

Trasformazione & perfezione Temi gnostici nel postumanesimo

Antonio Allegra

soprannaturale si è connessa nel mondo moderno la separazione tra l'*eros* e il sesso. E infatti alla rimozione della commozione sensibile dall'amore spirituale (diventato così amore inumano o *caritas* senza amore) è corrisposto dall'altra parte l'isolamento del sesso dal demone mediatore dell'*eros*. Una è invece la persona umana nella successiva continuità di sessualità, *eros* e *agape*. Ogni polo che venga spezzato dalla sua unità con l'altro tende all'ipertrofizzazione (o la sessualità brutta del *playboy* [...] o l'ineccepibile filantropia organizzata nei confronti dei bisognosi, anaffettiva per principio e, secondo Spitz, "ospedalizzante").

¹² Cfr J. Maritain, *Riflessioni sull'intelligenza e la sua vita propria*, Massimo, Milano 1974, pp. 210-11. Cfr anche *Approches sans entraves*, Città Nuova, Roma 1973, 2 voll.

¹³ Questo potrebbe anche essere il caso di un pensiero quale quello del secondo Heidegger.

¹⁴ Maritain, *Approches sans entraves*, cit., pp. 171-172.

¹⁵ Cfr J. Locke, *Saggi sulla legge naturale*, Laterza, Roma-Bari 2001. Cfr, per esempio, l'*incipit* a p. 3: «Poiché la presenza di Dio ci appare dovunque e, per così dire, si impone ormai allo sguardo degli uomini nella regolarità dei corsi della natura, come un tempo appariva evidente a causa della frequente testimonianza dei miracoli, credo non si troverebbe nessuno disposto a sostenere l'inesistenza di Dio, purché riconosca che la nostra vita deve avere una ragione, o riconosca la realtà di qualcosa che meriti il nome di virtù o di vizio».

¹⁶ Cfr, in particolare, *Dominio dell'istante, dominio della morte. Alla ricerca di uno schema gnostico*, in «Archivio di Filosofia», Istituto di studi filosofici, Roma 1981, pp. 469-480.

¹⁷ Iris Murdoch, *La sovranità del bene*, Carabba, Lanciano 2005, p. 78.

¹⁸ E. Samek Lodovici scorge in significativi aspetti del femminismo la presenza di un modello gnostico, presente già in Carpocrate, che tende a negare le differenze «naturali» fra i sessi e la stessa nozione di natura. Cfr *Metamorfosi della gnosi (Quadri della dissoluzione contemporanea)*, cit., pp. 150-171. Sul tema dell'uguaglianza radicale fra gli uomini con la conseguente risoluzione di ogni polarità come meta finale che si proietta sul presente, cfr pp. 162 ss.

¹⁹ Cfr, in particolare, Tommaso d'Aquino, *Contra gentiles*, III, 99.

²⁰ Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, III, 16.

²¹ R. Boudon, *Il senso dei valori*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 192-93.

²² Cfr R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 40. L'apprezzamento è sullo stesso piano dell'amore. Cfr B. Pascal, *Pensieri*, Rusconi, Milano 1990, p. 829: «La distanza infinita tra i corpi e gli spiriti simboleggia la distanza infinitamente più infinita tra gli spiriti e la carità: perché essa è soprannaturale».

²³ Sul tema della partecipazione metafisica occorre menzionare le fondamentali opere di Cornelio Fabro. In particolare *Partecipazione e causalità*, SEI, Torino 1960, ora Editrice del verbo incarnato, Roma 2012.

Il tema, in prima battuta recentissimo o addirittura fantascientifico, del cosiddetto postumano¹, rivela in realtà, a uno sguardo criticamente avvertito, la vigenza di un ben preciso e antico assetto ideologico e propriamente teologico, che può venire correttamente rubricato quale variante neognostica. Nel contributo che segue cercherò di chiarire e corroborare questo assunto, pur senza poterne rappresentare completamente le articolazioni, che sono in realtà ben più ampie di quanto apparirà nello spazio che ho a disposizione.

Tale tesi sul rapporto di postumanesimo e gnosticismo non è originale. Un volume di Erik Davis ne ha ricavato il proprio titolo: *Techgnosis*². In un senso a tratti piuttosto simpatizzante, anche il libro di Andrea Vaccaro, *L'ultimo esorcismo. Filosofie dell'immortalità terrena*³ testimonia dell'attenzione di una cultura di tipo religioso nei confronti della visione postumanista, in nome di una pur parziale affinità.

Mi sembra opportuno chiarire le ragioni e la portata di tale affinità: detto altrimenti, ritengo utile delimitare con una certa esattezza le coordinate ideologiche del movimento, anziché limitarsi a notare una generica intonazione religiosa o "spirituale".

In realtà, il compito appena indicato è piuttosto semplice. Il postumano si caratterizza infatti per una costellazione tanto ricca quanto netta di fattori. Se è vero che l'assetto ideologico contemporaneo, almeno in superficie, sembra esitare ri-

spetto a proposte impegnative, il postumano, al contrario, mostra l'affermazione risoluta di idee forti e totalizzanti.

Il rifiuto della malattia e dell'imperfezione, da correggere con interventi sul piano corporeo che permettano precisamente di congedarsi dall'umano stesso, sfocia nel rifiuto della mortalità; la virtualizzazione dell'esistenza e dell'identità sfocia nella negazione della corporeità; la sottolineatura naturalistica dell'evoluzione da cui proveniamo implica infine l'esaltazione dell'ibrido, del mescolato, della combinazione di geni e di dispositivi, in una sorta di estasi della transizione come tale⁴.

Mentre immortalismo e negazione del corporeo sembrano toccare corde simili, come vedremo meglio più avanti, il terzo plesso appena accennato, legato all'ibridazione naturalistica che fa leva su un piano indifferenziato tra umano e animale, o tra organico e inorganico, parrebbe contenere valenze ideologiche piuttosto diverse.

Individueremo tuttavia, in sede di ulteriore approfondimento, i motivi che fanno del postumano un movimento intimamente coerente, almeno sotto il profilo del rapporto con una matrice religiosa che qui interessa.

Infine, un tema implicito nel titolo verrà progressivamente alla luce a partire dalla seguente domanda: un'ideologia della trasformazione che pretende di essere anche un cammino di perfezione, e perfino di purificazione, su quali basi si fonda? Possiede, o meno, una distinta visione del Bene rispetto a cui divenga possibile valutare la perfezione in questione? Una prospettiva fortemente assiologica è difatti inevitabilmente, anche se a volte inavvertitamente, una prospettiva fortemente esigente quanto alle proprie premesse.

Anticipo che sotto questo profilo lo gnosticismo postumano si rivelerà piuttosto scadente non solo rispetto alle matrici antiche, ma anche alle ben note incarnazioni moderne dello spirito gnostico.

1. Gnosi & immortalità

Il punto da cui è opportuno partire si impone per la sua evidenza addirittura macroscopica. Si tratta delle tendenze "immortaliste" che caratterizzano un ampio settore di riflessione postumana e ne rappresentano una delle cifre caratteristiche più significative. Come osserva Andrea Vaccaro nel libro citato, la chiave dell'atteggiamento postumano, sotto questo profilo, è la visione della morte quale "prestazione organica disfunzionale"⁵, da tamponare e rimediare tecnicamente: «Non esiste il concetto di "morte in genere" per la medicina e la scienza, ma solo e sempre una causa specifica di morte e contro quella occorre legittimamente agire»⁶. La morte è una malattia (l'unica vera e propria malattia, in effetti), dunque reclama una terapia: anche morire di vecchiaia, in questa luce, è un'infermità da sopprimere⁷.

Tale atteggiamento rispetto alla morte appare assai indicativo. Il superamento della condizione umana viene individuato nel punto evidentemente cruciale. Lungi dalla sua tradizionale normalità propriamente fisiologica (la morte come parte della *physis* dell'uomo e anzi del vivente e della Vita in genere), la morte diviene un evento patologico e osceno – quindi eccezionale, almeno nella percezione se non nella sua ovvia realtà, comunque esorcizzata ed espunta. È come se essa fosse diventata in ogni caso intempestiva in quanto, stranamente, innaturale.

Se da un lato tali sviluppi si riattaccano a un ben noto plesso culturale che da decenni tende a rendere la morte un fatto impensabile e inaccettabile, e del morente un individuo stigmatizzato⁸, colpisce la chiarezza con cui vengono tratte le conseguenze di tale inaccettabilità. Occorre sfruttare le opportunità della tecnica per fuoriuscire dalla condizione mortale, che è avvertita come, in realtà, profondamente *impropria*. Appare così un primo coacervo gnosticeggiante: a un occhio edotto la condizione umana si rivela segnata da una caduta (nel dolore, nella malattia, nella morte) che solo superficialmente attiene alla condizione umana

stessa. Uno sforzo straordinario sarà perciò in grado di liberare l'uomo da tali catene, che attengono alla sua condizione corporea. La corporeità resta il nemico essenziale, in quanto essa fa da velo alla vera e propria essenza pneumatica dell'uomo: proprio tale essenza sepolta e pressoché invisibile è in grado, risvegliata, di svolgere una funzione di salvezza.

Ma l'immortalità così sognata non andrà raggiunta attraverso faticose asceti spirituali o sapienziali, o complesse pratiche rituali, men che meno attraverso l'affidamento al trascendente, bensì, come detto, tecnicamente: per esempio grazie alla possibilità di riversare il contenuto della propria mente, dunque dell'identità, in *software* infinitamente riproducibili e replicabili; oppure grazie a nanotecnologie in grado di riparare virtualmente ogni danno cellulare. Si possono trovare queste e simili idee in tutta un'ampia letteratura: rimando per esempio alle opere di Ray Kurzweil⁹ o Eric Drexler¹⁰. Kurzweil, in particolare, propone una serie di versioni del corpo umano, numerate come i rilasci dei programmi informatici, che facciano da ponte, per l'individuo, verso un futuro di immortalità. Il corpo diventa un brogliaccio o una bozza sempre rivista, al massimo una traccia, ritoccabile, programmabile e riprogrammabile, integrabile ecc. Il sogno della perfettibilità viene adattato a un contesto individualista e biologico¹¹, ossia staccato da qualsiasi sfondo propriamente politico e da qualunque speranza di *novità*¹², anche perché il percorso storico è in realtà predeterminato da un'evoluzione tecnologica ineluttabile¹³.

In ultima analisi, tali strategie di immortalità tendono a ridurre l'individuo alla sua informazione, e lo rendono quindi di diritto scaricabile in supporti inorganici assolutamente longevi e comunque sostituibili. Già «il concetto di morte cerebrale si basa su una rappresentazione informazionale della soggettività umana»¹⁴: si tratta solo di compiere un passo oltre il legame ancora persistente con il corpo. Insomma: tra organico e inorganico, corpo e protesi, non c'è vero dislivello; la differenza che con-

ta è con la mente, intesa come informazione implementabile. Riparare, supplire, migliorare il corpo fa da tappa provvisoria in vista della sua abolizione. Il percorso deve sfociare nella disincarnazione angelica ovvero virtualizzazione dell'uomo. Non è un caso che qualche autore affermi¹⁵ l'esigenza immortale attraverso il progetto di arrestare la crescita biologica a una fase pre-puberale (la pubertà coincidendo con l'inizio dell'invecchiamento): «Gli individui così trasformati non conosceranno le sofferenze dell'invecchiamento e potranno vivere indefinitamente. Resi sterili dall'arresto artificiale del loro sviluppo, non sarebbero né uomini né donne, ma esseri asessuati e fisicamente immaturi benché intellettualmente adulti»¹⁶. Anche la nascita, infine, dovrebbe diventare un progetto impiantato in modo impeccabile, sottratta a quel tanto di libero, imprevisto, e imperfetto che sopravvive nel venire al mondo naturale; così come la sua artificialità dovrebbe importare l'abolizione dell'ultima evidenza della differenza sessuale tra uomini e donne¹⁷.

Poco conta che tali prospettive siano ancora parzialmente fantascientifiche. Esse hanno il prestigio persistente della veste scientificamente accreditata, il fascino del futuribile ormai prossimo a realizzazione che da almeno due secoli incide in profondità nell'immaginario dell'Occidente. Per questo motivo si prestano a funzionare come sostituti ottimali di altre ideologie dell'Uomo Nuovo, sanguinosamente tramontate. Già negli anni '20 e '30 vi fu una costellazione di temi affini, in cui si mossero, per tacer d'altri, alcuni autori sovietici (Aleksandr Svjatogor o Konstantin Ciolkovskij; ma osservazioni simili si trovano in figure di primo piano della rivoluzione e per il resto agli antipodi come Bogdanov, Bucharin o Trotsky)¹⁸, così come in un intellettuale come Julian Huxley, che fu il primo presidente dell'UNESCO, ma anche un teorico dell'eugenetica e infine l'inventore dello stesso termine "transumano"¹⁹. Ciò non potrà certo essere ritenuto insignificante o fortuito. Il conio del nuovo termine aveva anche il senso di riproporre nel dopoguerra il nucleo per co-

si dire “progettuale” dell’eugenetica in una veste meno compromessa con quanto era accaduto.

Non è un caso che nell’epoca delle utopie gli intellettuali pensassero che la prospettiva davvero rivoluzionaria imponesse di oltrepassare non solo socialmente ma anche ontologicamente la condizione umana. È una vicenda non troppo nota, ma davvero emblematica e a modo suo coerente: perché accontentarsi della rivoluzione politica, che in fin dei conti, ritengono questi autori, potrebbe non incidere in profondità sulla spina oscura della condizione umana? Solo l’abolizione della morte, ovvero del dispotismo della natura del quale quello borghese o zarista sono solo un’imitazione insignificante, consentirà di aprire davvero, attraverso una rivoluzione non politica bensì metafisica, il paradiso venturo di tipo socialista, ove non vi saranno più motivi di conflitto.

Non posso soffermarmi nell’analisi, ma accenno almeno al caso per più di un verso maggiormente interessante, quello di Nikolaj Fëdorov, che coglie con perfetta franchezza e coerenza che la presenza della morte indica limpidamente la natura imperfetta e incompiuta dell’uomo. Prendendo nelle sue mani l’evoluzione, l’umanità può però ora muovere concordemente e metodicamente contro la morte stessa. L’immortalità per tutti, ma anche la risurrezione dei morti, devono dunque diventare i due versanti dello sforzo scientifico e sociale collettivo: solo se coloro che sono già deceduti verranno risuscitati si può infatti affermare pienamente la vittoria sulla morte. Infine, la risurrezione così ottenuta darà agli uomini un controllo di tipo nuovo sui propri corpi: questi in effetti avranno più poco a che fare con i corpi caduchi e predeterminati alla mortalità della nostra condizione attuale.

È notevole che Fëdorov individui in una sorta di perfetta indipendenza e autonomia del soggetto la condizione indispensabile al suo progetto. Il corpo impegnato nel metabolismo e dunque nello scambio col mondo che lo circonda è in-

fatti irrimediabilmente fragile e disposto alla contaminazione ossia alla malattia; mentre il corpo autoorganizzato vagheggiato dal filosofo sarà immune da tali esiti. Trasformato liberamente, rinnovato e ringiovanito costantemente, proprio in ciò esso troverà la sua immortalità. È appena il caso di osservare che esso sarà dunque assai prossimo alla condizione tracciata nella visione cristiana dopo il Giudizio.

Ora, le speculazioni così sommariamente ripercorse di questo pensatore, ancora assai vicino alla tradizione ortodossa e i cui rapporti con le sue matrici spirituali e la cultura slavofila sono bene evidenziati in un saggio dedicatogli da Berdjaev²⁰, esercitano, nonostante la sua ostilità al marxismo, un’influenza considerevole sulle successive speculazioni del periodo sovietico e sull’avvento del cosiddetto cosmismo. Le condizioni attraverso cui viene pensato l’Eden anarco-socialista proposto da uno Svjatogor vengono dunque preparate da una speculazione di estrazione teologica²¹. Indubbiamente la matrice parareligiosa delle ideologie del XX secolo viene così confermata: la motivazione autentica del fascino e del successo di tali ideologie, infatti, non è la mera e per forza di cose circoscritta aspettativa sociale, ma la soggiacente, ambiziosa promessa di autentico rivolgimento dell’antropologia. L’interesse, per noi, di tale cenno alla tradizione sovietica e alle sue radici di tipo spirituale consiste nell’evidenziare, più chiaramente di quanto non sia possibile nel contesto contemporaneo degli autori per lo più anglosassoni che riattualizzano le stesse visioni²², il legame, anzi la conformità ideologica, tra desiderio tecnopolitico e tematiche gnostiche.

In realtà, ciò che viene effettivamente messo in crisi da queste fantasie, poiché la morte non viene affatto realmente abolita, è il suo statuto ontologico e il suo ruolo nell’ordine simbolico: la morte viene individualizzata e svuotata di senso, in contrasto con ogni prospettiva tradizionale su di essa²³. Tale svuotamento non ha luogo “solo” sociologicamente ma a partire da un’ontologia che ne proclama naturalisticamente l’in-

sensatezza. Detto altrimenti: letta la morte quale mero, biologico finire-del-vivere (ossia non diversamente dalla sua accezione animale, che riguarda ogni ente biologico) le linee prospettive dell'esistenza, che possono convergere su di essa secondo varie modalità di significazione, si ritrovano senza un vertice in senso proprio²⁴. Contestualmente il morente tende a venire trasformato in uno sconfitto e, del tutto paradossalmente, in un essere eccezionale in senso vergognoso.

Al tempo stesso, se invero finitezza e contestualità restano le cifre decisive dell'umano e di ogni vivente, la fuga dal corpo in vista di una più o meno esplicita fantasticheria di immortalità²⁵ non è altro, molto ironicamente, che la ripresa di una delle più classiche tendenze dell'assetto ideologico tradizionale dell'Occidente. La tradizione gnostica mostra, come sempre, sorprendenti capacità di riattualizzazione, all'insegna della liberazione dell'umano dalla propria inaccettabile finitudine (inaccettabile soprattutto perché significa un limite irrevocabile posto alla libertà, questo estremo feticcio ideologico del moderno)²⁶. Totale è la contrapposizione all'accettazione del limite in senso classico, ove esso appresta un ambito conchiuso che rende, proprio perciò, possibile il compimento.

Una non minore ironia è che la questione *postumana* si rivela in effetti una classica questione *antropologica*, la quale è ciò che è davvero in gioco nell'opzione per la concezione della morte che prediligiamo (l'analisi di Heidegger è almeno in questo senso sempre da meditare).

2. Tecnognosi vs. cristianesimo

Cerchiamo ora di vedere, come anticipato, in che senso la visione gnostica appena schizzata diverga dalla matrice cristiana. Non si tratta solo dell'ovvio legame al corpo che in prima battuta contraddistingue la religione del Risorto. Non c'è dubbio in-

fatti che la promessa del cristianesimo contenga delle valenze che affermano la finale sconfitta della morte. L'idea chiave dell'immortalità segna in profondità la visione cristiana; ma questa constatazione va accompagnata dalla consapevolezza che anche l'esperienza della mortalità è al cuore del cristianesimo. E d'altra parte proprio questa combinazione ne rappresenta forse la cifra più profonda: coscienza della finitudine e apertura alla trascendenza sono fattori irrinunciabili della dimensione cristiana, così come di quella umana in genere.

È sufficiente perdere di vista tale equilibrio per costruire un'antropologia sbilanciata. La tentazione gnostica consiste, tra altre cose, nella volontà di prescindere dalla corporea finitezza del genere umano e dunque di fuoriuscire dal duplice vincolo, sottratto alla nostra disponibilità, della nascita e della morte.

Ma proprio questo la rende particolarmente insidiosa. L'equivoco sta per l'appunto nella promessa di salvezza, che rende così accattivanti, nel corso della storia, le visioni gnostiche. È significativo che la tradizione teologica talvolta avverta la seduzione di tali idee. A partire da Teilhard de Chardin una visione semispirituale dell'evoluzione è presente, come è ben noto, in taluni ambiti più o meno vicini all'ortodossia cristiana. Ciò non deve far dimenticare il senso fondamentale dell'ideologia postumanista: la costruzione tecnologica dell'immortalità non è solo in una sorta di concorrenza con la proposta cristiana, ma, più in profondità, con la prospettiva di autentica ovvero infinita e assoluta felicità che essa indica quale portato profondo dell'immortalità. L'immortalità meramente sommativa e la felicità derivata dalla massimizzazione utilitaristica dei postumanisti non hanno nulla a che fare con la *visio Dei* ossia con la vera e propria beatitudine trascendente.

Cristianamente, non si tratta di vivere per sempre nel senso della cattiva infinità, ossia di una ripetizione all'infinito del nostro stato attuale, un affrettarsi che resta sul posto²⁷; ma di spingersi fino al godimento *intensive* ovvero qualitativamente con-

notato dell'Infinito²⁸. È tutt'altra cosa rispetto all'immortalità promessa dai postumanisti. Lo scambio tra un infinito e l'altro, per così dire, attraverso un'immortalità come mero vivere-persempre assunta come esaustiva del senso profondo della ricerca umana, è operazione antitetica a uno spazio propriamente religioso. Il postumano rappresenta certo una tensione verso l'elevamento e perfino l'infinito, ma una tensione irrisolta, che intende l'infinito solo, se ci si passa la metafora, come una sorta di sfilacciamento del finito; e l'oltreuomo solo come un uomo potenziato (*enhanced*) in un senso assolutamente orizzontale (a ben vedere, più una produzione dell'ultimo uomo che una generazione dell'autentico oltreuomo). Preservare il bilanciamento tra sforzo dell'immortalità e antropologia della finitezza implica proprio questo: non la fuga in avanti dell'utopia tecnologica postumanista, che attualizza la fuga in avanti dello gnosticismo, ma la consapevolezza che la finitezza attiene alla natura profonda e non episodica dell'uomo, e che *proprio perciò la trascendenza ne è la soluzione metodicamente adeguata*.

3. Varianti?

Ma non tutti i postumanisti aderiscono alla forse ingenua speranza nell'immortalità, come finora schizzata. La variante terminologica tra postumanismo e transumanismo viene qui in soccorso di chi cerchi di individuare alcune differenze teoriche di un certo spicco²⁹.

Quanto abbiamo enucleato da numerosi autori viene ascritto più propriamente alla variante *transumanista*. Se i transumanisti ambiscono a un superamento dell'umano in direzione di ciò che è più dell'uomo, in specie grazie alla battaglia con la morte, e la loro matrice nietzscheana è indubbia e spesso dichiarata, i postumanisti *stricto sensu* si distinguerebbero per un'enfasi sulla metamorfosi più che sulla tecnologia (o sulla tecnologia come stru-

mento di metamorfosi), per una visione non preordinata del divenire, per un riconoscere nel transumanesimo stesso ancora *troppo* della tradizione umanista all'insegna dei sogni di immortalità e liberazione³⁰. La loro matrice filosofica è affine a Spinoza, o modernamente, a Deleuze. Il divenire diventa radicalmente non teleologico, anzi consiste nella possibilità di ibridazioni che rompano la fissità della forma organica. In questo senso la differenza tra le due principali ispirazioni del movimento può essere riassunta nel dualismo del titolo del presente contributo: a una filosofia della perfezione transumanista va aggiunta una della trasformazione postumanista³¹.

Sarà necessario, nell'ottica propriamente postumanista, pensare forme senza forma (o un Corpo senza Organi, come dice Deleuze), al di fuori di ogni normatività: creature di un "mondo post-genere" o senza genere³², fuori di qualsivoglia dualismo tra umano e non-umano. Viene postulato un "*continuum* con il mondo animale, minerale, vegetale, extra-terrestre e tecnologico", ovvero un "egualitarismo post-umanistico"³³. Questa è in effetti una forma di postumanesimo nel senso più radicale, forse l'unica che meriti di essere detta tale. Ma il divenire onnicomprensivo viene pagato a caro prezzo: ogni individuo umano diviene meramente un'effimera configurazione della potenza di vita impegnata in continue metamorfosi e riaffermazioni.

Trasformazione postumanista e perfezione transumanista, o talvolta un'ambigua ma strategica oscillazione o combinazione delle due opzioni, mi sembrano dunque le chiavi riassuntive del movimento genericamente "postumano". In realtà alle spalle di entrambi questi istinti agisce una motivazione sotterriologica, pressoché esplicita nel modello perfettista dei transumanisti, più sottile in quello metamorfico, dove si tratta infine di un rifiuto consapevole della tradizione antropocentrica in nome della ri-fusione con la matrice biologica ed evolutiva onnicomprensiva. In questo senso la visione propriamente postumanista della metamorfosi è inclusa, per esempio, in un

film di straordinario successo come *Avatar*, dove la superiorità morale degli alieni deriva dalla loro religione. Tutto è interconnesso e pronto dunque a rifondersi; tutto è trasformabile perché interpenetrabile, in quanto segnato da appartenenze evolutive e biologiche comuni, che sono poi il segno dell'indistinzione della Natura e delle creature che emergono e ritornano in essa. Gli uomini, rispetto agli alieni, hanno l'irrimediabile difetto di essere troppo identici a sé stessi – troppo attaccati alla loro identità irripetibile. Tra loro, solo chi impara a uscire dai vincoli dell'identità ha speranza di salvarsi.

Ma allora, in entrambe le varianti postumane pare che da una drammatica incertezza e insoddisfazione antropologica si prenda di uscire con la fuga in avanti dei nuovi millenarismi della fusione oppure della disincarnazione. Detto diversamente: alla fine la fiducia nella Tecnica liberante o quella nella Natura assorbita, apparentemente antitetiche nei loro requisiti psicologici, rivelano la stessa esigenza di redenzione da una condizione umana percepita come intollerabile o addirittura nefasta. Ciò non è affatto sorprendente: lo sguardo equilibrato e disincantato sia sulla Tecnica sia sulla Natura (ovvero: lo sguardo “cattolico” sul Reale) è ciò che soprattutto rischia di andare perduto. A esso subentra l'odierna schizofrenia, espressa nell'attesa, non di rado nelle stesse persone, vuoi di mirabolanti terapie “tecniche” vuoi di rigenerativi olismi “naturali”, e così via.

Tecnica o Natura surrogano visioni religiose o ideologiche. L'ipotesi esegetica decisiva è precisamente questa: che il postumano, in una o altra delle sue versioni, rischi di diventare la vera ideologia comune e potente dei prossimi decenni. Il tramonto delle speranze politiche non si apre alla saggezza umanistica e al disinganno cristiano, ma si scinde nella mediocre dialettica tra frustrazione³⁴ e illusione, entrambe infantili³⁵.

Se questa ipotesi verrà confermata, l'importanza incipiente del movimento postumano va decifrata per tempo. Lo stesso Fukuyama, profeta incompreso della fine della storia, si è corretto

proprio in relazione al nostro tema: la storia, ha osservato in seguito, *non* è finita³⁶: ma solo nel senso, malaugurato, che siamo ancora una volta pronti a sacrificare a qualche nuovo idolo³⁷.

4. Metacritica a latere

Termino con un'osservazione parzialmente laterale che tuttavia proprio perciò vuole rappresentare, per così dire, una sorta di metacritica del postumano. Emanuele Samek Lodovici chiari, in un testo di ormai trent'anni fa, i caratteri dello gnosticismo moderno³⁸. Non si trattava di un'operazione assolutamente nuova: la chiave di lettura che vede nell'antica eresia di Marcione o Valentino una matrice nascosta e decisiva delle ideologie moderne (o forse, di quell'unica ideologia che è il “moderno”) ha trovato espressioni altrettanto acute e illuminanti, e tra loro almeno parzialmente intrecciate, per esempio nelle opere di Vögelin, Del Noce, Taubes, o Besançon³⁹, oltre a Jonas già menzionato.

Ma la trattazione samekiana, che partiva da un'analisi delle aporie della demitizzazione riduzionistica così tipica del periodo, offre uno spunto rilevante per la conclusione del presente intervento: com'è possibile una perfezione laddove non vi è idea della perfezione stessa – nel senso radicale che la stessa possibilità della perfezione è messa in questione o negata? Si assiste al paradosso di un perfettismo senza perfezione.

Evidentemente una perfezione, o anche l'idea di un'evoluzione che divenga finalmente autodiretta dall'uomo, senza che sia legittimata un'idea di *telos* o compimento è una contraddizione in termini: rispetto a che cosa dovremmo giudicare del compimento se lo stesso *compiere* è idea sospetta? Per questo motivo lo “gnosticismo” contemporaneo appare fatalmente manchevole rispetto alle sue ispirazioni classiche oppure alle incarnazioni più recenti, che possiedono un'esigente e inequivocabile, anche se discutibile, idea della meta, assiologica-

mente definita, verso cui condurre gli eletti. Lo si coglie nella maniera migliore nel volume di Peter Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, dove il modello del superuomo nietzscheano è utilizzato, in maniera suggestiva, quale retroterra teoretico dei passaggi etico-politici venturi⁴⁰. Ma ciò che manca a Sloterdijk è qualunque ipotesi dotata di spessore metafisico relativamente a che cosa significhi propriamente *cambiar vita*. Non c'è *metanoia* ove non c'è *nous*; ovvero non c'è compimento ove difetta l'intelligenza assiologica.

Sopravvive allora solo, a ben vedere, la *vis a tergo* della trasformazione. Le ipotesi ambiziose del postumanesimo si avvitano irresistibilmente su sé stesse, in una cattiva infinità che molto spesso non è neanche consapevole di sé stessa. Mentre passato e presente vengono svuotati in nome del futuro, questo stesso si allontana irresistibilmente, nella proiezione interminabile di una curva asintotica. È chiaro perché la morte, come abbiamo visto, è la grande nemica di tale rappresentazione: perché interrompe fatalmente d'un tratto quel futuro sempre rinato, e sempre uguale a sé stesso, che la nutre. Alla fine trans- e postumano sembrano, ambedue, solo due ennesime, e piuttosto scontate, filosofie del divenire. Finale paradossale: non si tratta certo di alcunché di *nuovo*, dato il panorama culturale degli ultimi secoli.

Antonio Allegra

¹ Per una prima introduzione si possono vedere alcuni testi dal taglio differente: oltre a ciò che verrà citato nel seguito, limitandomi alla lingua italiana ricordo per es. R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati-Boringhieri, Torino 2002; Id., *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Dedalo, Bari 2009; F. Fukuyama, *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, Mondadori, Milano 2002; P. Barcellona, *L'epoca del postumano*, Città Aperta, Troina 2007; A. Schiavone, *Storia e destino*, Laterza, Bari

2007; M. Farisco. *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*, Vita & Pensiero, Milano 2011; A. Aguti (a cura di), *La vita in questione: potenziamento o compimento dell'essere umano?*, (Anthropologica - Annuario Filosofico), La Scuola, Brescia 2011. Un annuario di studi interno al movimento transumanista è «Divenire» (cinque volumi al 2012, anche online). Rimando anche al mio *Oltre l'uomo: alcune varianti postumaniste*, in «Acta Philosophica», XX (2011), pp. 179-188, dove analizzo, tra altri, alcuni di questi testi. Preciso infine che nel presente contributo per ragioni di semplicità ed economia espressiva non distinguo, almeno in prima battuta, tra postumano e transumano, utilizzando il primo termine in un senso generale. Poiché tuttavia tale oscillazione terminologica nasconde una distinzione non di poco conto, più avanti (§ 3) la spiegherò rapidamente e la utilizzerò.

² E. Davis, *Techgnosis. Miti, magie e misticismo nell'era dell'informazione*, trad. it., Ipermedium, Napoli 2001. Cfr l'ottimo B. Waters, *From Human to Posthuman: Christian Theology and Technology in a Postmodern World*, Ashgate, Aldershot 2006; D.F. Noble, *La religione della tecnologia. Divinità dell'uomo e spirito d'invenzione*, trad. it., Comunità, Torino 2000.

³ EDB, Bologna 2009.

⁴ Sono tutti caratteri già della gnosi antica e della gnosi come mentalità, cfr E. Samek Lodovici, *Metamorfosi della gnosi*, Edizioni Ares, Milano 1979, spec. pp. 7-19.

⁵ Mi richiamo alla nota definizione di H. Jonas, *Il principio responsabilità*, trad. it., Einaudi, Torino 1999, pp. 24-25. Di Jonas vedi anche, sul tema che ci interessa, le riflessioni, piuttosto precoci, contenute in *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, trad. it., Einaudi, Torino 1997, pp. 215 ss. Com'è noto, Jonas fu anche studioso acuto della gnosi: cfr almeno *Lo gnosticismo*, trad. it., SEI, Torino 1973.

⁶ Vaccaro, *L'ultimo esorcismo*, cit., p. 130.

⁷ E. Vögelin, *Il mito del mondo nuovo. Saggio sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, trad. it., Rusconi, Milano 1970, individua in «povertà, malattia, morte, necessità del lavoro e problemi sessuali» (p. 31) i grandi ambiti della condizione umana che attirano irresistibilmente la terapia gnostica. Mi concentrerò sui più evidenti, ossia morte e malattia, ma mi pare evidente che la soluzione tecnoscientifica postumana attenga più o meno direttamente anche agli altri. Un futuro di sommo benessere e liberato dal lavoro è preconizzato dai progressi tecnologici incipienti; quanto ai temi sessuali, un'analisi di tale questione relevantissima sarebbe troppo ampia: mi limito a prendere atto di una certa sovrapposizione (che andrà in altra occasione analizzata e spiegata) tra i teorici della liberazione sessuale (sulla quale cfr E. Samek Lodovici, *Metamorfosi della gnosi*, cit., spec. pp. 158-171) e della salute procreativa e i precursori eugenisti del postumanesimo (cfr per es. Margaret Sanger).

⁸ Oltre ai noti libri di Ariès e Vovelle, vedi N. Elias, *La solitudine del morente*, trad. it., Il Mulino, Bologna 2005; anche Z. Bauman, *Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, trad. it., Il Mulino, Bologna 2012.

⁹ *The Age of Intelligent Machines*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1990. Dell'autore vedi anche *The Age of Spiritual Machines. When Computers Exceed Human Intelligence*, Viking Press, New York 1999; (con T. Grossman) *Fantastic Voyage: Live Long Enough to Live Forever*, Rodale, Emmaus (Penn.) 2004 (l'opera che ha direttamente al centro la tematica dell'immortalità); e, tradotto in italiano, *La singolarità è vicina*, Apogeo, Milano 2008.

¹⁰ *The Coming Era of Nanotechnology*, Anchor Press, New York 1996. Cfr la ricostruzione in M. Maestrutti, *Imaginaires des nanotechnologies. Mythes et fictions de l'infiniment petit*, Vuibert, Paris 2011, pp. 22 ss. e *passim*.

¹¹ Cfr per es. E. Morin, *L'homme et la mort*, Seuil, Paris 2002, p. 348.

¹² Il riferimento è alle celebri tesi di H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it., Bompiani, Milano 1991³, per es. pp. 127 ss. e *passim*. Sullo sfondo, tuttavia, politico in senso prettamente ideologico di tali elaborazioni tornerò tra poco.

¹³ Cfr G. Anders, *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, trad. it., Bollati-Boringhieri, Torino 1992, p. 11. Sulla preistoria di tali tendenze in certa letteratura di divulgazione/anticipazione scientifica a venature eugenetiche diffusa nei primi decenni del XX secolo, cfr M. Midgley, *Science as Salvation. A Modern Myth and its Meaning*, Routledge, London 1992, spec. pp. 147 ss., che ne sottolinea oltre alla fuga dal corpo la natura di consolatoria fantasia di potere. Si ricordino, in quello stesso contesto, il classico di G.B. Shaw, *Back to Methuselah* (1921); e il coevo saggio di J.B.S. Haldane, *Daedalus. Science and the Future*, Paul&Trench, London 1924. Dopo la guerra un anello di congiunzione fu A. Harrington, *The Immortalist*, Random House, New York 1969, più volte ristampato in seguito. Tra i più ovvi precursori di tali atteggiamenti, oltre a Bacone, ricordo Condorcet, *Schizzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano* (X), che ha in mente quel progresso indefinito e infinitamente estendibile della durata della vita umana che nei postumanisti diviene il cosiddetto "longevisimo" (cfr n. 25 *infra*).

¹⁴ C. Lafontaine, *Il sogno dell'eternità*, trad. it., Medusa, Milano 2009, p. 105.

¹⁵ Cfr S. Shostak, *Becoming Immortal. Combining Cloning and Stem-Cell Therapy*, State University of New York Press, Albany 2002.

¹⁶ Lafontaine, *Il sogno dell'eternità*, cit., p. 112.

¹⁷ Il tema è anticipato già in Haldane, *Daedalus*, cit. La proposta influenza Aldous Huxley, fratello di Julian, nella descrizione distopica del suo celebre *Brave New World* (1932).

¹⁸ Cfr la descrizione acutissima di P. Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, trad. it., Raffaello Cortina, Milano 2010, pp. 471-495. Sul tema gli studi migliori (fuori della lingua russa) sono di Michael Hagemester, *L'impresa comune di Nikolaj Fedorov e l'idea dell'apokatastasi di tutte le cose*, in A. Mainardi (a cura di), *La Grande Vigilia. Atti del V Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa*, Qiqajon, Magnano 1998, pp. 211-224; *Die Eroberung des Raums und die Beherrschung der Zeit: Utopische, apokalyptische und ma-*

gisch-okkulte Elemente in den Zukunftsentwürfen der Sowjetzeit, in J. Murasov-G. Witte (a cura di), *Die Musen der Macht. Medien in der sowjetischen Kultur der 20er und 30er Jahre*, Fink, München 2003, pp. 257-284; «Unser Körper muss unser Werk sein». *Beherrschung der Natur und Überwindung des Todes in russischen Projekten des frühen 20. Jahrhunderts*, in M. Hagemester-B. Groys (a cura di), *Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, pp. 19-67. Cfr anche S. Tagliagambe, *La filosofia russa e sovietica*, in *Storia della filosofia* (diretta da M. Dal Pra), XI-2, Vallardi, Milano 1998², pp. 1421 ss. Su Trotsky, cfr J. Hughes, *Citizen Cyborg*, Westview Press, Boulder 2004, p. 127; R. Campa, *L'utopia di Trotsky. Un socialismo dal volto postumano*, in «Divenire», I (2008): online a http://www.divenire.org/pdf/articolo_4.pdf.

¹⁹ In *New Bottles for New Wine*, Chatto&Windus, London 1957, pp. 13-17.

²⁰ È reperibile in traduzione inglese online a http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1915_186.html.

²¹ «Realizzare l'immortalità personale è una questione che adesso è ampiamente all'ordine del giorno. Ormai è tempo di sopprimere l'inevitabilità [...] della morte naturale» (Groys-Hagemester [a cura di], *Die Neue Menschheit*, cit., p. 393). Si noti anche l'insistenza dei cosmisti sulla questione simmetrica della nascita, da sottrarre alle sue modalità naturali e imperfette in favore di una letterale produzione tecnica di uomini finalmente all'altezza della nuova era. Non posso analizzare il tema; rimando a Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit., pp. 488-490.

²² Si devono però ricordare i libri di F.J. Tipler, *La fisica dell'immortalità. Dio, la cosmologia e la risurrezione dei morti*, trad. it., Mondadori, Milano 1994; Id., *La fisica del cristianesimo. Dio, i misteri della fede e le leggi scientifiche*, trad. it., Mondadori, Milano 2008, molte delle cui idee rappresentano un'inattendibile, ma inequivocabile, congiunzione tra le tesi fedoroviane e quelle transumaniste (cfr per es. il secondo libro citato, p. 99).

²³ Rimando a due contributi di Samek Lodovici sul tema: *Il limite negato. Capire la morte*, in «Studi Cattolici», XXIV (1980), pp. 244-250; e, direttamente legato alla questione della gnosi, *Dominio dell'istante, dominio della morte. Alla ricerca di uno schema gnostico*, in «Archivio di Filosofia», (1981), pp. 469-480.

²⁴ Cfr anche J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2007.

²⁵ O *semi-immortalità*: perché nessuna tecnologia può rendere impossibile la morte come morte violenta (o come distruzione del supporto qualsivoglia ove si trovi raccolta l'identità del soggetto); così come non può estendere l'esistenza precedentemente alla nascita. Cfr con il concetto di "amortalità" in Morin, *L'homme et la mort*, cit. (l'edizione originale è del 1951; quelle successive presentano numerosi ripensamenti proprio su questo tema). In effetti, i postumanisti più moderati preferiscono parlare piuttosto che di immortalità di "longevisimo" (prolungamento indefinito della vita teso, tuttavia, all'infinito).

Gnosticismo & femminismo

Lucetta Scaraffia

²⁶ Samek Lodovici, *Metamorfosi della gnosi*, cit., pp. 166-167 e *passim*.

²⁷ Ivi, p. 39.

²⁸ Cfr Vaccaro, *L'ultimo esorcismo*, cit., pp. 101-103 e 141-142.

²⁹ Maggiori chiarimenti sulle varianti lessicali, e sul rapporto con la tradizione umanistica, si possono trovare nel mio *Variazioni postumane. Note per una tassonomia ed un'interpretazione*, in stampa.

³⁰ Cfr Marchesini, *Post-human*, cit. Esistono altre possibili maniere di tracciare la distinzione, su cui qui non posso soffermarmi. Cfr per es. M. Maestrutti, *Imaginaires des nanotechnologies*, cit., pp. 186-187.

³¹ Cfr con la distinzione proposta da Vögelin, *La nuova scienza politica*, trad. it., Borla, Torino 1968, p. 192.

³² Cfr per es. i noti testi di D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1995², per es. pp. 41, 51, 57; Id., *Testimone modesta@femaleman@_incontra_OncoTopo™. Femminismo e tecnoscienza*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 40.

³³ R. Braidotti, *Madri mostri e macchine. Nuova edizione ampliata*, trad. it., Manifestolibri, Roma 2005, p. 35.

³⁴ Con “disinganno” mi riferisco alla somma tradizione barocca e controriformata del *desengaño*: dunque vera e propria liberazione dall’inganno del mondo; ma nel senso più di una sobria accettazione dello stesso (del suo legno storto) piuttosto che di un reattivo, crucciato rigetto dello stesso. Viceversa, la frustrazione moderna sembra sfociare immancabilmente in contraccolpi che oscillano sistematicamente tra depressione e indignazione, conformismi e istanze rivoluzionarie, adagiamenti sull’esistente ed enfatiche fughe nel futuro, ecc.

³⁵ Il riferimento è anche alla dialettica impeccabilmente colta da P. Rossi, *Speranze*, Il Mulino, Bologna 2008.

³⁶ *L'uomo oltre l'uomo*, cit.

³⁷ «Che l’avvento della scienza e della tecnica segnino la fine dell’*homo credulus*, è un pregiudizio troppo ben consolidato» (Vögelin, *La nuova scienza politica*, cit., p. 10; cfr anche p. 199).

³⁸ *Metamorfosi della gnosi*, cit.

³⁹ Rispettivamente almeno: Vögelin, *La nuova scienza politica e Il mito del mondo nuovo*, citt.; Del Noce, *Eric Vögelin e la critica dell’idea di modernità*, introduzione a *La nuova scienza politica*, cit., pp. 9-34; Taubes, *Messianesimo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, Garzanti, Milano 2001; Besançon, *La confusione delle lingue*, Editoriale Nuova, Milano 1981. Con questa elencazione non intendo ovviamente sminuire le rilevanti differenze tra questi autori.

⁴⁰ Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*, cit. Dell’autore tedesco va ricordato anche l’altro testo: *Regole per il parco umano*, del 1997, poi compreso in Id., *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, trad. it., Bompiani, Milano 2004, pp. 239-266.

Emanuele Samek Lodovici sapeva fare della filosofia uno strumento per comprendere la realtà in cui viviamo. Per lui gli studi non erano solo una passione intellettuale fine a sé stessa, ma la via per capire che cosa stava succedendo, per capire, nel suo caso, in che modo e perché la modernità si contrapponesse alla tradizione cristiana.

Leggendo le sue appassionante pagine, scopriamo che quelle posizioni della Chiesa considerate “antimoderne”, proprio quelle che i progressisti si augurano di vedere superate da un prossimo Papa “buono”, e che spesso vengono considerate come incomprensibili opposizioni della Chiesa alle acquisizioni della modernità, non sono irrigidimenti di un’istituzione legata al passato e incapace di capire il mondo nuovo, ma decisioni motivate da profonde e ben fondate ragioni. Ragioni che spesso la Chiesa stessa non sa spiegare in modo chiaro e convincente, per cui viene considerata “la Chiesa dei no”, la nemica della felicità degli esseri umani che le nuove libertà stanno schiudendo all’umanità. O che, magari, si cerca di spiegare affrontandole una per una, senza cercare di capire lo sfondo culturale che le collega l’una all’altra e che costituisce la vera e profonda ragione di questo atteggiamento critico.

Proprio per questo i saggi di Samek sono così importanti e utili ancora oggi, e per molti versi si possono anche considerare profetici perché anticipano degli svolgimenti che al momento in cui furono scritti – la fine degli anni ’70 – non erano ancora iniziati né facilmente prevedibili. In particolare, per quanto riguar-