

GREGORY TRANCHESI¹

Recensione a M.Elettrico, *L'infante demiurgo*, Milano-Udine, Mimesis, 2009.

E' stato recentemente pubblicato il nuovo volume di Maurizio Elettrico *L'infante demiurgo. Manifesto estetico dell'artificiale biologico*, uscito nella collana "Il Caffè dei Filosofi" diretta da Claudio Bonvecchio e Pierre della Vigna. L'autore è già noto per il suo precedente lavoro *The New Empire*, utopia narrativa e cronachistica di un mondo apocalittico improntato a valori transumanistici e ierocratici di matrice cristiano-agnostica.

Questa nuova opera di Elettrico propone un'originale ed erudita riflessione sulle problematiche etiche e teologiche poste dall'ibridazione biologica artificiale, così come essa è oggi resa virtualmente possibile dalle biotecnologie avanzate, con particolare attenzione alla natura e al significato simbolico, filosofico e religioso delle chimere biologiche e degli ibridi tra specie animali differenti e tra la specie umana e quelle animali.

Tale riflessione viene presentata in una forma letteraria a metà tra saggio scientifico e racconto narrativo, ambientato in un futuro chiliastico ed apocalittico, e con caratteri sia utopici che distopici, a cui il lettore è stato già abituato nella precedente opera dell'autore, di cui questo volume sembra costituirne la prosecuzione ideale, mettendo in chiaro alcuni aspetti filosofici e teologici alla base della cultura e della visione del mondo del precedente. Quattro conferenze romanzate - vertenti "sul destino biodemiurgico dell'uomo" e "sull'umana immaginazione e sui suoi miracolosi effetti", e tenute da un immaginario cardinale appartenente ad una nuova religione ed esperto di teologia, bioetica e biotecnologie - rappresentano dunque l'espedito letterario per poter esporre le opinioni e le tesi dell'autore in merito all'impiego dell'ingegneria genetica finalizzata alla mutazione artificiale degli organismi ed all'ibridazione animale ed umana.

Innanzitutto va osservato come l'impiego del termine "biodemiurgia" sia rivelatore sul piano concettuale del particolare approccio dell'autore alle problematiche poste dall'ingegneria genetica - approccio dovuto a differenti visioni teologiche del mondo e della natura. Infatti tale termine si intende approssimativamente equivalente a "biotecnologia" ma con la peculiare e sintomatica sostituzione della *τέχνη* con la *demiurgia* nell'ambito dell'agire trasformativo dell'uomo sulla natura degli enti del mondo: il concetto di demiurgia qui evocato fa infatti riferimento ad una precisa concezione gnostica del cristianesimo che pervade l'intera opera e che - qualificando in modo immanentistico e demiurgico il Dio giudaico-cristiano, negando la trascendenza di esso rispetto al mondo e privilegiando la natura umana del Cristo - finisce per determinare la

¹ Dottore di Ricerca in Bioetica, Università degli Studi di Napoli Federico II. Il presente testo è in corso di stampa.

fondamentale uguaglianza ed analogia tra la natura dell'uomo e la natura di Dio, con un reciproco scambio di poteri demiurgici sulla vita. Tutto ciò dunque, secondo l'autore, trasforma la poiesi umana sul mondo biologico della natura vivente da pura applicazione tecnologica ad una pratica di *biodemiurgia*, assimilabile all'attività artistica implicita nel significato stesso di *δημιουργός*.

Tale visione teologica atta ad esaltare la natura e la potenza umana degrada tuttavia la natura dell'atto creativo divino *ex nihilo* (partecipativa dell'essere alle creature) a mero atto demiurgico e teorizza la preesistenza di una materia prima, informe e caotica, alla creazione ed all'ordine naturale, inserendosi nell'alveo più ampio della filosofia neoplatonica e panteistica e rendendo l'uomo continuatore e perfezionatore dell'atto demiurgico di Dio su tale materia prima del mondo.

Solo in tal modo diviene possibile concepire l'idea di un "destino biodemiurgico dell'uomo" dove la condizione destinale e faticosa della demiurgia umana sul vivente derivi dalla natura identica dell'uomo a quella del Dio demiurgo e creatore non assoluto, ed altresì da una concezione apocalittica della storia universale. E da cui derivi inoltre il titolo stesso dell'opera che esemplifica il carattere temporalmente ancora "infantile" e primordiale dell'uomo-biodemiurgo, in quanto relativamente movente ancora i primi passi nel campo delle biotecnologie avanzate e dell'ingegneria genetica.

Inoltre il destino biodemiurgico dell'uomo viene significativamente a collegarsi con l'altro e parallelo argomento centrale dell'opera – relativo a "l'umana immaginazione ed ai suoi miracolosi effetti" – il quale conferma ed acuisce l'influenza della gnoseologia gnostica e neoplatonica, sia tardoantica che rinascimentale, la quale riconosceva nella facoltà immaginativa umana il luogo principale di somiglianza ed unione imaginale tra l'uomo ed il Dio-demiurgo - unione che avrebbe consentito la soprannaturale produzione e creazione di tali immagini nel reale. La reinterpretazione compiuta dall'autore in merito alle virtù dell'immaginazione umana nell'ambito di una biodemiurgia contemporanea tende invece a considerare tale facoltà come una fonte di creatività inesauribile, primigenia e caotica, paragonabile alla fantasia ed espressione della vita inconscia, volta ad affiancare e stimolare la razionalità della scienza moderna ed il pensiero analitico sotteso ad essa e ad assimilare l'attività dello scienziato "biodemiurgo" a quella di un'artista (aprendo tuttavia vasti e necessari interrogativi etici e morali).

Va inoltre aggiunto come in tale visione venga accettata una forma di teoria evuzionistica, all'interno della quale l'evoluzione è governata dai noti meccanismi dell'adattamento e della selezione naturale casuale (anche se tale teoria viene talvolta ad interpolarsi con quella del "disegno intelligente": come a pag. 20 con l'idea di una possibile appropriazione del "progetto evolutivo" umano), ed in cui l'uomo, secondo l'autore, dovrebbe guidare consapevolmente tale evoluzione in

un processo di *autoevoluzione responsabile* dell'uomo e della natura (un discorso che trova significative corrispondenze teoretiche nell'ideologia transumanista) e provvedere all'accelerazione artificiale dei naturali processi selettivi e transgenici (pag. 84). Pertanto il modello binomico *caso-necessità* previsto dalla natura ed interno ad essa viene ad essere affiancato e perfezionato da quello biodemiurgico umano di *progetto-realizzazione* esterno alla natura (pag. 84).

Le tesi fondamentali che si vogliono in fondo dimostrare nell'opera (motivandole e mostrandone le origini teoriche nel periodo del Rinascimento) sono la liceità e moralità dell'ibridazione tra specie diverse, in particolare tra specie umana e quelle animali, ed in misura minore la legittimità dell'eugenetica, sia negativa che positiva (per la maggiore età) in campo sia medico che "migliorativo": tali pratiche verrebbero infatti giustificate dalla signoria umana sulla natura (di cui la stessa umanità fa parte), derivante dall'identità e mimesi della pretesa essenza biodemiurgica di Dio con l'essenza demiurgica umana, che consentirebbe all'uomo di operare tecnologicamente sul mondo vivente ai fini di un preteso miglioramento o potenziamento di esso e del compimento dell'autentica natura umana.

Il volume è dunque diviso in quattro parti.

Nella prima parte (pagg. 21-37) l'autore tenta di evidenziare e dimostrare come una parte del pensiero filosofico e religioso rinascimentale abbia in qualche modo anticipato e fondato la teoria, se non la prassi, delle moderne biotecnologie applicate alla realizzazione di esseri viventi interspecie. Tuttavia sia gli argomenti a fondamento della parte teorica di tale tesi storico-scientifica che l'illustrazione dei casi particolari a supporto di essa risultano deboli e poco convincenti: se nella parte teorica l'indeterminatezza originaria della natura umana teorizzata dal *De dignitate hominis* di Pico della Mirandola sembra troppo vaga e generica, e l'idea di una centralità dell'opera umana nel perfezionamento della natura e della creazione divina presente nel pensiero di Teofrasto Paracelso, Isaac Luria e Vitruvio è inadeguata ed insufficiente (in quanto essa in realtà non si discosta affatto dalla concezione ortodossa e tomistica del rapporto trilaterale tra creazione, Provvidenza, ed uomo dove la creazione non è uscita dalle mani del Creatore interamente compiuta ma *in statu viae* verso una perfezione ultima predestinata, a cui l'uomo stesso provvidenzialmente concorre come cooperatore e collaboratore del disegno divino "soggiogando" e dominando la terra e completando l'opera della creazione), solo la possibilità per l'uomo di formare e costruire nuovi ordini, oltre quello naturale, mediante l'uso dell'ingegno e della libertà donatogli da Dio, teorizzata nello *Spaccio della bestia trionfante* dell'eretico Bruno, costituisce un principio saldo sui cui si potrebbe comprovare la tesi storiografica in oggetto.

Inoltre gli esempi particolari, offerti al giudizio del lettore, di una pretesa prassi biodemiurgica rinascimentale, fatta eccezione per l'*homunculus* di Paracelso, risultano inappropriati: le mutazioni biologiche sia animali che vegetali previste dal *De magia naturalis sive de miraculis rerum naturalium* di Della Porta (opera volta a sfatare l'esistenza delle superstizioni magiche e a dimostrare l'origine naturale dei fenomeni rari o eccezionali) hanno origini meramente zootecniche-ambientali, teratogenetiche ed agronomiche come anche la generazione della creatura descritta nell'opera dello Pseudo-Agrrippa trova la sua compiuta spiegazione nella teoria aristotelica della generazione per putrefazione. Inoltre, il fine ultimo dell'*homunculus* paracelsiano (derivante piuttosto da una lunga tradizione alchemica risalente fino alla protochimica persiana di lingua araba, come ricostruito da W.R.Newman) risulta tuttavia volto ad una forma prototecnologica di fecondazione e gravidanza artificiale anziché alla creazione di un ibrido interspecie, sulla base dell'interpretazione medievale della biologia aristotelica la quale avrebbe previsto un contributo esclusivamente maschile alla generazione.

Segue successivamente una lunga digressione (pagg. 25-37) sugli aspetti salienti del pensiero magico neoplatonico e rinascimentale (*animazione* del mondo e della natura, *panpsichismo* di tutte le sue parti e *pansimbolismo* universale) volta a mettere in evidenza la connessione tra la magia naturale rinascimentale e la moderna tecnologia ("apogeo delle macchine", "età tecnologica" e "tecnocrazia") nei loro fini utopici. Viene qui fatto riferimento alla natura animata da intelligenze di Bruno ed all'immanenza divina di Plotino (pagg. 25-27), come anche all'importanza della facoltà immaginativa e dell'estasi nell'unione e cooperazione con la divinità nelle riflessioni di Filone di Alessandria, Marco gnostico, Plotino, Porfirio, Stobeo, Al-Farabi, Abulafia, Ficino, Persio e Pseudo-Campanella (pagg. 27-34) ed alla superiorità della rappresentatività sulla fattualità nell'interpretazione simbolica del reale, ormai universale ed infinito, nel pensiero di Pico della Mirandola e soprattutto di Bruno (pagg. 34-37).

L'impostazione storiografica di tali aspetti del discorso sembra complessivamente risentire dell'influenza di quella corrente storico-scientifica che riconosce un'unità o affinità di intenti e di fini tra la magia rinascimentale e la scienza sperimentale, giungendo a scorgere nella prima una prefigurazione ed un prototipo della seconda, piuttosto che il suo contrario: ci riferiamo in particolare ad autori come L.Thorndike e C.S. Lewis.

Nella seconda parte del volume (pagg. 41-51) l'autore illustra ed analizza tre differenti forme concettuali della celebre teoria cosmologica del microcosmo e macrocosmo, a partire dall'antichità fino all'epoca rinascimentale: la prima forma di tale teoria, che ha le sue fonti anche nell'iconografia, considera l'uomo divino o divinizzato come armonizzatore e perfezionatore di una

natura selvaggia ed anomica, e continuatore del processo creativo di Dio sulla natura. A seconda delle epoche e del *milieu* culturale vengono ad iscriversi ed avvicinarsi all'interno di tale forma iconologica differenti eroi mitico-religiosi: Ercole nella cosmologia greca, il Cristo nella visione cristiana, il Pan cosmico nell'ambito del neoplatonismo rinascimentale (divinità simbolica cui l'autore dedica uno studio specifico nelle pagg. 50-51 citando Servio, Macrobio, Boccaccio, Michelangelo, Signorelli e Camillo Delminio). A tale prima forma viene inoltre fatto afferire anche il celeberrimo disegno *homo ad circulum* di Leonardo da Vinci, forse influenzato da Agrippa, e le relative descrizioni di Luca Pacioli e Pellegrino Prisciano – disegno che descriverebbe secondo l'autore la funzione dinamica ed empirica dell'uomo sulla natura e sull'universo, cui si è prima accennato, e che andrebbe riletto in chiave biodemiurgica.

La seconda forma della teoria micro-macrocosmica è quella più nota ovvero quella dell'interpretazione del mondo come grande animale o come grande uomo e dell'analogia totale *uomo-mondo*. Vengono presentate diverse testimonianze letterarie, filosofiche ed artistiche di tale forma teorica a partire dall'antichità citando documenti persiani tardo-antichi e della filosofia islamica medievale, Brunetto Latini, Cusano, Ficino, Bosch e Leonardo. Il mondo verrebbe così a costituire una prima versione speculativa di ibridazione tra uomo ed animale, rendendo il cosmo universale simile ad un grande animale-organismo. Si tratta di una visione biologicamente antropocentrica dell'universo, che finisce dunque per assumere ed assorbire i caratteri corporei dell'uomo. L'*animalizzazione* del mondo così analizzata viene poi supportata da numerosi esempi tratti dall'antropologia culturale e dalla storia comparata delle religioni nelle quali figura in modo ubiquitario la presenza nei miti di figure di animali e mostri dalle dimensioni cosmiche ed a fondamento e sostegno del cosmo stesso.

La terza ed ultima forma della teoria micro-macrocosmica è invece una rara versione di ibridazione metaforica tra l'uomo e la città, intesa come prodotto culturale e civile, frutto del modellamento demiurgico umano dell'ambiente esterno e proiezione creativa e culturale della sua identità esistenziale. Nella *città-organismo* – organizzata ed anatomizzata con le sue macchine, le sue architetture e le sue opere d'arte - viene così a manifestarsi un nuovo concetto di natura creata esclusivamente dall'uomo. In relazione a tale forma si fa quindi riferimento al pensiero di Francesco Di Giorgio Martini e Campanella.

Tenendo conto delle suddette forme teoriche di analogia e proporzionalità riguardanti il rapporto agente tra l'uomo ed il mondo naturale, nella terza parte del volume (pagg. 55-73) l'autore vorrebbe ulteriormente provare la fondamentale moralità dell'ibridazione interspecie mediante l'identità, unità e unicità della morale del mondo sia umano che animale postulabili sulla base dei

fenomeni di metamorfosi reciproca e dei rapporti di similitudine fisica, etologica, psicologica ed etica tra la specie umana e quelle animali, così come tali fenomeni vengono illustrati ed esemplificati nel pensiero di alcuni pensatori rinascimentali: i bestiari di Leonardo, le corrispondenze magico-naturali di Agrippa, la fisiognomica, la teratologia e le corrispondenze astrologiche di Della Porta, il *Cantus Circae* di Bruno (che avrebbe poi indirettamente influenzato Wells). Vengono inoltre addotte come ulteriori supporti a tale tesi osservazioni di natura storico-religiosa sull'antichità e sul medioevo relative all'importanza che negli usi, nei costumi, nella medicina e nei riti religiosi ricopre la fondamentale convertibilità reciproca tra uomo ed animale, nonché il singolare fenomeno medioevale dei cosiddetti "processi agli animali" dove il diritto canonico avrebbe posto sullo stesso piano morale e giuridico gli effetti delle azioni dell'uomo e dell'animale (pagg. 55-61).

Tuttavia risulta opportuno notare come tali metamorfosi reciproche ed ibridazioni tra diverse specie non vengano in genere considerate positivamente dalla mentalità rinascimentale, fatta forse eccezione per le prime opere di Bruno. Del resto lo stesso Della Porta così scrive sull'ibridazione tra specie umana ed animale: "Mi vergogno veramente, mi vergogno dico di scrivere, che l'huomo principe di tutti gli animali siasi meschiato con le fere, e che si vedessero i parti di meza fera, e mezo huomo, e quelli dir si posson più che ferini, più che bestiali..." (*Della Magia Naturale*, trad. a cura di P.Sarnelli, Napoli, Bulifon, 1677, p. 62). Sebbene sia vero che l'uomo rinascimentale tenti attraverso la conoscenza dell'unità fondamentale del cosmo – garantita dalle analogie e corrispondenze che trovano la loro scaturigine e fonte in Dio – di reagire attivamente alla propria corruttibilità e vulnerabilità, è anche vero come egli non intenda tuttavia uscire dall'ordine imposto alla natura dalle leggi naturali, celestiali, provvidenziali e divine.

Altre testimonianze attraverso cui l'autore vorrebbe attribuire un'origine rinascimentale alla teoria dell'ibridazione interspecie sono lo sviluppo in quel periodo di due discipline come la *taumastica*, una materia attenta alla fenomenologia rara, inspiegabile ed eccezionale del *miracolo* (*thaûma*), e la *teratologia*, ovvero lo studio del mostruoso e dell'abnorme biologico derivante da malformazioni ed anomalie fisiche, nonché la crescente diffusione delle immagini mostruose (comunemente note come "barbariche") della talismanica magica coeva, dove le rappresentazioni erano spesso costituite dall'unione sincretica e disordinata di più parti e figure di uomini ed animali (pagg. 61-63). Tutto ciò sembra invece provare più una fascinazione intellettuale subita dai pensatori del Rinascimento nei confronti dell'eccezionale e del mostruoso che la fondazione di un sistema teorico-scientifico.

Nella sezione seguente (pagg. 64-67) l'autore compie una ricognizione dei paradigmi dell'ibrido uomo-animale e della mostruosità animale presenti nell'iconografia religiosa di alcune grandi religioni: il simbolismo antrozoomorfo nella rappresentazione delle divinità e dell'anima umana nella religione egizia; una creatura animale deforme ed abnorme appartenente alla "buona creazione" nella teologia del mazdeismo; la citazione del *Baruk*, creatura animale ibrida e simboleggiante l'amore divino nella tradizione religiosa islamica. Nell'ambito della tradizione teologica cristiana vengono poi presentati, fra gli altri (e testimoniati dall'*Apocalisse di Giovanni*), l'agnello deforme, simbolo del sacrificio del Cristo, e le locuste dell'Abisso, esempio di ibridazione multipla tra uomo ed animali. Tuttavia il simbolismo mitologico ed iconografico cristiano dell'*ippogrifo* viene confuso con quello del *grifone*, altro simbolo del Cristo, come anche i quattro cherubini angelici citati nel quarto capitolo dell'*Apocalisse* giovannea vengono confusi con i quattro apostoli evangelisti.

L'elemento *innaturale* o *contronaturale* presente in tutte queste testimonianze viene quindi rivalutato e giudicato dall'autore come *soprannaturale* ed appartenente ad un universo precosmico e caotico - caratterizzato da archetipi indeterminati e precedente alla creazione divina ed all'ordine naturale. Sul piano teologico dunque le immagini deformate o mostruose vanno divise tra quelle rappresentative delle intelligenze angeliche e caotiche precedenti alla formazione di ogni ordine cosmico e superiori anche alla natura (come quelle serafiche e cherubiche), e quelle rappresentative delle intelligenze inferi e demoniche allontanate dalla creazione successivamente all'ordinamento del cosmo in quanto contrarie alle sue leggi. Se nel primo caso si tratta di rappresentazioni di intelligenze non ancora separate ed ordinate nei loro elementi costitutivi dall'atto creativo ed ordinatore (uomini frammisti ad elementi animali, animali interspecie), nel secondo vengono invece raffigurate la perdita della perfezione formale e della divinità originaria mediante la regressione ad uno stato morfologicamente anomico e confuso (demonologia ebraico-cristiana). Il *monstrum* viene così a contraddistinguersi mediante due elementi correlati tra loro: l'instabilità della forma e le dimensioni smisurate.

D'altra parte lo stesso autore nella sezione seguente (pagg. 67-70) evidenzia come l'aspetto negativo e caotico del mostruoso prevalga su quello positivo sul piano della storia delle religioni e della mitologia religiosa (all'interno della cultura sumera, induista e greca) laddove un eroe divino e demiurgo diviene un perfezionatore e continuatore della creazione divina mediante la lotta, la vittoria e l'ordinamento di un universo fondato su una legge dominante ed organizzante il caos e l'anarchia, sia biologico-naturale che morale-spirituale. Vengono portati come esempi al lettore l'eroe Marduk e Tiamat, divinità mostruosa primordiale e caotica; l'eroe Krisna e le mostruosità

descritte dal *Bhagavata Purana*; l'eroe Ercole e le sue fatiche contro le potenti forme caotiche residuali alla creazione ed alla vittoria degli dei olimpici nell'ambito della religione greca.

L'autore individua poi nelle figure mitologiche del Proteo omerico e del Baldanders germanico le rappresentazioni dell'illusorietà del mondo e della sua permanente instabilità: il residuo di caos presente nel mondo verrebbe così a garantire la trasformazione ed il divenire del mondo creato e naturale. Tali rappresentazioni sarebbero a fondamento pertanto della nuova natura umana designata da Pico della Mirandola, caratterizzata dall'indeterminatezza e dalla relativa multiformità della presenza umana nel mondo.

Vengono infine illustrati dall'autore due profili del mostruoso particolarmente interessanti da un punto di vista storico-filosofico: il primo profilo è di tipo estetico e relativo ad una forma di comunicazione privata e segreta presente nei lavori alchemici di Giovan Battista Nazari e Leonardo da Vinci; il secondo è invece relativo alle pratiche divinatorie dove l'apparizione del mostruoso nel quotidiano diviene il "morfonema di un presagio celeste" ed ammonimento morale e profetico di Dio incarnando infatti l'alterazione manifesta delle leggi di natura (vengono citati Annio da Viterbo e Roberto da Lecce come espressioni quattrocentesche di tale tradizione interpretativa).

In tale contesto, due casi particolari di mostri divinatori risultano espressivi della pretesa unità fondamentale e caotica del creato: il caso del rinvenimento nel 1623 a Varsavia di un ibrido tra uomo ed animale annunciante le vicende relative ai moti di rivolta nel Regno di Napoli del 1647, e quello di un altro ibrido zooantropico rinvenuto nel 1495 a Roma profetizzante la fine del papato secondo gli autori filo-protestanti. L'ibrido uomo-bestia che ricongiungendo precosmicamente le forme viventi presenti nei differenti livelli di emanazione del creato rivelerebbe pertanto secondo l'autore l'essenziale unità della vita ed i suoi meccanismi fondamentali, in cui verrebbero meno le rigide separazioni tra specie frutto dell'ordinamento creativo.

Contro le accuse di immoralità, contrarietà alla natura e di mostruosità usualmente rivolte in ambito bioetico in merito alle possibilità di creazione di ibridi interspecie alla fine di questa parte del testo (pag.73) l'autore afferma l'inesistenza scientifica del concetto di *contronatura*, riducendolo ad un mero pregiudizio morale. Tale posizione viene motivata dal fatto che le cosiddette forme contronaturali, come gli ibridi e le chimere, facciano piuttosto riferimento (come abbiamo prima visto) a un cosmo precedente la creazione, l'atto creativo e l'ordine naturale, assumendo così implicitamente una visione gnostica ed eretica del cristianesimo (che in fondo attraversa ed innerva tutta l'opera), dove la *creazione* divina (o meglio demiurgica) non si compie *ex nihilo* bensì a partire da una materia prima preesistente, e dove tutte le forme della vita coesistono (anche e soprattutto sul piano materiale e non solo intellettuale, rivelandone appieno le

ascendenze neoplatoniche e bruniane) caoticamente ed anarchicamente e prive di un qualsiasi ordine gerarchico (ed al di fuori dello spazio e del tempo - abolizione che è al contempo causa ed effetto di tale disordine formale e materiale). Va osservato come tale concezione teologica risulti inconciliabile con la dottrina cattolica della creazione in quanto tale creazione avviene *ex nihilo* e le forme caotiche ed anatomicamente anarchiche (come giustamente ricordato a pag. 64) sembrano appartenere più alla sfera della ribellione e del mondo infero; dove la deformità e la mostruosità diventano segno della colpa e pena espiativa nella dinamica redentiva del cosmo-Cristo ordinato e ordinatore.

Che l'eccezionalità e la contronaturalità rivelino esplicitamente gli originari meccanismi della creazione, abbattendo i naturali confini tra le specie viventi e rendendo così lecita l'ibridazione tra esse, è tesi discutibile, che può essere invece intesa *stricto sensu* come interpretazione delle leggi e dei meccanismi della natura attraverso una metodologia della ricerca scientifica che risalga a tali leggi attraverso lo studio e la contemplazione delle anomalie ed anormalità del vivente.

Infine nella quarta parte del volume (pagg. 77-87) l'autore, continuando a porre le basi di una biodemiurgia/biotecnologia nell'osservazione e riproduzione mediata dall'immaginazione dei fenomeni ritenuti insoliti e meravigliosi, illustra l'aspetto puramente biologico-naturalistico del mostruoso così come raccolto e collezionato da alcuni studiosi rinascimentali: vengono così citati Ulisse Aldrovandi con il suo *Historia animalium*, nuovamente il Delle Porta con il *De magia naturalis sive miracoli rerum naturalium* (sia ibridi interspecie naturali che rari teratomi) e Caspar Scott con il suo *Physica curiosa* del 1667.

Dopo tale esposizione naturalistica di ibridi interspecie puramente naturali e privi di qualsiasi tipo di manipolazione artificiale, l'autore al fine di dimostrare la naturalezza dell'ibridazione ipotizza come meccanismo di base della trasformazione naturale un differente tipo di ibridazione, la quale non si basa su incroci interspecie bensì sui fenomeni del DNA quiescente e della transgenia virale (un rimescolamento genetico dovuto alla diffusione di complessi genetici tra specie anche molto lontane fileticamente attraverso l'azione di virus): tale argomento verrà ripreso anche verso la fine dell'opera (pagg. 86-87) e nonostante la somiglianza operativa della transgenia naturale virale con l'utilizzo artificiale dei vettori virali nelle biotecnologie umane, tuttavia le speciazioni dovute a "sconvolgimenti naturali" risultano numericamente minoritarie ed ontologicamente eccezionali rispetto ai meccanismi classici della speciazione fondata sulla selezione naturale mediante adattamento ambientale e di altro genere.

Gli sconvolgimenti della natura restano pertanto sconvolgimenti e stravolgimenti dell'ordine naturale non giustificando *ipso facto* l'uomo a modificare artificialmente gli organismi ed a imitare gli errori della riproduzione genetica ed i teratomi della natura.

Inoltre il successivo argomento (pag.78) relativo alle teorie evoluzionistiche di Democrito e Posidonio, secondo cui l'evoluzione si compierebbe in una progressione ascendente biologica che va dagli animali all'uomo attraverso gradi intermedi mitologici (satiri ed altri ibridi uomo-animale) si muove nella direzione esattamente opposta ad ogni prassi biotecnologica o biodemiurgica, la quale farebbe regredire l'uomo in questa scala ideale di sviluppo biologico, nonché civile.

Segue successivamente (pagg. 79-81) una raccolta delle principali fonti medievali e rinascimentali relative all'eccezionale e raro, al miracoloso e prodigioso. Vengono infatti citati il *De mirabilibus abscultationibus* dell'anonimo del XIII secolo, il *Sui mostri e le nature mostruose* di Liceti del 1665, il *De ostentis* di Gioacchino Camerario del 1532, il *De prodigiis* di Polidoro Vergilio del 1532, il *Prodigiorum Liber* di Giulio Ossequente del 1522. Inoltre vengono illustrate nel campo dell'arte pittorica rinascimentale e moderna le influenze estetiche del mostruoso presenti nelle opere di diversi artisti: Juan Sánchez Cotán, Jusepe de Ribera ed Agostino Carracci.

La sezione seguente (pagg. 82-83) presenta poi un'acuta riflessione epistemologica sui rapporti tra arte e scienza, e tra immagine e scienza a partire dall'esperienza di Leonardo da Vinci, in cui questi elementi coincidono in una congiunzione ideale. E' proprio nell'opera di Leonardo che avverrebbe il superamento della scienza come *επιστήμη* verso una concezione tecnica e tecnologica della natura e la metamorfosi dell'arte-τέχνη in arte-επιστήμη intellettuale, armonizzando la componente immaginativa ed affettiva dell'uomo con quella razionale scientifica. L'aspetto descrittivo della scienza avrebbe avuto tra i suoi fattori di nascita e di sviluppo l'arte figurativa come descrizione della natura – concezione dell'arte che è tipica di Leonardo.

Le conclusioni dell'opera (pagg. 83-87) vertono direttamente sulla legittimità e sull'opportunità della biodemiurgia accostando essa esplicitamente ad una *imitatio dei* tecnologica sulla natura. La prassi biotecnologica di metamorfosi del vivente troverebbe una sua giustificazione secondo l'autore nella robotica volta ad imitare il vivente a partire dal mondo inorganico. Tale tesi è rivelatrice della concezione pessimistica (di natura gnostica) del mondo e della natura, dove il vivente viene paragonato ad un *αὐτόματος*, una macchina.

L'*imitatio dei* (che è in fondo una sostituzione a Dio) si estrinseca manifestamente nella concezione di una demiurgia umana sul vivente opposta ad una creazione divina *ex nihilo* nonché vicariante del potere creativo di Dio. Tale *imitatio* demiurgica del potere creativo divino viene a palesarsi ulteriormente nel carattere di sfida (alla natura ed alla divinità) che assume la creazione di

ibridi interspecie, teratomi e mostruosità biologiche, dove “l’antiquità estetica della deformazione” in connessione ai processi dell’inconscio assurge a nuovo valore universale.

Nell’ultimo scorcio dell’opera l’autore riprende l’esempio formale rinascimentale del giardino all’italiana (cui già si era accennato a pag.51) e dell’arte della topiaria come modelli di educazione della natura selvatica da parte dell’uomo, di modificazione simbolica e perfezionamento della natura attuata dall’uomo. Infine viene idealmente proposta la possibilità di un’eugenetica non solo positiva e volontaria ma anche negativa e coatta, e di carattere sanitario nel caso degli embrioni.

Inoltre l’autore, in quanto noto artista del panorama internazionale, ha voluto indicare attraverso il sottotitolo del volume come tale lavoro rappresenti anche un *manifesto* di poetica estetica di una futuribile corrente artistica dell’”artificiale biologico”, dedicata alla creazione delle proprie opere di arte mediante la manipolazione genetica del vivente e la proiezione su di esso dei contenuti dell’immaginazione e dei contenuti simbolici presenti nell’inconscio dell’artista. E’ da osservarsi come i nuclei tematici di tale manifesto artistico trovino alcune risonanze nei principi del “Manifesto delle arti transumane” scritto dalla filosofa ed artista statunitense Vita-More nel 1982 e riassumete l’ideologia dei primi artisti transumanisti statunitensi, che per primi teorizzarono l’impiego dei risultati più avanzati delle scienze e delle tecnologie nella creazione di opere d’arte biologiche umane ed animali. A corollario delle idee enunciate nell’opera, l’autore ha inoltre preparato ed incluso anche diverse tavole ornamentali di disegni fantastici aventi per oggetto alcuni ibridi tra le specie più diverse e disparate.

Tirando le somme dell’analisi fin qui svolta possiamo concludere che il volume di Elettrico, sebbene si caratterizzi per un’architettura teoretica ed espositiva difficile e complessa, viene dunque a presentarsi come una particolare e meditata riflessione sul significato della condizione umana nel mondo e dell’agire tecnico dell’uomo, testimoniante una visione e scelta filosofico-religiosa diversa ed “altra” sul significato del βίος - visione sulla quale l’autore costruisce il senso di una propria e personale scelta di bioetica.