cavarra e V. Rasini, Milano, Mimesis, 2011.

N. RUSSO, *Filosofia ed ecologia. Idee sulla scienza e sulla prassi ecologiche*, Napoli, Guida, 2000.

ID., *L'uomo Postumo e la sua ideologia*, in *Artefatti. Dal postumano all'umanologia*, a cura di M. T. Catena, Milano, Mimesis, 2012.

T. A. SIEBERS, *Disability Theory (Corporealities: Discourses of Disability)*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2008.

C. SINI, *L'uomo, la macchina, l'automa. Lavoro e conoscenza tra futuro prossimo e passato remoto*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.

G. STOCK, *Metaman. The Merging of Humans and Machines into a Global Superorganism*, New York, Simon&Schuster, 1993.

P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain* (1955), tr. it. di F. Mantovani, *Il fenomeno umano*, Brescia, Queriniana, 2010.

G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985.

C. WOLFE, *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and the Posthumanist Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

ID., *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*, Chicago, University of Chicago Press, 2012.

ID., *What is Posthumanism?*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010.

SITI INTERNET CONSULTATI

<http://www.extropy.org/proactionaryprinciple.htm>

<http://www.tecnoumanisti.org/>

<http://www.nickbostrom.com>

<http://www.transumanisti.org>

<http://humanityplus.org/>

<http://www.transumanisti.it/>

<http://www.practicaethics.ox.ac.uk/>