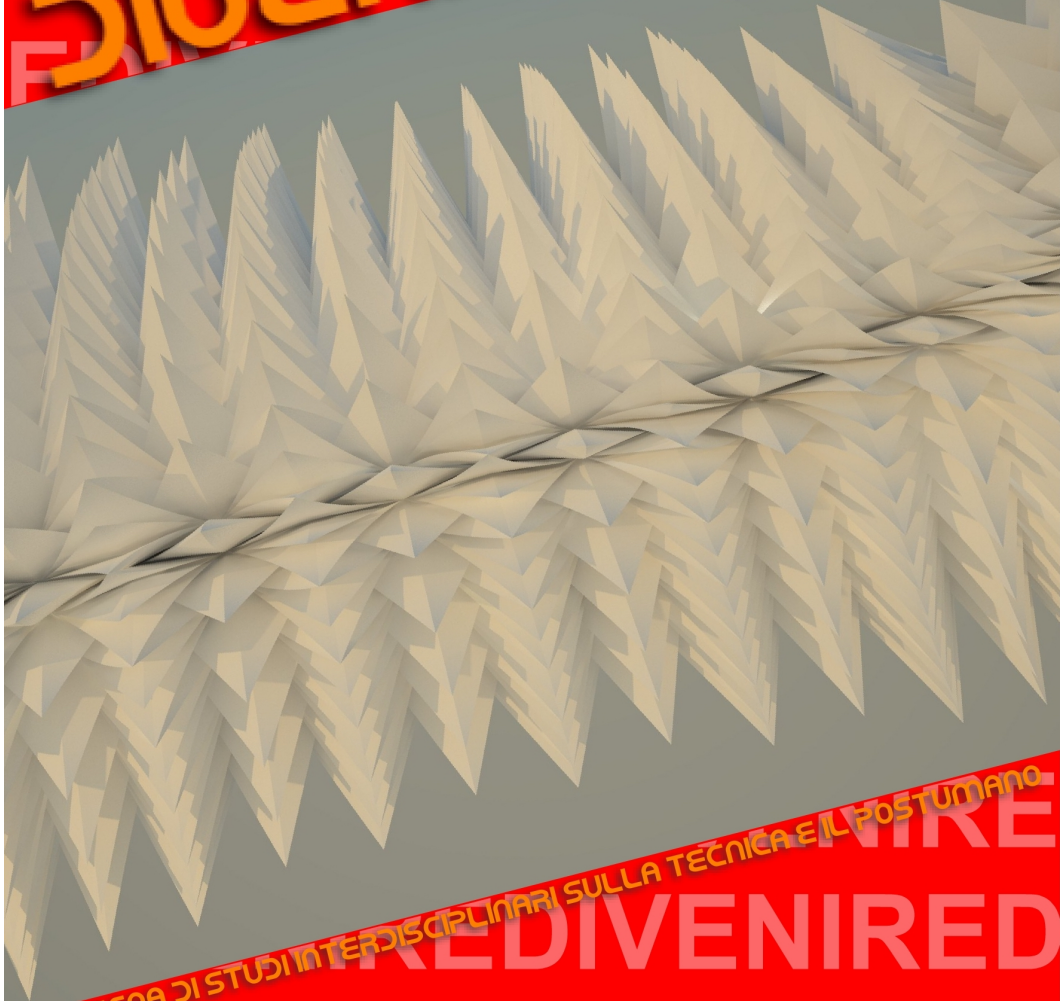


NIREDIVENIREDIVENIRE
REDIVENIRE
FIRE

CIUENIRE 4



RASSEGNA DI STUDI INTERDISCIPLINARI SULLA TECNICA E IL POSTUMANO

VENIREDIVENIREDIV
ENIREDIVENIREDIV
NIREDIVENIREDIVENIRE

A CURA DI **RICCARDO CAMPA**



DIVENIRE 4

RASSEGNA DI STUDI INTERDISCIPLINARI
SULLA TECNICA E IL POSTUMANO

a cura di
Riccardo Campa



sestante edizioni

Tutti i diritti riservati © 2010 AIT
Associazione Italiana Transumanisti
Via Montenapoleone 8, 20121 Milano

Comitato scientifico

Riccardo Campa	Docente di metodologia delle scienze sociali all'Università Jagiellonica di Cracovia
Fabrizia Cioffi	Docente di neurochirurgia all'Università di Firenze
Amara Graps	Ricercatrice di astronomia al Southwest Research Institute di Boulder, Colorado
James Hughes	Docente di sociologia medica al Trinity College del Connecticut, USA
Giuseppe Lucchini	Docente di statistica medica all'Università di Brescia
Alberto Masala	Ricercatore di filosofia all'Università La Sorbonne (Paris IV)
Giulio Prisco	Vice-presidente della World Transhumanist Association
Salvatore Rampone	Docente di sistemi di elaborazione delle informazioni all'Università degli Studi del Sannio
Stefano Sutti	Docente di diritto delle nuove tecnologie all'Università di Padova
Giovanni Tuzet	Docente di filosofia del diritto all'Università Bocconi di Milano
Natasha Vita-More	Fondatore e direttore di Transhumanist Arts & Culture H+ Labs

Curatore: Riccardo Campa
Art director: Emmanuele Pilia
Correttore di bozze: Nicoletta Barbaglia

ISBN: 978-88-96333-38-9

Sestante Edizioni - Bergamo
www.sestanteedizioni.it

Indice

Nota del curatore.....	5
Attualità	9
La scienza e la natura, <i>di Luciano Pellicani</i>	11
La crisi dell'umanismo, <i>di Gianni Vattimo</i>	25
Soggettività e ontopoiesi, <i>di Roberto Marchesini</i>	41
Oltre la specie, <i>di Aldo Schiavone</i>	55
L'aroma del passato più prossimo. Note su tecnologia, comunicazione e politica, <i>di Mario Pireddu</i>	71
Dipendenze transumane, <i>di Salvatore Rampono</i>	85
Genealogia	91
Le radici pagane della rivoluzione biopolitica, <i>di Riccardo Campa</i>	93
Il sovrumano nel transumano, <i>di Max More</i>	161

Transumanismo ed ermetismo, <i>di Remi Sussan</i>	169
Karl Marx, il futurologo, <i>di Roberto Guerra</i>	179
Una rovina perpetua, <i>di Emmanuele Pilia</i>	185
Futurologia	197
L'evoluzione della Net-Sfera, <i>di Ugo Spezza</i>	199
La tentazione a-storica. Come il cinema narra la mitologia luddita, <i>di Francesco Boco</i>	219
Libreria	227
Il transumanismo d'azione. Recensione di <i>Mutare o perire</i> , <i>di Stefano Vaj</i>	229
Sommario dei numeri precedenti	232

Nota del curatore

Il tema dominante del quarto volume di *Divenire* è la rottura con l'umanismo, religioso ma non solo, che caratterizza la nostra era tecnologica. La questione è affrontata da varie angolature, nella maggior parte degli articoli, e in molti casi viene individuato nell'Umanesimo pre-rinascimentale e rinascimentale – per il suo stretto legame con il paganesimo greco-romano – un punto di svolta nel percorso che ci consente oggi di riflettere su un possibile futuro postumano.

Il numero si distingue anche per le firme prestigiose che contribuiscono a questa nuova esplorazione dei legami tra la tecnica e il postumano. Si comincia con un bel saggio di Luciano Pellicani, uno dei sociologi italiani più tradotti all'estero, per molti anni ideologo del Partito Socialista Italiano e direttore di *Mondoperaio*. “La scienza e la natura” mette a nudo l'incompatibilità “fisiologica” tra i principi del razionalismo scientifico e la visione provvidenzialistica della realtà che ereditiamo dal giudeo-cristianesimo, e collega la nascita della civiltà delle macchine ad un superamento dell'umanismo di matrice religiosa.

Il saggio che segue, sempre nella sezione *Attualità*, è di un altro intellettuale che non ha bisogno di presentazioni: Gianni Vattimo – forse il filosofo italiano vivente più noto al mondo. Teorico del pensiero debole e interprete autorevole di Nietzsche, è da sempre anche impegnato politicamente, essendo stato eletto per ben tre volte al Parlamento Europeo, con tre diversi partiti della sinistra. Nel saggio “La crisi dell'umanismo” riparte dalla morte di Dio per comprendere il processo che ha tolto centralità all'uomo, nell'età della tecnica.

È poi la volta di Roberto Marchesini, studioso di scienze biologiche ed epistemologia, ben noto ai lettori di *Divenire* in quanto autore di apprezzati volumi come *Posthuman. Verso nuovi modelli di esistenza* e *La fine dell'uomo*. In “Soggettività e onto-poiesi” esplora la mutazione antropologica e ontologica che ha investito l'uomo negli ultimi cinquant'anni, in

seguito anche allo sviluppo della tecnica, con il passaggio da una concezione “individuale” a una “multividuale” dell’essere. E avverte che il multividuo non può essere compreso in una focale umanistica, ancora centrata sul concetto di identità individuale, ma piuttosto in una prospettiva postumanistica.

“Oltre la specie” è il magistrale contributo alla riflessione sulla trasformazione postumana di un altro intellettuale di spicco della sinistra italiana: Aldo Schiavone. Direttore dell’Istituto Italiano di Scienze Umane e già direttore del prestigioso Istituto Gramsci, nonché collaboratore da molti anni del quotidiano *la Repubblica*, nel 2007 Schiavone ha dato alle stampe *Storia e destino* – un vero e proprio manifesto del nuovo umanesimo tecnologico. Il saggio qui pubblicato ne rappresenta un estratto.

Il massmediologo Mario Pireddu – docente all’Università IULM di Milano e curatore del volume *Post-Umano. Relazioni tra uomo e tecnologia nella società delle reti* – nel saggio “L’aroma del passato più prossimo” analizza la crisi della sinistra europea sullo sfondo della società delle reti, mettendo in risalto soprattutto le difficoltà identitarie e di comunicazione delle forze socialdemocratiche e progressiste. È in sostanza un invito ad una maggiore spregiudicatezza, facendo tesoro anche delle intuizioni dei futuristi, per rigenerarsi su nuove basi.

L’ultimo intervento per la sezione *Attualità* è del bioinformatico Salvatore Rampone che mostra come le tecnologie del potenziamento umano – in particolare sostanze come Viagra, testosterone e Provigil – creino una situazione di dipendenza per i consumatori, ma al tempo stesso evidenzia come sia perfettamente comprensibile che chi raggiunge prestazioni “sovrumane” a livello sessuale, muscolare e intellettuale, non voglia poi tornare a condizioni umane. È ormai tempo di “Dipendenze transumane”.

In apertura della sezione *Genealogia*, appare un mio lungo saggio intitolato “Le radici pagane della rivoluzione biopolitica”, dove mostro che la tensione verso il postumano che lo straordinario sviluppo delle tecnologie nell’era contemporanea convoglia può essere geneticamente ricondotta ai valori del paganesimo greco-romano. Si tratta di uno studio complementare a quello che giudico un capolavoro della sociologia storica: *Le radici pagane dell’Europa* di Luciano Pellicani.

Segue il saggio del fondatore del movimento estropico mondiale, il filosofo Max More, che difende la tesi di una figliazione diretta del transumanesimo dal sovrumanesimo nietzschiano, facendo riferimento anche alle proprie vicende biografiche e chiarendo che democraticismo e morale utilitaristica – elementi assenti nella filosofia di Nietzsche – non sono elementi essenziali del transumanesimo. Il titolo non poteva essere più chiaro: “Il sovrumano nel transumano”.

Il celebre giornalista francese Rémi Sussan, esperto di nuove tecnologie, traccia invece la linea genealogica che unisce “Transumanesimo ed ermetismo” e, dunque, collega la nuova filosofia del postumano alle correnti mistiche pagane del tardo ellenismo, rivitalizzate e reintrodotte nel tessuto culturale europeo a partire dal Rinascimento.

Il poeta futurista Roberto Guerra dedica invece un articolo a Karl Marx, recuperandolo nella veste di pioniere del nuovo futurismo “scientifico”, inteso come stile di pensiero volto a migliorare la società industriale della Macchina – macchina meccanica nel passato ed elettronica ai nostri giorni. Dunque, Marx non più ideologo del comunismo, ma “Marx, il futurologo”.

Il giovane architetto Emmanuele Pilia, art director di *Divenire*, mette la propria firma in calce a “Una rovina perpetua”. Il saggio si interroga sulla possibilità per il movimento transumanista di raccogliere l’eredità del situazionismo e di certe istanze anarco-socialiste, al fine di ricostruire la società su basi nuove, prendendo l’*Homo Ludens* di Huizinga come paradigma del prossimo gradino dell’evoluzione umana, ma lasciando risplendere l’umanità attuale in tutta la sua rovinosa bellezza.

Per la sezione *Futurologia*, il giornalista informatico Ugo Spezza ripercorre il recente sviluppo delle tecnologie dell’informazione nel saggio “L’evoluzione della Net-Sfera”, tracciando poi le linee di quello che potrebbe essere lo sviluppo futuro di computer, telefoni e nuovi dispositivi elettronici.

Nella stessa sezione, il giovane filosofo Francesco Boco propone invece una recensione del film *Avatar* – “La tentazione a-storica” –, dove analizza l’opera di Cameron nella sua dimensione ideologica di veicolo di messaggi luddisti. Nel film, i personaggi “positivi” vivono infatti in un mondo a-storico e primitivo, oppure usano la tecnologia per sfuggire alla

tecnologia, per sottrarsi al mondo dinamico, storico, sempre in divenire forgiato dallo spirito prometeico europeo.

Come sempre, chiude il volume la sezione *Libreria*, dove trova posto una recensione di Stefano Vaj del mio nuovo libro *Mutare o perire. La sfida del transumanesimo*. Nell'articolo, significativamente intitolato "Il transumanesimo d'azione", Vaj mette in luce in particolare lo spirito volontaristico che permea l'opera, ove non si dà mai per scontato l'avvento di un futuro postumano, ma lo si inquadra come possibile evento storico vincolato all'impegno delle generazioni presenti.

Riccardo Campa

ATTUALITÀ

La scienza e la natura¹

di Luciano Pellicani

È universale opinione che ciò che ha conferito all'Occidente la sua specifica identità culturale, differenziandola profondamente da tutte le altre civiltà, è stata la rivoluzione scientifica. Questa è iniziata a partire dal momento in cui si è affermata l'idea secondo la quale il grande libro della Natura è scritto in caratteri matematici. Anticipata da Leonardo da Vinci² e formulata con la massima chiarezza da Galileo³, questa idea ha rappresentato una svolta di portata storica. Grazie ad essa, l'Occidente non solo ha potuto costruire il prodigioso edificio della conoscenza scientifica; ha anche istituzionalizzato un potentissimo metodo per manipolare i fenomeni naturali e assoggettarli alla volontà e ai bisogni dell'uomo⁴.

Suggestionato da una tachigrafica tesi di Max Weber – secondo la quale il “disincanto del mondo” sarebbe iniziato con il profetismo ebraico⁵ –,

¹ Originariamente apparso nel volume *Idea di Natura. 13 scienziati a confronto*, curato da Elio Cadelo, Venezia, 2008; ripubblicato per gentile concessione di Marsilio Editori.

² Così suona il principio metodologico formulato da Leonardo: «Nessuna certezza delle scienze è dove non si può applicare una delle scienze matematiche, ovvero che non sono unite con esse matematiche»; citato da F. Capra, *La scienza universale*, Milano, Rizzoli, 2007, p. 269.

³ Queste le celebri parole con le quali Galileo annunciò il suo rivoluzionario programma scientifico: «La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non si impara a intender la lingua, e conoscere i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intendere umanamente parola»; *Il saggia-tore*, Milano, Feltrinelli, 1992, p. 38.

⁴ Cfr. K. Mendelssohn, *La scienza e il dominio dell'Occidente*, Editori Riuniti, Roma 1981; I. B. Cohen, *La rivoluzione nella scienza*, Longanesi, Milano 1988; W. Heisenberg, *Natura e fisica moderna*, Garzanti, Milano 1960.

⁵ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* in *Sociologia della religione*, Comunità, Milano 1982, vol. I, p. 91.

Max Scheler ha perentoriamente affermato che «il monoteismo creazionistico giudaico-cristiano e la sua vittoria sulla religione e sulla metafisica del mondo antico fu senza dubbio la prima fondamentale possibilità per porre in libertà la ricerca sistematica della Natura. Fu un mettere in libertà la Natura per la scienza in un ordine di grandezza che forse oltrepassa tutto ciò che fino ad oggi è accaduto in Occidente. Il Dio spirituale di volontà e lavoro, il Creatore, che nessun Greco e nessun Romano, nessun Platone e nessun Aristotele conobbe, è stato la maggiore santificazione dell'idea del lavoro e del dominio sopra le cose infraumane; e nel medesimo tempo operò la più grande disanimazione, mortificazione e razionalizzazione della Natura, che abbia mai avuto luogo in rapporto alle culture asiatiche e dell'antichità»⁶.

Difficile condividere un simile punto di vista, una volta che si tenga presente che il primo disincanto del mondo – la nascita del *logos* nelle *poleis* della diaspora greca – si è verificato in un contesto culturale affatto estraneo alla tradizione giudaica⁷, così come fu affatto estranea alla tradizione giudaica la prima rivoluzione scientifica: quella che prese corpo nella civiltà ellenistica. Lucio Russo ha puntigliosamente documentato che nella città di Alessandria, durante il III secolo a.C., furono poste le basi della “scienza esatta”, vale a dire dell'insieme delle teorie che vengono definite mediante tre postulati. Il primo è che le affermazioni della teoria non riguardano gli oggetti del mondo reale, ma enti ideali. Il secondo, che la teoria ha una struttura rigorosamente deduttiva: essa è basata su pochi enunciati fondamentali (assiomi, postulati o principi), sugli enti della teoria e su un metodo unitario e universalmente accettato per dedurre un numero illimitato di conseguenze. Il terzo, che la teoria è applicabile al mondo reale mediante regole di corrispondenza fra gli enti ideali e gli oggetti concreti. Non avendo le regole di corrispondenza alcuna garanzia assoluta, il metodo per controllare la validità degli asserti teorici è quello sperimentale.

Questi i tratti essenziali della “scienza esatta” elaborata dalla civiltà ellenistica. La quale riuscì anche a mostrare che i modelli costruiti nel labo-

⁶ M. Scheler, *Sociologia del sapere*, Abete, Roma 1966, p. 79.

⁷ Cfr. L. Pellicani, *Il primo disincanto del mondo*, in *Modernizzazione e secolarizzazione*, Il Saggiatore, Milano 1997.

ratorio ideale erano in grado di generare una tecnologia scientificamente orientata⁸. Sennonché, il nesso fra sviluppo scientifico e sviluppo tecnologico non fu percepito dalle élite intellettuali dell'impero romano. Queste, pur affascinate dalla cultura greca, fecero cadere nell'oblio l'intero patrimonio della scienza ellenistica. Ancora più estranea allo spirito scientifico si rivelò la *forma mentis* forgiata dai Padri della Chiesa, centrata sul *contemptus mundi* e, pertanto, totalmente indifferente al sapere scientifico e al suo *fall-out* tecnologico. E infatti, lungo tutto l'Alto Medioevo, nella cristianità occidentale, come in quella orientale, «la scienza risultò virtualmente estinta»⁹.

Del resto, come avrebbe potuto essere diversamente? Nella Bibbia il desiderio della conoscenza è vietato, poiché «l'uomo non è creato per una vita teoretica, conoscitiva, contemplativa: l'uomo è creato per una vita nell'obbedienza, come un bambino»; di qui la condanna della «scienza profana» e delle arti mondane, a meno che «queste cose, originatesi dalla ribellione umana, vengano consacrate al servizio di Dio [...]. Il sapere umano, se consacrato al servizio di Dio, può essere un bene, ma, in assenza di tale dedizione, è ribellione. All'uomo l'intelletto è dato per comprendere i comandamenti di Dio. Se ne fosse privo non potrebbe obbedire liberamente. Ma, al contempo, questo stesso fatto permette all'uomo di emancipare la propria intelligenza dal servizio, dalla funzione servile per cui viene creata, e tale emancipazione dal punto di vista biblico è l'origine della filosofia o della scienza»¹⁰. In breve: la ragione autonoma, per la tradizione giudaico-cristiana, è una rivolta della creatura contro il Creatore: dunque, una potenza blasfema, quasi satanica¹¹. Tant'è che, nella Genesi, «il diritto alla conoscenza si paga con la morte e la dannazione»¹². Inoltre, contrariamente a quello che pensavamo Weber e Scheler, la Natura, per la Cristianità medievale, non era una realtà disanimata. Oltre ad essere popolata di demoni e streghe, era concepita come il teatro di miracoli e di pro-

⁸ L. Russo, *La rivoluzione dimenticata*, Feltrinelli, Milano 1999.

⁹ L. Feuer, *L'intellettuale scientifico*, Milano, Zanichelli, 1979, p. 227.

¹⁰ L. Strauss, *Gerusalemme e Atene*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 70-71.

¹¹ Tipico, l'atteggiamento di Pier Damiani di fronte alla «scienza profana». A suo giudizio, «sono i demoni che hanno infuso in noi il desiderio di sapere e il proposito di lanciarsi nelle arti liberali e negli studi di filosofia», citato da L. Jerphagnon, *Les dieux et le mots*, Paris, Talanier, 2004, pp. 391-392.

¹² M.A. Manacorda, *Lettura laica della Bibbia*, Roma, Editori Riuniti, 1996, p. 73.

digi, non già come una realtà governata da leggi necessarie e impersonali. Era – così l’ha definita Jacques Le Goff – «una costante ierofania»¹³. Per questo, le catastrofi naturali e le epidemie erano percepite come castighi di Dio. Il che, ovviamente, impedendo la ricerca razionale delle cause naturali, fu «un ostacolo epistemologico che per lungo tempo sarebbe risultato insormontabile»¹⁴. Di qui il fatto che fino a quando Gerusalemme – la cultura centrata sulla Rivelazione e sulla fede obbediente – conservò il suo predominio su Atene – la cultura della ragione che esplora la Natura per individuarne le leggi oggettive che regolano il suo *modus operandi* –, la “scienza profana” (la filosofia) fu condannata al ruolo di ancella della “scienza sacra” (la teologia)¹⁵. Di qui altresì il fatto che soltanto quando Atene prese a scalzare progressivamente Gerusalemme i fenomeni naturali cessarono di apparire pregni di significati morali e religiosi e divennero oggetti di indagine razionale volta ad individuarne le cause.

La rivincita di Atene su Gerusalemme iniziò con il Rinascimento, il quale, nella misura in cui prese le distanze dall’*ethos* cristiano rivalutando il mondo e i valori mondani, creò il terreno di coltura di una “pianta sociale” di cui si erano perse le tracce: l’intellettuale laico. Questi «nacque in quanto rinacque il filosofo (o lo scienziato) antico»¹⁶; nacque, in altre parole, perché riemerse – da quella che Leonardo Bruni chiamava la “notte oscura” del Medioevo – l’idea – per la prima volta proclamata dalla filosofia greca – che la conoscenza è tale solo in quanto è regolata dal principio dell’assoluta sovranità della ragione. Il che, poi, significa che la nuova visione della Natura si è affermata grazie a un lento processo di autonomizzazione del pensiero dalla autorità ecclesiastica – la Chiesa, custode esclusiva della Verità rivelata – e dalla Rivelazione biblica. Essa è stata la conseguenza di quel decisivo fenomeno storico – il Rinascimento – che Jules Michelet avrebbe descritto come «la riscoperta del mondo e dell’uomo»¹⁷: due cose – il *saeculum* e l’*homo naturalis* – che il cristianesimo aveva demonizzato. Una riscoperta che avrebbe portato a un comple-

¹³ J. Le Goff, *La civiltà dell’Occidente medievale*, Einaudi, Torino p. 355.

¹⁴ G. Gusdorf, *Origine delle scienze umane*, Ecg, Genova 1992, p. 57,

¹⁵ Cfr. L. Šestov, *Atene e Gerusalemme*, Bompiani, Milano 2005.

¹⁶ E. Garin, *Il filosofo e il mago* in E. Garin (a cura di), *L’uomo del Rinascimento*, Laterza, Bari 1988, p. 180.

¹⁷ J. Michelet, *Renaissance et Réformes*, Laffont, Parigi 1988.

to e radicale sovvertimento del pensiero, il quale, dal punto di vista della *Weltanschauung* cristiana, non poteva non apparire come una blasfema rivincita del paganesimo¹⁸.

Durante il Medioevo, la realtà era pensata e vissuta come immediatamente religiosa. Ogni cosa – la famiglia, l'educazione, il sesso, il lavoro, la politica, ecc. – era regolata dal Sacro, gestito, in una situazione di monopolio, dalla Chiesa cattolica. Per contro, con il Rinascimento l'*homo naturalis*, dopo secoli di ibernazione, fu riattivato e posto al centro della realtà, talché la sfera del profano prese a dilatarsi a tutto detrimento della sfera del Sacro e, alla visione rigorosamente teo-centrica del mondo, fu contrapposta una visione altrettanto rigorosamente antropo-centrica. È appunto questa la cosa decisiva della rivoluzione culturale passata alla storia con il nome di Rinascimento: l'orgogliosa affermazione dell'autonomia e del valore intrinseco della *humanitas*, che la religione cristiana aveva concepita come subordinata alla *divinitas*¹⁹: una affermazione che avrebbe portato, per tappe successive, a una nuova concezione della Natura: la Natura come realtà completamente dis-animata, simile a una macchina. Infatti, il principio metodologico secondo il quale il grande libro della Natura è scritto con caratteri matematici ha avuto come conseguenza logica che «il qualitativo ha ceduto il passo al quantitativo»²⁰ e la ragione ha assunto i tratti della *ratio*, della ragione calcolatrice quale misura universale dei fenomeni naturali. Si è così verificato il passaggio «dal mondo del pressappoco al mondo della precisione»²¹. Non a caso, gli scienziati, a partire dal XVII secolo, di frequente utilizzarono la metafora dell'orologio per esprimere sinteticamente la nuova concezione della Natura: la Natura come «universo matematico»²². Il che fu, per la visione animistica della Natura – «la natura come l'effetto di una volontà»²³ –, un colpo mortale. Sparirono, progressivamente, i miracoli, i prodigi e – so-

¹⁸ Cfr. L. Pellicani, *Le radici pagane dell'Europa*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2007.

¹⁹ W. Ullmann, *Origini medievali del Rinascimento* in Aa. Vv. *Il Rinascimento*, Laterza, Bari 1983.

²⁰ F. J. E. Woodbridge, *Saggio sulla natura*, Bompiani, Milano 1956, p. 25.

²¹ A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco al mondo della precisione*, Einaudi, Torino 1988.

²² E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, il Saggiatore, 1961, p. 58.

²³ U. Galimberti, *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 498.

prattutto – il *telos*, con l’ineludibile conseguenza che l’idea di Provvidenza fu cancellata dalla mappa cognitiva.

Mentre per la *Weltanschauung* giudaico-cristiana, che dominava gli spiriti prima della riattivazione dell’*homo naturalis*, «Dio regnava sul mondo» e «tutto concorreva a un medesimo fine»²⁴, per la scienza moderna, nata dall’abolizione delle cause finali, la Natura è «priva di significato e di valore»: ²⁵ una pura contingenza, in cui non è dato trovare traccia alcuna di quello che Bertrand Russell chiamava il Proposito Cosmico²⁶. Ciò è tanto vero che uno dei massimi astronomi del nostro tempo – Steven Weinberg – è giunto alla conclusione che «quanto più l’universo ci appare comprensibile, tanto più ci appare senza scopo»²⁷. Non diversa la conclusione cui è giunta la biologia, sintetizzata da Richard Dawkins con la formula: «L’evoluzione è cieca»²⁸.

Lo sconvolgente *novum* generato dalla rivoluzione scientifica – la cancellazione delle cause finali, di cui Bacone aveva detto che erano sterili come una vergine²⁹ – ha significato l’impossibilità di leggere i fenomeni naturali con le categorie della teologia giudaico-cristiana. L’Antica Alleanza – l’alleanza animistica fra l’uomo e la Natura – è diventata impensabile poiché si è verificata «la dissociazione di Fisica ed Etica, di scienza e valore, ... di conoscenza della realtà e attribuzione di senso alla nostra vita»³⁰: una dissociazione che, sottolineando il fatto che «l’evoluzione

²⁴ J.B. de Bossuet, *Discours sur l’histoire universelle*, Garnier-Flammarion, Parigi 1985, pp. 427-428.

²⁵ A. N. Whitehead, *Natura e vita*, Bocca, Milano 1951, p. 64.

²⁶ B. Russell, *Scienza e religione*, Fabbri, Milano 2001, p. 172.

²⁷ S. Weinberg, *I primi tre minuti*, Mondadori, Milano 1980, p. 170.

²⁸ R. Dawkins, *Il gene egoista*, Mondadori, Milano 1992.

²⁹ F. Bacone, *La dignità e il progresso del sapere divino e umano* in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1975, p. 231. Non diversa la tesi di Cartesio: «Non dobbiamo mai esaminare le cause finali delle cose create, ma le efficienti»; *I principi della filosofia*, in *Opere filosofiche*, Torino, Utet, 1969, p. 614.

³⁰ L. Colletti, *Pagine di filosofia politica*, Rizzoli, Milano 1989, p. III. Negli ultimi anni i sostenitori del “principio antropico” hanno sfidato “ il dogma del XX secolo, secondo cui la nostra posizione nell’universo non è eccezionale da nessun punto di vista” (J. D. Barrow e F. J. Tipler, *Il principio antropico*, Adelphi, Milano 2002, p. 17). Ma, come era logico che accadesse, il “principio antropico” è stato giudicato nient’altro che un espediente teso a far rientrare dalla finestra il “proposito cosmico”, espulso dalla porta dalla astronomia e dalla biologia. Non diversamente è stata giudicata, dalla comunità internazionale degli scienziati, l’idea dell’Intelligent Design (cfr. E. Boncinelli, *Le forme della vita*, Einaudi, Torino 2006 e T. Pievani, *Creazione senza Dio*, Einaudi, Torino 2006).

dell'universo è sostanzialmente priva di significato», ha inferto un duro colpo all'amor proprio dell'uomo»³¹.

L'atteggiamento fondamentale dell'animismo consiste «nel proiettare nella Natura inanimata la coscienza che l'uomo possiede del funzionamento interamente teleonomico del proprio sistema nervoso. Si tratta, in altri termini, dell'ipotesi secondo cui i fenomeni naturali possono e devono essere interpretati in definitiva nello stesso modo, con le stesse leggi, dell'attività umana soggettiva, cosciente e proiettiva»³². L'animismo, pertanto, stabilisce una profonda alleanza fra l'uomo e la Natura e, grazie ad essa, legge la realtà come teleologicamente orientata. Di qui la potente attrazione che esso ha sempre esercitato sugli spiriti: l'animismo, infatti, allontana dallo sguardo la spaventosa solitudine esistenziale alla quale l'uomo, gettato in una Natura del tutto indifferente ai suoi bisogni metafisici e morali, è condannato. Per contro, «la pietra angolare del metodo scientifico è il postulato dell'oggettività della Natura, vale a dire il rifiuto sistematico di considerare la possibilità di pervenire a una conoscenza vera mediante qualsiasi interpretazione dei fenomeni in termini di cause finali cioè di progetti»³³. Di qui l'incompatibilità "fisiologica" fra i principi del razionalismo scientifico e la visione provvidenzialistica della realtà. Per la scienza, la Natura – ridotta a una macchina senza scopi – si presenta come un «ordine gratuito»³⁴ e la stessa idea di Dio, attorno a cui ruotava l'intera esistenza (individuale e collettiva) dell'Europa medievale, è eliminata come una «ipotesi superflua»³⁵. Una catastrofe esistenziale – la «morte di Dio» – che avrebbe indotto Nietzsche a definire la scienza la «grande apportatrice di dolore»³⁶. È vero che la rivincita di Atene su Gerusalemme ha reso possibile una spettacolare crescita della conoscenza dei fenomeni naturali, ma, contemporaneamente, la ragione illuministica, con il suo procedere senza riguardi per i fini ultimi, ha de-sacralizzato la Natura. Ridu-

³¹ K. Lorentz, *Natura e destino*, Milano, Mondadori, 1990, p. 29.

³² J. Monod, *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1973, p. 36.

³³ *Ibid.*, p. 21.

³⁴ S. Kauffman, *L'ordine gratuito* in J. Brockman (a cura di), *La terza cultura*, Garzanti, Milano 1999, p. 306.

³⁵ Così Laplace, rispondendo a Napoleone, definì l'idea di Dio.

³⁶ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Mondadori, Milano 1971, p. 194.

cendola a «una infinita serie di equazioni»³⁷ – logica conseguenza dell'idea di fare della matematica lo strumento-principe della conoscenza –, l'ha svuotata di ogni significato religioso. Di qui il passaggio dalla coscienza incantata – la coscienza mitopoietica – alla coscienza disincantata³⁸: un passaggio epocale, il cui significato esistenziale è stato espresso da Max Weber con l'affermazione che l'uomo moderno – l'abitante della Città secolare, che si è cibato dei frutti dell'albero della conoscenza scientifica – doveva accettare virilmente di «vivere in un'epoca senza Dio e senza profeti»³⁹.

Il nuovo e rivoluzionario modo di concepire la Natura – la Natura come una macchina il cui funzionamento dipende da leggi impersonali che la ragione ha il compito di individuare formulando ardite ipotesi e sottoponendole al controllo empirico – ha corroborato la previsione fatta da Bacon: ha inaugurato quella che è stata definita «l'età della tecnica»⁴⁰. Certo, la tecnica è vecchia quanto l'uomo stesso, poiché «senza tecnica l'uomo non esisterebbe, né sarebbe esistito mai»⁴¹. Ma, grazie alla scienza moderna, è apparso un *quid novi*: lo sviluppo tecnologico: vale a dire la crescita esponenziale dell'attrezzatura tecnologica grazie alla quale si è verificato «l'irrompere della società artificiale»⁴². A un mondo statico – dominato dalla diffusa e tenace convinzione che tutto quello che si poteva inventare era già stato inventato –, si è sostituito un mondo iperdinamico, un mondo in continua trasformazione a motivo della accumulazione permanente di nuove e rivoluzionarie forze produttive⁴³. E questa metamorfosi espansiva è emersa grazie a un inedito tipo di tecnologia: la tecnologia quale frutto della «nuova alleanza fra teoria e pratica della manipolazione e della trasformazione»⁴⁴, la tecnologia come *fall-out* del sapere operativo: il sapere che interviene sulla Natura, la manipola, la trasforma e la piega

³⁷ E. Troeltsch, *L'essenza del mondo moderno*, Bibliopolis, Napoli 1977, p. 145.

³⁸ Cfr. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris 1985.

³⁹ M. Weber, *La scienza come professione*, Armando, Roma 1997, p. 74.

⁴⁰ E. Severino, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998.

⁴¹ J. Ortega y Gasset, *Meditazione sulla tecnica*, in *Aurora della ragione storica*, SugarCo, Milano 1982, p. 281.

⁴² H. Popitz, *Verso una società artificiale*, Editori Riuniti, Roma 1996, p. 60.

⁴³ Cfr. D. Cosandey, *Le secret de l'Occident*, Paris, Flammarion, 2007.

⁴⁴ I. Prigogine e I. Stengers, *La Nuova Alleanza*, Einaudi, Torino 1993, p. 36.

alle esigenze dell'uomo. In effetti, lo sviluppo delle scienze della Natura ha reso possibile la creazione di un formidabile apparato produttivo che, trasformandosi, trasforma continuamente la struttura del mondo della vita e le sue specifiche forme. Così la scienza – concepita come *Herrschaftswissen*⁴⁵ – è diventata l'elemento essenziale della civiltà moderna, ciò che la distingue da tutte le altre civiltà e la caratterizza in maniera così forte che, per definirla, è stata coniata l'espressione *knowledge society*⁴⁶. Insomma, la conoscenza delle leggi della Natura si è trasformata in potere sulla Natura⁴⁷. E si tratta di un potere in continua espansione, generato dalla istituzionalizzazione di quella che Alfred Whitehead ha chiamato l'arte dell'invenzione permanente⁴⁸. La quale presenta una significativa "affinità elettiva" con lo specifico *modus operandi* del capitalismo. Infatti, «soltanto con il Capitale la Natura diventa un puro oggetto per l'uomo, un puro oggetto di utilità, e cessa di essere riconosciuta come forza per sé: e la stessa conoscenza teoretica delle sue leggi autonome si presenta semplicemente come astuzia capace di subordinarla ai bisogni umani sia come oggetto di consumo sia come mezzo di produzione. In virtù di questa tendenza il Capitale spinge a superare sia le barriere e i pregiudizi nazionali, sia l'idolatria della Natura, la soddisfazione tradizionale, orgogliosamente ristretta entro gli angusti limiti, dei bisogni esistenti, e la produzione del vecchio modo di vivere»⁴⁹.

Signoreggiare la Natura: questo è stato – e continua ad essere – il grande progetto alloplastico della Modernità: un progetto che, partendo dall'idea che la Natura altro non è che una gigantesca macchina, è sfociato nella continua produzione di macchine. Di qui il fatto che la civiltà moderna è stata interpretata come il precipitato storico del «trionfo delle macchine»⁵⁰. E le macchine, per funzionare, hanno bisogno di energia. La

⁴⁵ Che la scienza sia dominio sulla Natura non significa che essa non sia, contemporaneamente, conoscenza della Natura. In altre parole, la scienza moderna non è solo un formidabile strumento per calcolare e manipolare, è anche – anzi: soprattutto – un sapere teoretico (cfr. R. Campa, *Etica della scienza pura*, Sestante, Bergamo, 2007).

⁴⁶ P. F. Druckner, *The Age of Discontinuity*, Pan Books, Londra 1969, p. 349.

⁴⁷ Cfr. W. Leiss, *Scienza e dominio*, Longanesi, Milano 1972.

⁴⁸ A. N. Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, Bompiani, Milano 1959.

⁴⁹ K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1970, vol. II, pp. 11-12.

⁵⁰ E. Boncinelli, *L'anima della tecnica*, Rizzoli, Milano 2006, p. 72.

civiltà basata sulle macchine è, inevitabilmente, una civiltà dipendente dalla produzione di energia. E anche ciò è strettamente legato alla visione scientifica della Natura. La celebre formula di Einstein, $E=mc^2$, esprime, per l'appunto, l'idea che la Natura è un deposito di energia potenziale che la tecnologia trasforma in energia attuale⁵¹. La tecnologia scientificamente orientata è essenzialmente produzione di macchine e di energia: due cose strettamente legate l'una all'altra. La tecnologia produce l'energia indispensabile per far funzionare le macchine e le macchine garantiscono il dominio dell'uomo sulla Natura. Ma si tratta di un dominio che contiene un paradosso: più l'umanità cerca di rendersi indipendente dalla Natura, assoggettandola ai propri disegni, più risulta essere dipendente dalla Natura, poiché solo dalla Natura si può estrarre l'energia indispensabile per la permanente alimentazione della macchina produttiva. Il che costituisce una puntuale conferma del principio così formulato da Hobbes: rendersi indipendente da una cosa significa, per l'uomo, rendersi dipendente da un'altra cosa⁵².

In effetti, la civiltà industriale, nata dalla creazione dell'apparato scientifico-tecnologico e dalla istituzionalizzazione dell'economia di mercato, risulta essere un sistema oltremodo vulnerabile. La sua esistenza dipende in sommo grado dalla capacità di estrarre, senza sosta, un gigantesco flusso di energia dalla Natura. Senza energia, tutto, in una civiltà delle macchine, si ferma: gli aerei, i treni, le auto, i televisori, i computer, le fabbriche, la distribuzione delle merci, l'erogazione dei servizi, ecc. In breve: la totalità della vita così come essa si è formata a seguito della rivoluzione permanente attivata dal capitalismo.

Ora, dal momento che il consumo di energia cresce smisuratamente ogni giorno con l'espansione della massa demografica e con l'industrializzazione dei Paesi del Terzo Mondo, è inevitabile che cresca contemporaneamente – e pericolosamente – l'alterazione dell'ecosistema nel quale il sistema industriale si muove. Ciò accade perché quasi tutte le forme di energia utilizzate per alimentare l'economia moderna sono iniqui-

⁵¹ Cfr. R. Massa, *L'arca di smeraldo. Una storia della natura dai mostri al movimento verde*, Milano, Mondadori, 1990, pp. 8-9.

⁵² Un principio che Edgard Morin ha così riformulato: «L'indipendenza di un essere vivente necessita la sua dipendenza rispetto al suo ambiente»; *La nature de la Nature*, Editions du Seuil, Paris, 1977, p. 204.

nanti. La Terra è un sistema chiuso, sicché niente può uscirne. Tutti gli scarti – quale che sia la loro natura – devono finire da qualche parte. Questo fatto, unito alle risorse limitate disponibili, significa che «il riciclaggio dei materiali necessari per l'esistenza è una funzione essenziale di tutti gli ecosistemi e degli altri processi fisici e chimici che avvengono sulla Terra»⁵³. Se crescono i consumi, crescono contemporaneamente gli scarti; e questi, inevitabilmente, si accumulano fino a diventare un problema di enormi dimensioni. Non sorprende, pertanto, che, mentre in passato le scienze sociali esploravano l'influenza dell'habitat naturale sull'uomo e sulle istituzioni, oggi esse concentrano il fuoco dell'analisi sull'influenza, sempre più estesa e sempre più intensa, dell'uomo sulla Natura. Donde la nascita del “paradigma ecologico”⁵⁴, centrato sulla presa d'atto del fenomeno della costante degradazione non-naturale della Natura: la degradazione causata dall'apparato scientifico-tecnologico creato dall'uomo per asservire la Natura ai suoi disegni. Si è così affermata l'idea secondo la quale la società globale dipende in maniera vitale dalla “salute” dell'ecosistema e che quest'ultimo è profondamente degradato dalla crescita ipertrofica dei consumi. Sicché la disorganizzazione della Natura – il suo crescente tasso di entropia causato da processi artificiali – oggi pone perentoriamente l'enorme problema della riorganizzazione delle società globali per evitare che la rivoluzione industriale risulti essere un processo autodistruttivo, un processo che, inquinando in modo irrimediabile l'ecosistema naturale, fagociti se stesso.

La presa di coscienza della degradazione artificiale della Natura ha prodotto una sterminata letteratura che sottolinea, spesso con accenti apocalittici, le conseguenze negative dello sviluppo scientifico-tecnologico. Per certi versi, il pessimismo di tale letteratura non costituisce una novità. La società industriale, sin dai suoi primi vagiti, ha suscitato critiche e ostilità di varia natura e di varia provenienza⁵⁵. Nuovo, però, è il paradigma che

⁵³ C. Ponting, *Storia verde del mondo*, Sei, Torino 1992, p. 20.

⁵⁴ E. Morin, *Il pensiero ecologico*, Hopefulmonster, Firenze 1988.

⁵⁵ Fra i testi “classici” della critica romantica della Modernità, i più significativi e influenti sono stati *La questione della tecnica* – dove Heidegger imputa alla tecnica lo sradicamento dell'uomo e l'oblio dell'Essere – e *Dialettica dell'illuminismo* – dove Adorno e Horkheimer condannano la scienza moderna come trionfo della quantità e metodica distruzione degli Dei. Il dominio dell'apparato scientifico-tecnologico sarebbe, per questi filosofi, la causa principale della rovinosa decadenza spirituale della civiltà occidentale (cfr. L. Pellicani, *I nemici della Modernità*, Roma, Ideazione, 2000, pp. 42 ss).

oggi è alla base della messa in stato d'accusa della civiltà tecnologica: il paradigma ecologico, per l'appunto, il quale ci ricorda che la vita umana è strettamente correlata alla vita del macrocosmo – la Natura – nel quale è inserita e che le generazioni presenti hanno una precisa e ineludibile responsabilità nei confronti delle generazioni future⁵⁶. Ci ricorda, in altre parole, la complessa fragilità dell'Astronave Terra; e ci ricorda altresì che l'ottimismo del XIX secolo – tutto dominato dall'idea del carattere necessariamente progressista dello sviluppo storico – non ha più diritto di cittadinanza in un mondo che, a dispetto della crescente potenza dell'apparato scientifico-tecnologico, sembra essere fuori controllo.

Tutto ciò ha ridato fiato a una tradizione di pensiero visceralmente avversa alla civiltà industriale. Fra i più tipici rappresentanti di tale tradizione spicca John Zerzan, massimo teorico dell'anarchismo ontologico, che ha esercitato una influenza non piccola sul più radicale dei movimenti *no global*: quello dei Black Blocks. Egli propugna senza mezzi termini la fuoriuscita dalla civiltà e il ritorno all'età della pietra, quando non esistevano né la proprietà privata, né le classi, né, tanto meno, lo Stato con i suoi apparati coercitivi e l'uso sistematico della violenza. A suo avviso, prima dell'invenzione dell'agricoltura «la vita era fatta di ozio, intimità con la Natura, saggezza istintiva, uguaglianza fra i sessi e benessere»⁵⁷. Non c'erano, naturalmente, classi e conflitti di classe: regnavano, sovrane, l'eguaglianza e la solidarietà. Erano, insomma, le società primitive, ciò che dai pensatori anarchici è sempre stato indicato come la meta cui l'umanità deve tendere: una fraterna comunità di liberi ed eguali. Ma, con l'invenzione e la diffusione dell'agricoltura, l'armonia delle società primitive è andata in frantumi e l'umanità ha imboccato la via della civiltà, vale a dire del lavoro costringitivo, della gerarchia sociale, della guerra, della schiavitù e della sistematica distruzione dell'habitat naturale. Non siamo molto lontani da Rousseau e dal mito del buon selvaggio, che vive in armonia con la Natura e con i suoi simili. Ma mentre Rousseau non si faceva soverchie illusioni circa la possibilità di restaurare l'età dell'innocenza

⁵⁶ Così Hans Jonas ha formulato il nuovo imperativo categorico che è al centro del paradigma ecologico: «Includi nella tua scelta attuale l'integrità futura dell'uomo come oggetto della tua volontà» (*Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1990, p. 16).

⁵⁷ J. Zerzan, *Future primitive*, Automeia, New York 1994, p. 32.

Zerzan è dell'idea che la felicità perduta è a portata di mano: è sufficiente abolire la divisione del lavoro, l'agricoltura, l'industria, il commercio, le scienze e la tecnologia; breve: tutto ciò che definisce e caratterizza la civiltà moderna.

Ancora più radicale, se possibile, la posizione assunta dai biocentristi, come risulta dalle eloquenti parole pronunciate da un loro autorevole rappresentante, il biologo americano David M. Graber: «Noi non siamo interessati all'utilità che una particolare specie animale, un fiume o un ecosistema possono apportare all'umanità. Queste cose hanno un valore intrinseco, che a mio parere è superiore a quello di un solo uomo o di un miliardo di uomini. La felicità umana, e certamente la fecondità umana, non sono importanti quanto un pianeta sano e selvaggio. Secondo alcuni scienziati sociali, anche l'uomo farebbe parte della Natura, ma non è vero. A un certo momento – circa un milione o forse mezzo milione di anni fa – noi abbiamo rotto il contratto e ci siamo trasformati in un cancro. Siamo diventati una piaga di noi stessi e della Terra. È cosmicamente improbabile che il mondo sviluppato scelga di mettere fine al suo consumo di energie fossili, e che il Terzo Mondo ponga fine al consumo suicida del suo ambiente. Fino a quando l'*Homo sapiens* non deciderà di riconciliarsi con la Natura, alcuni di noi possono sperare solo nell'arrivo di un virus appropriato»⁵⁸.

Chiaramente, il *pathos* esistenziale accanitamente ostile alla scienza e alla tecnologia è strettamente correlato allo struggimento romantico per un mondo “naturale” e “incontaminato”: uno struggimento che alimenta la nostalgia della purezza passata, l'attesa della purezza futura e la fobia per l'impurità presente. E alimenta altresì l'idea che l'unica via di uscita dall'*impasse* in cui oggi si trova l'umanità è l'abolizione di tutte le cose – istituzioni, pratiche, conoscenze, tecniche, ecc. – che, per generazioni e generazioni, sono state considerate vettori di progresso. Obiettivo dichiarato: la restaurazione della Natura quale essa era prima che fosse contaminata dall'uomo.

Ora, che la rivoluzione industriale sia diventata un potente agente di inquinamento dell'habitat naturale è senz'altro vero; ma è altrettanto vero

⁵⁸ Cit. da P. Driessen, *Eco-imperialismo*, LiberiLibri, Macerata, 2004, pp. XXVI-XXVII.

che solo grazie alla rivoluzione industriale sono state eliminati due dei più micidiali flagelli che hanno, regolarmente e spietatamente, colpito l'umanità prima della creazione dell'apparato scientifico-tecnologico: le carestie e le epidemie. Le carestie sono state debellate grazie alla prodigiosa crescita della produttività del lavoro umano: una crescita resa possibile dalla convergenza sinergica di tre fattori: il mercato, la scienza e la tecnologia⁵⁹. Quanto all'inquinamento della Terra, esso non nasce certo con la società dei consumi. Ha una lunga storia. È iniziato con la domesticazione degli animali che ha generato «i peggiori killer dell'umanità nella nostra storia recente (vaiolo, influenza, tubercolosi, malaria, peste, morbillo e colera)»⁶⁰. Per secoli e secoli – anzi, per millenni – gli uomini sono vissuti in condizioni igieniche spaventose e in un ambiente popolato da invisibili agenti portatori di morte. Il paradosso della rivoluzione industriale è che essa ha disinquinato inquinando: nello stesso momento in cui ha eliminato l'inquinamento tradizionale, ne ha creato uno di tipo nuovo. Di qui la sfida di fronte alla quale oggi si trovano le società industriali: mettere sotto controllo uno sviluppo – demografico, oltre che economico – che rischia – questa è la prognosi dei pessimisti⁶¹ – di portare il sistema al collasso catastrofico. Una sfida che, certamente, non può essere vinta con le armi retoriche dell'ecologismo radicale⁶² – il quale, nelle sue espressioni più estreme, sfocia nel nichilismo –, bensì con quelle della politica, della scienza e della tecnologia: le uniche risorse che possono correggere la rotta dell'Astronave Terra stabilendo un nuovo rapporto – o, quanto meno, un rapporto più equilibrato – fra l'uomo la Natura. Detto con le parole della Banca mondiale, «la soluzione non è produrre meno, ma produrre in modo diverso». E questo perché «senza un'adeguata protezione ambientale, la crescita economica risulta fragile, ma senza crescita economica non è possibile dedicarsi alla protezione ambientale»⁶³.

⁵⁹ Cfr. J.L. Harouel, *Le cause della ricchezza delle nazioni*, Lungro di Cosenza, Marco, 2007.

⁶⁰ J. Diamond, *Armi, acciaio e malattie*, Einaudi, Torino 1998, p. 150.

⁶¹ Cfr. M. Rees, *Il secolo finale*, Mondadori, Milano 2005; J. Diamond, *Collasso*, Einaudi, Torino 2005.

⁶² Né, tanto meno, con le armi dell'ecologismo rivoluzionario, per il quale la lotta ecologica non è fine a se stessa, bensì una tappa di avvicinamento alla grande meta, che è la distruzione del capitalismo.

⁶³ B. Lomborg, *L'ambientalista scettico*, Mondadori, Milano 2003, p. 279.

La crisi dell'umanismo⁶⁴

di Gianni Vattimo

Parfrasando una battuta che circolava tempo fa, si potrebbe cominciare questa discussione sull'umanismo riconoscendo che, nel mondo contemporaneo, «Dio è morto, ma l'uomo non se la passa troppo bene». È una battuta, ma anche qualcosa di più, giacché in fondo coglie e segnala la differenza che oppone l'ateismo contemporaneo a quello classicamente espresso da Feuerbach. Tale differenza consiste proprio nel fatto macroscopico che la negazione di Dio, o la presa d'atto della sua morte, non può dar luogo oggi ad alcuna «riappropriazione» da parte dell'uomo di una sua essenza alienata nel feticcio del divino. Molta apologetica continua a trarre proprio di qui, implicitamente o esplicitamente, uno dei suoi argomenti contro l'ateismo, accusato di preludere necessariamente a una generale distruzione dell'umano – secondo una sorta di nemesi che travolgerebbe, come la torre di Babele, l'uomo ribelle alla propria costitutiva dipendenza metafisica. Anche se, come credo, si deve respingere questa rozza apologetica di tipo punitivo, è innegabile che una connessione tra crisi dell'umanismo e morte di Dio sussista. In primo luogo, essa caratterizza in modo peculiare l'ateismo contemporaneo, che non può più essere un ateismo “riappropriativo”. Ma, in secondo luogo e più profondamente, segna in modo determinante lo stesso umanismo in crisi, il quale si trova in questa condizione anche perché non può più risolversi in un appello a un fondamento trascendente. Da quest'ultimo punto di vista, si può anche accettare la tesi che l'umanismo è in crisi perché Dio è morto; cioè che la vera

⁶⁴ Originariamente apparso nel volume *La fine della modernità*, Milano 1985; ripubblicato per gentile concessione di Garzanti Editore.

sostanza della crisi dell'umanismo sia la morte di Dio, annunciata non a caso da Nietzsche, che è anche il primo radicale pensatore non-umanistico della nostra epoca.

La connessione tra crisi dell'umanismo e morte di Dio, del resto, può sembrare paradossale solo quando si ritenga che l'umanismo sia necessariamente una prospettiva che mette l'uomo al centro dell'universo, facendone il signore dell'essere. Ma proprio lo scritto che inaugura la contemporanea consapevolezza della crisi dell'umanismo, cioè la lettera di Heidegger *Über den Humanismus* (1946), descrive l'umanismo in ben altri termini, e ne evidenzia lo strettissimo rapporto con l'onto-teologia che caratterizza l'intera metafisica occidentale. Nello scritto di Heidegger, umanismo è addirittura sinonimo di metafisica, in quanto solo nella prospettiva di una metafisica come teoria generale dell'essere dell'ente, che pensa questo essere in termini «oggettivi» (dimenticando dunque la differenza ontologica), solo in una tale prospettiva l'uomo può trovare una definizione, sulla cui base si può «costruire», educarsi dandosi una *Bildung* anche nel senso delle *humanae litterae* che definiscono l'umanismo come momento della storia della cultura europea. Non c'è umanismo se non come dispiegarsi di una metafisica nella quale l'uomo si determina un ruolo, che non è necessariamente centrale o esclusivo. Anzi, come mostra del resto Heidegger nella sua sempre di nuovo ripresa ricostruzione della storia della metafisica, solo in quanto non viene in luce il suo carattere «umanistico» nel senso di riduzione di tutto all'uomo, la metafisica può sopravvivere come tale; quando tale carattere riduttivo della metafisica si fa esplicito, come accade, secondo Heidegger, in Nietzsche (l'essere come volontà di potenza), la metafisica è ormai al suo tramonto, e con essa, come constatiamo ogni giorno, tramonta anche l'umanismo. Per questo, la morte di Dio – momento culminante e insieme finale della metafisica – è anche inseparabilmente la crisi dell'umanismo. In altri termini ancora: l'uomo mantiene la posizione di «centro» della realtà, a cui allude la concezione corrente di umanismo, solo in forza di un riferimento a un *Grund* che lo accerta in questo ruolo. La tesi agostiniana secondo cui Dio è intimo a me più di quanto non lo sia io stesso non è mai stata una vera minaccia all'umanismo, ma anzi gli ha fatto, anche storicamente, da supporto. «Larvatus prodeo»: questo motto familiare alla psicanalisi è anche la legge

del pensiero metafisico, che, in questo senso, è anche sempre ideologico. Il soggetto afferma la propria centralità, nella storia del pensiero, soltanto mascherandosi nelle sembianze «immaginarie» del fondamento (è verosimile che tra la concezione heideggeriana della metafisica e le tesi lacaniane sul gioco di immaginario e simbolico vi sia più che una semplice analogia o prossimità superficiale). Non si tratta di proporre una interpretazione psicologista della metafisica (nel senso che il termine ha per Heidegger), ma, semmai, di inserire la problematica della costituzione e maturazione dell'io in un orizzonte ontologico, secondo la linea inaugurata da Heidegger in *Sein und Zeit*.

In che senso, più precisamente, la connessione indicata da Heidegger tra umanismo e metafisica può aiutare a capire più adeguatamente la crisi dell'umanismo? Soprattutto, sembra, nel senso di conferire un preciso significato filosofico a un insieme di idee spesso poco chiaramente connesse fra loro, che compongono la consapevolezza della crisi dell'umanismo nella cultura attuale. In Heidegger, infatti, la crisi dell'umanismo, in quanto legata con il culminare della metafisica e la sua fine, ha da fare in modo non accidentale con la tecnica moderna. Ora, è proprio in connessione con la tecnica che, per lo più, si parla oggi di crisi dell'umanismo. La tecnica appare come la causa di un generale processo di disumanizzazione, che comprende sia l'oscurarsi degli ideali umanistici di cultura a favore di una formazione dell'uomo centrata sulle scienze e sulle abilità produttive razionalmente dirette, sia, sul piano dell'organizzazione sociale e politica, un processo di accentuata razionalizzazione che lascia intravedere i tratti della società dell'organizzazione totale descritta e criticata da Adorno. È proprio rispetto a questa connessione, usuale in gran parte della cultura odierna, tra crisi dell'umanismo e trionfo della civiltà tecnica, che Heidegger offre indicazioni teoriche di peso decisivo.

La vena esistenzialistica che caratterizza la filosofia e la cultura europea del primo trentennio del novecento tende a vedere nella crisi dell'umanismo soltanto un processo di decadimento pratico di un valore, l'umanità, che resta però definito, teoricamente, dagli stessi tratti che aveva nella tradizione. È molto significativo, da questo punto di vista, il dibattito che tra otto e novecento si svolge sulla distinzione tra «scienze della natura» e «scienze dello spirito».

L'imporsi delle scienze della natura è qui visto per lo più come una minaccia da cui si deve cercar di difendere una zona, un'area di valori umani peculiari, sottratti alla logica quantitativa del sapere positivo. Anche se, nei decenni successivi, sarà proprio anche dalla riflessione sulle scienze dello spirito che si svilupperà l'ermeneutica con le sue implicazioni antimetafisiche e antiumanistiche (è la storia del nesso che lega Heidegger a Dilthey), il significato originario del dibattito è di tipo «difensivo»: se è vero che bisogna cercare di ottenere anche nel campo delle scienze umane una forma di rigore e di esattezza che soddisfi alle esigenze di un sapere metodico, ciò deve essere fatto solo a patto di riconoscere quel che c'è, nell'uomo, di irriducibile e peculiare; e questo nocciolo è l'umanismo della tradizione, centrato intorno alla libertà, alla scelta, all'imprevedibilità del comportamento, cioè alla sua costitutiva storicità. Chi libera questo nocciolo umanistico del dibattito primonovecentesco dalle apparenze di dibattito «metodologico», e lo imposta nei suoi termini effettivi di contenuto teorico, è lo Husserl della *Krisis*: qui la crisi dell'umanismo è legata al perdersi della soggettività umana nei meccanismi dell'oggettività scientifica e poi tecnologica; dalla crisi generale di civiltà che così si è sviluppata si esce solo attraverso un recupero della funzione centrale del soggetto, che continua, in fondo, a non avere dubbi sulla propria vera natura, solo esternamente minacciata da un insieme di meccanismi che egli stesso ha messo in moto, ma di cui si può riappropriare. Nessun sospetto che l'aver messo in moto quei meccanismi di disumanizzazione possa indicare che qualcosa non funziona nella stessa struttura del soggetto. La fenomenologia successiva, soprattutto francese, ha accentuato nell'eredità husserliana posizioni che sembrano sottrarsi a questa impostazione umanistica, perché attente soprattutto a ricostruire in modo non idealistico il rapporto del pensiero con la percezione, la corporeità, la vita emotiva; ma è difficile dire fino a che punto la tematica «naturalistica» della fenomenologia sfugga a un orizzonte umanistico, se è vero che, attraverso il richiamo di questi aspetti tradizionalmente «rimossi» dalla filosofia di stampo metafisico, quel che si cerca è la ricomposizione di una *humanitas* più completa, ossia un dominio più esteso e sicuro dell'autocoscienza, che, attraverso una piena consapevolezza di tutte le

proprie dimensioni, si stabilisce sempre più solidamente «presso di sé» – secondo un significato di fenomenologia che finisce per risalire a Hegel.

Se la crisi dell'umanismo è sicuramente legata, nell'esperienza del pensiero novecentesco, al crescere del mondo tecnico e della società razionalizzata, questo legame nelle diverse interpretazioni che se ne danno costituisce anche una linea di demarcazione tra concezioni profondamente diverse del significato di questa crisi. Il punto di vista che si sviluppa nella discussione sulle scienze dello spirito, che ha una sua espressione teorica esemplare nella fenomenologia, ma che in genere si lega al filone esistenzialistico presente in molta cultura dei primi decenni del novecento (certamente, per esempio, anche e specialmente nel marxismo), si può così chiamare una lettura nostalgico-restaurativa della crisi dell'umanismo. Il rapporto con la tecnica è visto qui essenzialmente come una minaccia, a cui il pensiero reagisce sia prendendo coscienza sempre più netta dei caratteri peculiari che distinguono il mondo umano da quello dell'oggettività scientifica, sia sforzandosi di preparare, teoricamente o praticamente (com'è il caso del pensiero marxista), la riappropriazione, da parte del soggetto, della propria centralità. Questa concezione restaurativa non mette in discussione in modo sostanziale l'umanismo della tradizione, nel senso che per essa la crisi non tocca i contenuti dell'ideale umanistico, ma le sue *chances* di sopravvivenza storica nelle nuove condizioni di vita della modernità.

Un altro atteggiamento si fa però strada nello stesso orizzonte culturale e nello stesso arco di tempo: è un atteggiamento più radicale, per il quale l'imporsi della tecnica si configura non tanto come una minaccia, quanto come una provocazione, anche nel senso di appello. La classica raccolta di poesia espressionista pubblicata da Kurt Pinthus nel 1919 si intitolava *Menschenheitsdämmerung*, crepuscolo dell'umanità, ma contiene numerosi testi in cui circola un'aria che è quella di un'aurora piuttosto che d'un tramonto. Le nuove condizioni di vita che sono imposte soprattutto dalla struttura della città moderna vengono viste bensì come uno sradicamento dell'uomo dalle appartenenze tradizionali – potremmo dire dalle sue basi nella «comunità» organica del villaggio, della famiglia ecc.; in questo sradicamento, saltano anche gli orizzonti definiti e rassicuranti della forma, di modo che, in certo senso, l'eversione stilistica rappresentata

dall'espressionismo appare come un aspetto di un più generale processo di civiltà. Ma tutto ciò non è risentito come una perdita; l'urlo che riesce a risuonare proprio perché lo sradicamento della modernità ha fatto crollare le definitezze delle forme non è solo grido di dolore di una «vita offesa» (come suonerà più tardi il titolo dei *Minima moralia* adorniani); è anche espressione dello «spirituale» che si fa strada attraverso le rovine delle forme, dunque anche attraverso le distruzioni che costituiscono un «crepuscolo» dell'umanità, ma forse, soprattutto, dell'umanismo. La concezione heideggeriana della crisi dell'umanismo che sembra anche quella teoricamente più rigorosa, perché tocca la sostanza dell'umanismo e non solo le vicende esterne della sua maggiore o minore realizzabilità storica, si ricollega a questa prospettiva in largo senso espressionistica. Entro la quale rientra, per esempio, il Bloch del *Geist der Utopie* che, nella sua tripartizione di stampo hegeliano delle epoche dell'arte (egizia, classica, gotica), riflette in realtà uno spirito che è quello della *Geburt der Tragödie* nietzscheana e intende lo sradicamento della modernità come promessa utopica di liberazione. Ma soprattutto caratteristiche di questa interpretazione radicale della crisi dell'umanismo – e anche dei suoi possibili equivoci – sono due opere che si collocano idealmente all'inizio e alla fine del periodo in cui matura la coscienza di questa crisi: cioè *Der Untergang des Abendlandes* di Oswald Spengler (1918) e *Der Arbeiter* di Ernst Jünger (1932). In esse, soprattutto nella prima, risuonano anche le componenti storico-sociali della crisi dell'umanismo, che nella teoria tendono a sparire. Come e più che nell'espressionismo, nell'opera di Spengler la crisi che si annuncia è soprattutto crisi dell'eurocentrismo (si pensi, sul piano delle arti figurative, all'importanza della conoscenza dell'arte africana per la nascita di avanguardie come il cubismo, e per lo stesso espressionismo) e del modello, in largo senso, «borghese» della *Bildung*. A questo ideale borghese – travolto dal crollo del sogno di una unitaria civiltà europea prodotto dalla prima guerra mondiale – Spengler e, più tardi, Jünger oppongono una sorta di ideale «militare» dell'esistenza: Spengler sostiene che nella fase finale, di tramonto, a cui la nostra civiltà è arrivata, le attività adeguate non sono più quelle, tipicamente adolescenziali e giovanili, della creazione di opere d'arte o di pensiero, ma quelle di organizzazione tecnico-scientifico-economica del mondo, che culminano però nello stabi-

limento di un dominio in fondo di tipo militare. In Jünger, l'esaltazione della «guerra di materiali» come prevalere degli aspetti «meccanici» del reale prefigura una nuova esistenza che, più che nella vita del soldato, ha il suo massimo ideale in quella del lavoratore dell'industria, non più individuo ma momento di un processo «organico» di produzione; contrariamente al borghese, il lavoratore dell'industria moderna non è più ossessionato dal problema della sicurezza, conduce un'esistenza più avventurosa e disponibile, più «sperimentale» proprio perché più slegata dal riferimento al sé. È vero che anche l'ideale della vita militare può essere sentito come tipico ideale borghese (e come tale funziona, per esempio, nel primo romanzo della trilogia *Die Schlafivandler*, 1932, di Hermann Broch): in questo caso, la vita militare è il trionfo della forma, della disciplina, il luogo di distacco nostalgico-ironico da ogni immediatezza. Ma ciò che distingue il militarismo di Spengler e di Jünger, e soprattutto di quest'ultimo, è la coscienza del nesso con la tecnica. Ciò che si presenta inizialmente come ideale «militare» opposto alla *Bildung* borghese, è in realtà, alla fine, l'ideale di una «tecnicizzazione» dell'esistenza, che si apre, o addirittura si abbandona, all'appello-provocazione della tecnica moderna, correndo i rischi che una tale apertura comporta (e talora soccombendovi del tutto, come accade a Spengler; diverso, invece, è il caso di Jünger, che anche politicamente mantenne una posizione di rifiuto del nazismo, e si sentì sempre socialista).

Sottolineare gli equivoci e i rischi legati a queste prospettive non serve solo a esorcizzarli attraverso una messa in guardia; evidenzia, soprattutto, il fatto che siamo qui in presenza di materiali, di spunti, di elementi, che hanno bisogno, per assumere un significato, di una interpretazione e di un inquadramento più rigoroso e teoreticamente responsabile. È possibile che una tale prospettiva teorica vada cercata, come oggi si sostiene da molte parti (da tutto un vasto filone di pensiero marxista uscito dall'ortodossia lukàcsiana), nell'utopismo di Ernst Bloch. *Geist der Utopie* (1918 e 1923) è sicuramente una delle opere filosofiche del novecento che di più si sono aperte a esplorare le possibilità «positive» connesse agli aspetti apparentemente disumanizzanti delle nuove condizioni di esistenza del mondo tecnico. Fino a che punto, però, il successivo sviluppo del pensiero di Bloch, nella direzione di una assunzione sempre più netta di elementi della

tradizione hegelo-marxista, permette di collocarlo ancora tra i pensatori della crisi «radicale» dell'umanismo? La consapevolezza delle nuove possibilità di esistenza offerte dal mondo tecnico, che era viva in *Geist der Utopie* – in cui il «soggetto riappropriato» era alla fine configurato sul modello del clown, dunque in una forma «squilibrata», poco assimilabile all'*homo humanus* della tradizione –, si è progressivamente stemperata in una generale riassunzione dei contenuti dell'umanismo entro l'immagine utopica dell'uomo da realizzare con la rivoluzione. Una conferma di questa vocazione in fondo ancora umanistica del marxismo anche critico potrebbe essere vista nell'opera di Adorno, profondamente condizionato dall'utopismo di Bloch, e tuttavia, come si sa, accanito critico di ogni prospettiva di conciliazione con l'esistenza tecnica, in nome di un ideale di uomo che si mantiene sostanzialmente entro la tradizione.

Che cosa, però, questa tradizione «umanistica» davvero sia, e perché i suoi contenuti siano in crisi, non si può vedere se non da un punto di vista che, pur appartenendovi, si collochi anche già al di fuori di essa, in quella condizione di «superamento» che Heidegger, parlando della metafisica, ha chiamato di *Verwindung*⁶⁵ – un termine che si può tradurre con il rimettersi (nei vari sensi: rimettersi da una malattia, rimettersi a qualcuno, rimettersi qualcosa come consegnarsi un messaggio). Non possiamo parlare sensatamente di crisi dell'umanismo se non da un punto di vista che riassume e interpreta sistematicamente gli elementi della prospettiva radicale che abbiamo trovato, a titolo di esempio, in autori come Spengler e Jünger, negli espressionisti, nel primo Bloch. Contrariamente alle apparenze, questo punto di vista teorico non si trova, almeno secondo noi, nel marxismo critico e utopistico. Esso è invece il senso stesso dell'insieme del pensiero di Heidegger, che si configura globalmente come una interpretazione della crisi dell'umanismo in quanto aspetto della crisi della metafisica. Come la crisi o la fine della metafisica, anche la crisi dell'umanismo che ne fa parte va descritta in termini di *Verwindung*, dunque di un oltrepassamento che è, in realtà, riconoscimento di appartenenza, convalescenza da una malattia, assunzione di responsabilità.

⁶⁵ Cfr. *Vorträge und Aufsätze* (1954), tr. it.: *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976, p. 45.

Questa *Verwindung* – della metafisica, dell’umanismo – si attua a patto di aprirsi all’appello del *Ge-Stell*. Nella nozione heideggeriana di *Ge-Stell*, con tutto ciò che essa implica, si trova l’interpretazione teorica della visione radicale della crisi dell’umanismo. *Ge-Stell*, che traduciamo in italiano con *im-posizione*⁶⁶, rappresenta per Heidegger la totalità del «porre» tecnico, dell’interpellare, provocare, ordinare, che costituisce l’essenza storico-destinale del mondo della tecnica. Questa essenza non è altro dalla metafisica, ma ne è il compimento: ciò perché la metafisica ha sempre concepito l’essere come *Grund*, come fondamento che assicura la ragione e di cui la ragione si assicura. Ma la tecnica, nel suo progetto globale di concatenare tendenzialmente tutti gli enti in legami causali prevedibili e dominabili, rappresenta il massimo dispiego della metafisica. Qui è la radice dell’impossibilità di contrapporre gli erramenti del trionfo della tecnica alla tradizione metafisica; sono momenti diversi di un unico processo. In quanto aspetto della metafisica, anche l’umanismo non può illudersi di rappresentare valori alternativi a quelli tecnici. Che la tecnica si presenti come una minaccia per la metafisica e per l’umanismo è solo un’apparenza, derivata dal fatto che, nell’essenza della tecnica, si svelano i tratti propri della metafisica e dell’umanismo che essi avevano sempre mantenuto nascosti. Questo svelamento-dispiego è anche momento finale, culmine e inizio della crisi, per la metafisica e per l’umanismo. Ma poiché tale culminare non è risultato di una necessità storica, di un processo retto da una qualche dialettica obiettiva, bensì è *Gabe* – darsi-dono dell’essere, che ha un destino solo come invio, missione, annuncio –, per queste ragioni, in definitiva, la crisi dell’umanismo non è oltrepassamento ma *Verwindung*, appello in cui l’uomo è chiamato a rimettersi dall’umanismo, a rimettersi ad esso e a rimetterselo come qualcosa che gli è destinato.

Il *Ge-Stell* non è così solo il momento in cui la metafisica e l’umanismo finiscono nel senso della scomparsa e della liquidazione, come vuole l’interpretazione nostalgico-restaurativa di questa crisi; esso è anche, scrive Heidegger, «un primo lampeggiare dell’*Ereignis*»⁶⁷, un annuncio dell’evento dell’essere come darsi di esso oltre i quadri del pensie-

⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 14. Sul *Ge-Stell* e il suo significato, vedi anche il saggio conclusivo del mio volume *Le avventure della differenza*, cit.

⁶⁷ Cfr. *Identität und Differenz*, cit., 1957, p. 27.

ro oblioso della metafisica. Il *Ge-Stell* comporta infatti la possibilità che in esso, coinvolti in un reciproco scuotimento, uomo ed essere perdano le loro qualificazioni metafisiche; e anzitutto quella che li contrappone come soggetto e oggetto. L'umanismo che è parte e aspetto della metafisica consiste nella definizione dell'uomo come *subiectum*. La tecnica rappresenta la crisi dell'umanismo non perché il trionfo della razionalizzazione neghi i valori umanistici, come una analisi superficiale ci ha fatto credere; bensì perché, rappresentando il compimento della metafisica, chiama l'umanismo a un superamento, a una *Verwindung*. Anche in Nietzsche, prima che in Heidegger, la crisi dell'umanismo era legata allo stabilirsi del dominio della tecnica nella modernità: l'uomo può prender congedo dalla propria soggettività, intesa come immortalità dell'anima, e riconoscere che, invece, l'io è piuttosto un fascio di «molte anime mortali»⁶⁸, proprio perché l'esistenza nella società tecnologicamente progredita non è più caratterizzata da pericolo continuo e violenza conseguente.

In questa tesi di Nietzsche il *subiectum* è messo in crisi proprio nel suo significato etimologico, di ciò che è posto sotto, che permane nel mutare delle configurazioni accidentali e assicura l'unità del processo. Nella filosofia moderna, almeno a partire da Cartesio e da Leibniz, l'unità del *subiectum* come *hypokeimenon* – anche nel senso di sostrato dei processi materiali – è ormai solo quella della coscienza. Anche il passaggio novecentesco dal concetto di sostanza al concetto di funzione, come suona il titolo di una classica opera neokantiana di Cassirer, è un passo in questa direzione individuata chiaramente da Heidegger nel suo commento a Leibniz e al *principium reddendae rationis*. Nel passaggio, però, non soltanto il soggetto, come *substantia*, sostrato, *hypokeimenon*, si è sempre più ridotto alla coscienza (secondo una direzione enfatizzata da tutti i critici del soggettivismo moderno), cioè alla consapevolezza di sé che è propria dell'uomo; ma anche, viceversa, sempre più questa consapevolezza si è configurata come soggetto dell'oggetto, come il soggetto ch'è termine correlativo dell'oggetto. È quanto si vede, credo, nel cogito cartesiano, in cui la certezza di sé della coscienza è tutta funzione dell'evidenza dell'idea chiara e distinta. Se è così, sempre più chiare risultano le ragioni

⁶⁸ Cfr. *Menschliches, Allzumenschliches*, n (1880), af. 17.

dell'antiumanismo di Heidegger (e di Nietzsche): il soggetto pensato umanisticamente come autocoscienza è semplicemente il correlato dell'essere metafisico caratterizzato in termini di oggettività, cioè come evidenza, stabilità, certezza inconcussa. È probabile che, storicamente, le origini dell'antiumanismo heideggeriano si debbano far risalire alla polemica fenomenologica contro lo psicologismo. Ma il fatto che Heidegger non si sia poi accontentato di un ritorno al realismo aristotelico-tomistico (come certi altri scolari del primo Husserl), né abbia seguito la via del ritorno alla *Lebenswelt*, indica oggi chiaramente il senso vero del suo antiumanismo: né una rivendicazione della «oggettività» delle essenze, né un risalimento al mondo della vita come ambito precedente a ogni irrigidimento categoriale. L'antiumanismo è invece per lui un aspetto, conseguente, della riproposizione del problema del senso dell'essere fuori dall'orizzonte metafisico della semplice-presenza. L'antiumanismo heideggeriano, insomma, non si formula come la rivendicazione di un «altro principio» che, trascendendo l'uomo e le sue pretese di dominio (la «volontà di potenza» e il nichilismo che l'accompagna), potrebbe fornire un punto di riferimento. Ciò mette fuori questione, secondo me, la possibilità di una lettura «religiosa» di Heidegger. Il soggetto è «oltrepassato» in quanto è un aspetto del pensiero che dimentica l'essere a favore dell'oggettività e della semplice-presenza. Questo pensiero, tra l'altro, rende impossibile comprendere la vita dell'esserci nella sua peculiare storicità, e la riduce al momento della certezza di sé, all'evidenza del soggetto ideale della scienza; espunge quindi ciò che l'esserci ha di puramente «soggettivo», in quanto non riducibile al «soggetto dell'oggetto». Per questo, l'umanismo della tradizione metafisica ha anche un carattere repressivo e ascetico, che si intensifica nel pensiero moderno quanto più la soggettività si modella sulla oggettività scientifica e ne diventa pura funzione.

In una recente discussione, Hans Georg Gadamer ha segnalato l'importanza che riveste la nozione di *Erde*, la «terra», introdotta da Heidegger nel saggio del 1936 *Der Ursprung des Kunstwerkes*, per coloro che in quegli anni seguivano l'elaborazione del suo pensiero dopo *Sein und Zeit*, e ciò, secondo Gadamer, proprio in connessione con la critica heideggeriana del soggetto autocosciente. È un rilievo che merita di essere ricordato, perché nel saggio sull'opera d'arte non appare affatto evidente

che la nozione di *Erde* abbia a che fare con la critica dell'autocoscienza, di cui non è questione in quelle pagine. Il nesso si capisce però se si bada al fatto che il primato del soggetto nella metafisica è funzione della riduzione dell'essere alla presenza: l'umanismo è la dottrina che assegna all'uomo il ruolo del soggetto, cioè dell'autocoscienza come sede dell'evidenza, nel quadro dell'essere pensato come *Grund*, come presenza piena. Anche in nome delle ragioni «non umanistiche» del soggetto – della sua *Befindlichkeit*, della sua storicità, delle sue differenze – *Sein und Zeit* aveva posto il problema del senso dell'essere e mostrato, inizialmente, che la concezione dell'essere sul modello della presenza era frutto di un atto di «astrazione» storico-culturale, che successivamente si chiarirà come un evento destinale, di *Geschick*. Comunque, potremmo dire, dietro alla *Welt* storico-culturale della metafisica si comincia fin d'allora a sospettare una *Erde*. Dietro all'essere come semplice presenza dell'oggettività c'è l'essere come tempo, come accadere epocale e destinale, e dietro alla coscienza che intenziona le cose come evidenze c'è altro, la progettualità gettata dell'esistenza, che contesta alla coscienza le sue pretese di egemonia.

Questo «recupero» degli elementi *irdisch*, terrestri, che poi sono anche quelli autenticamente storici (non storicistici) dell'essere, non si può tuttavia configurare come una riappropriazione. L'accanimento con cui Heidegger lavora, negli scritti tardi, intorno alla nozione di *Ereignis* e ai connessi concetti di *Ver-eignen*, *Ent-eignen*, *Über-eignen* può essere spiegato più che come una attenzione al carattere eventuale, non semplicemente-presente, dell'essere, come uno sforzo per liberare il suo giovanile concetto di *Eigentlichkeit*, di autenticità, da ogni valenza riappropriante (e dunque, come tale, ancora metafisica e umanistica).

Che cosa significhi che la crisi dell'umanismo contemporaneo è crisi in quanto manca ogni possibile base di «riappropriazione» – cioè, in quanto è indistricabilmente legata alla morte di Dio e alla fine della metafisica –, è ciò che Heidegger si sforza di pensare nella sua interrogazione dell'essenza della tecnica moderna. La portata del nesso che egli stabilisce tra umanismo, metafisica, tecnica e carattere propriante-espropriante dell'*Ereignis* dell'essere è lungi dall'essere stata compresa. Qui sembra possibile, in via di ipotesi, individuare alcuni elementi.

Nel riportare la crisi dell'umanismo alla fine della metafisica come culmine della tecnica e momento di passaggio oltre il mondo dell'opposizione soggetto-oggetto, Heidegger non solo conferisce dignità sistematica alle intuizioni «radicali» sulla crisi dell'umanismo che abbiamo visto esemplificate nell'opera di Spengler o di Jünger; egli, molto più vastamente, costruisce la base teorica per mettere in relazione non solo polemica la crisi dell'umanismo che accade di fatto nelle istituzioni della società tardo-moderna con la presa di congedo dalla soggettività che si verifica in importanti filoni del pensiero novecentesco. Abbiamo già ricordato il nome di Adorno; egli è l'emblema di un atteggiamento che concepisce il compito del pensiero novecentesco come un compito di resistenza, appunto agli attentati che la razionalizzazione del lavoro sociale muove contro l'umanità dell'uomo, concepita ancora sempre in termini di soggettività e di autocoscienza. Questa posizione di Adorno non è emblematica solo di un vasto filone hegel-marxista della nostra cultura; anche la fenomenologia, nelle sue varie versioni, e, in un altro campo, molti esiti della psicanalisi tendono a collocarsi, generalmente, in un orizzonte riappropriativo. Di contro a questa cultura ancora profondamente umanistica, altri elementi e filoni del pensiero contemporaneo lavorano nel senso di un oltrepassamento della nozione di soggetto. Questi filoni sono il corrispettivo teorico della liquidazione che il soggetto subisce sul piano dell'esistenza sociale.

Non si tratta di un puro rispecchiamento teorico, e apologetico, di ciò che accade a livello delle istituzioni; né, però, l'unica possibilità del pensiero è quella di configurarsi come difesa della soggettività, della *humanitas*, contro gli attentati disumanizzanti della razionalizzazione. Se la liquidazione che il soggetto subisce sul piano dell'esistenza sociale può avere un senso non solo distruttivo, tale senso è scoperto dalla «critica del soggetto» che le teorie radicali della crisi dell'umanismo, anzitutto Nietzsche e Heidegger, hanno elaborato. Se non viene guardato dal punto di vista della critica teorica del soggetto, il destino dell'esistenza umana nella società tecnologica non può che apparire – ed essere – l'inferno della società dell'organizzazione totale descritta dalla sociologia francofortese. Non si tratta di opporre a Adorno una visione provvidenzialistica (meno che mai fatalistica) della razionalizzazione capitalistica del lavoro sociale, ma di

prender atto – contro i risultati sostanzialmente velleitari della stessa sociologia critica – che, mentre questa razionalizzazione ha creato le condizioni storico-sociali della liquidazione del soggetto, la filosofia e la psicologia, ma anche l’esperienza artistica e letteraria, hanno autonomamente riconosciuto che questo soggetto non aveva i titoli per pretendere a una difesa. Non solo: se vale l’analisi heideggeriana del nesso tra metafisica, umanismo e tecnica, il soggetto che ci si proponeva di difendere dalla disumanizzazione tecnica era proprio lui la radice di questa disumanizzazione, giacché la soggettività che si definisce ormai solo come il soggetto dell’oggetto è pura funzione del mondo dell’oggettività, e tende anzi, inarrestabilmente, a divenire essa stessa oggetto di manipolazione.

Ascoltare l’appello del *Ge-Stell* come «primo lampeggiare dell’*Ereignis*» vuoi dire dunque disporsi a vivere radicalmente la crisi dell’umanismo. Che non significa – il nome di Heidegger dovrebbe garantirlo – un abbandonarsi senza riserve alle leggi della tecnica, alla molteplicità dei suoi «giochi», al vertiginoso concatenarsi dei suoi meccanismi. La fine della metafisica non ci libera per questo tipo di abbandono. Per questo Heidegger insiste sempre che bisogna pensare l’*essenza* della tecnica, e che tale essenza non è a sua volta qualcosa di tecnico. L’uscita dall’umanismo e dalla metafisica non è un superamento, è una *Verwindung*; la soggettività non è qualcosa che ci si lascia semplicemente alle spalle come un abito smesso. Se da un lato fornisce le condizioni teoriche per eliminare ogni visione demoniaca della tecnica e della razionalizzazione sociale e per cogliere gli elementi di destino che da essa ci parlano, Heidegger riconduce la tecnica nel solco della metafisica e della tradizione che ci lega ad essa. Vedere la tecnica nel suo nesso con questa tradizione significa anche non lasciarsi imporre il mondo che essa foggia come la «realtà», dotata dei caratteri perentori, ancora una volta metafisici, che erano propri dell’*ontos on* platonico. Ma per togliere alla tecnica, alle sue produzioni, alle sue leggi, al mondo che essa crea, l’imponenza dell’*ontos on* metafisico, è indispensabile un soggetto che non si pensi più, a propria volta, come soggetto forte. La crisi dell’umanismo, nel senso radicale che assume presso pensatori come Nietzsche e Heidegger, ma anche in psicanalisti come Lacan e, forse, in scrittori come Musil, si risolve probabilmente in una «cura di dimagrimento del soggetto» per renderlo

capace di ascoltare l'appello di un essere che non si dà più nel tono perentorio del *Grund*, o del pensiero di pensiero, o dello spirito assoluto, ma che dissolve la sua presenza-assenza nei reticoli di una società trasformata sempre più in un sensibilissimo organismo di comunicazione.

Soggettività e ontopoiesi

di Roberto Marchesini

Se valutiamo il canone di soggettività dell'uomo occidentale del nostro tempo e lo paragoniamo a quanto ancora valeva nella prima metà del Novecento ci rendiamo immediatamente conto dello scarto profondo che si è venuto a creare negli ultimi cinquant'anni proprio nel cuore stesso dell'ontologia. L'essere, agito e percepito nelle sue coordinate di necessità e di possibilità, è stato progressivamente traghettato da una concezione "individuale" – nel senso di ben collocata in una struttura identica, indivisibile, riconoscibile – a una "multividuale", vale a dire verso un caleidoscopio di molteplicità che si sostiene-mantiene grazie alla non unicità-coesione di posizione. Il multividuo non è propriamente un individuo che cambia continuamente, inafferrabile perché in perenne mutazione, né possiamo interpretarlo come una soggettività camaleontica in cerca di accettazione o di annullamento nel suo ambiente di vita e tanto meno come vacuità di profilo o totale apertura di senso. Leggere il multividuo attraverso la focale umanistica significa in buona sostanza perderlo dal campo di fuoco poiché ad apparirci non è il tradizionale conflitto interiore della molteplicità identitaria, né la totale declinazione referenziale di pirandelliana memoria. Il multividuo non vive cioè il conflitto della pluralità, né si limita a passare da una forma all'altra, bensì esplose nelle diverse forme senza mai cercare di integrarle, semplicemente mantenendole in modo sincronico. Pertanto è fuorviante vedere in tale magmaticità la sola rinuncia di un'identità forte o stabile o, tanto meno, la mera affermazione di un flusso di identità; in altre parole non ci troviamo di fronte a un'assenza o un'evanescenza, punto di arrivo di una rinuncia o di un sé esausto, ma al

fenomeno opposto, vale a dire all'acquisizione-affermazione di più identità nel qui e ora.

Se l'uomo moderno pienamente inserito nella cornice umanistica cerca e vive la difficoltà di assumere un profilo ben definito e coerente nelle diverse situazioni e nel trascorrere del tempo, giacché legge il cambiamento come un dispiegarsi coerente (evolvere) e l'essere come un situarsi emergente (esistere), non è così per noi, che lo accettiamo o meno. Le due direttrici, evolutiva ed esistenziale, sono entrate in crisi con il tramonto di quell'idea di soggettività solitaria e autonoma che ha caratterizzato l'età moderna, anche per la trasformazione del divenire e dell'agire della soggettività che ha portato in evidenza la tecnosfera del XX secolo. Attenzione tuttavia: lo slittamento non sta al di fuori dell'ontopoiesi – di solito si attribuisce lo sbandamento avvertito dall'uomo contemporaneo a fattori esterni come lo sviluppo tecnoscientifico e le sue applicazioni o l'eccessiva meccanizzazione del mondo – ma è prima di tutto dentro di noi! Da questa consapevolezza nasce la crisi aperta dalla rivoluzione postumanistica. L'uomo di oggi non può mantenere quelle coordinate di stabilità che avevano costruito e confortato la soggettività umanistica lungo tutta la modernità. Soprattutto non deve farlo se intende predisporre delle direttrici di interpretazione e proiezione rispetto ai mutamenti in atto e a quelli già consumatisi.

Finché rimarremo ancorati ai vecchi concetti umanistici – per esempio di identità divergente, di purezza, di unicità – quelli cioè che hanno dato vita a un'immagine ben precisa di soggettività basata sull'individuo e sull'individualismo, saremo assolutamente incapaci di comprendere tale metamorfosi e ci limiteremo a considerare il cambiamento come una deriva. L'idea di individuo come entità emergente per separazione, dialogica in quanto e solo nella misura in cui si rende interlocutoria, solida perché coesa, integrata e coerente nei suoi aspetti, unica come speciale e indivisibile non corrisponde più all'esercizio della soggettività che si viene a dipanare nell'attualità. Se non siamo in grado di capire l'anacronismo è ovvio che non vediamo gli spazi che si vengono ad aprire e rimaniamo con gli occhi volti al passato. Sento spesso affermare che non c'è nulla di nuovo, che già tutto è stato detto, che l'età contemporanea si limita a chiosare o, al più, a distruggere l'impianto faticosamente edificato dall'umanismo:

devo dire subito che ho forti riserve verso tale atteggiamento, poiché spesso la nostalgia, o, se si vuole, la neofobia, viene prima della valutazione e ne è la vera matrice causale. L'umanismo ha costruito l'immagine dell'uomo moderno e ad essa è fortemente legato, ma entrambi (la cornice umanistica e l'idea individuale della soggettività) non sono affatto degli assoluti bensì delle strutture interpretative della soggettività in linea con le coordinate storiche allora vigenti. L'umanismo pertanto non è un paradigma valido per tutte le stagioni così come l'immagine individualistica della soggettività non è il solo modo di considerare-realizzare la soggettività.

L'individualità umanistica è una soggettività che pretende di realizzarsi attraverso un cammino di purificazione, uno svolgersi alla ricerca di ciò che è autenticamente proprio, costruendo a posteriori una coerenza e solidità del soggetto intorno a un'identità forte che emerge divergendo dal contesto e persino dalle relazioni intersoggettive. L'identità individuale è fondata sull'epurazione delle alterità e sulla ricerca del nocciolo della propria essenza. L'accento cade sull'autopoiesi della soggettività, in una visione eroica del sé che gravita necessariamente intorno a quella concezione enucleativa, coesa, divergente che è per l'appunto l'individuo. In altri termini, per l'umanismo la soggettività si raggiunge quanto più si rafforza l'individuo, nei predicati suesposti. La contaminazione è pertanto l'accidente più grave che può capitare alla soggettività umanistica, ove l'individuo si rende tale solo attraverso un insieme di "riti di purificazione". Questa entità viene considerata libera e responsabile, portatrice di diritti e di correlati doveri, solo in quanto e per quanto emergente nel suo evolvere ed esistere, vale a dire nel suo essere riconoscibile in senso dia-cronico e sincronico.

La soggettività postumanistica è, viceversa, basata sul multividuo o, se si vuole, sull'assunzione della molteplicità come stato sincronico e della contaminazione come fondamento dell'ontopoiesi, ove si ritiene che qualunque profilo di coerenza e coesione redatto a posteriori sia un artefatto e come tale vada considerato. L'ontopoiesi non è un percorso di purificazione, una ricerca del vero sé, bensì è un lungo cammino di integrazione delle alterità ossia un'apertura progressiva al mondo e, in tal senso, una progressione di assunzione di mondo. Questo significa che nel processo onto-

poietico la soggettività non diverge e soprattutto non si realizza dispiegando qualità interne (essenzialistiche) ma attraverso il contributo referenziale delle alterità. La soggettività postumanistica si costruisce pertanto attraverso dei “riti di contaminazione” dove non è mai possibile derivare i predicati della soggettività dal soggetto quale entità isolata, bensì occorre valutarli come qualità emergenti dal contributo co-fattoriale delle alterità. In altre parole, la soggettività non cerca una regressione al nucleo della propria essenza, non aspira alla purezza del vero sé liberandosi dai cosiddetti condizionamenti esterni ma accetta la propria natura ibrida, accetta cioè che attraverso la propria soggettività siano anche le alterità ad esprimersi.

::: Esistere ed evolvere

Di certo la trasformazione tecnoscientifica del XX secolo ha trasformato in modo profondo il modo attraverso cui la soggettività si realizza e si percepisce; questo per altro la dice lunga sul significato co-fattoriale dell'emergenza identitaria. La tecnosfera è diventata a tutti gli effetti la misura attraverso cui il soggetto cala la sua presenza nel momento, vale a dire nel cosiddetto qui e ora, e ne riceve la sensazione istantanea di “essere” e parimenti di permanenza diacronica ovvero di “strutturarsi” in un'identità biografica. Orbene, la tecnosfera è una realtà che ha visto un'evoluzione senza precedenti nell'ultimo secolo, cambiando il nostro contesto di vita ossia l'ambiente in cui la soggettività si forma ed esercita la sua titolarità. Questo significa che a mutare è proprio il cuore stesso dell'ontopoiesi: 1) l'essere, come coordinata sincronica, non è più “esistere”, nel senso delimitativo, collocativo e altresì coesivo; 2) lo strutturarsi in senso biografico, come coordinata diacronica, non significa più “evolvere”, nel senso di dispiegare qualità interne e divergere dalle alterità, ossia rendersi riconoscibile perché unico.

Le due coordinate, sincronica e diacronica, si sono fortemente modificate sotto la spinta delle trasformazioni indotte dalle nuove tecnologie, per questo parliamo di una soggettività multividuale ossia che non pretende di aggregarsi intorno a un profilo coeso. L'esistenza e l'evoluzione, così come tradotte a noi dalla tradizione, sono proprie dell'individuo che afferma la sua divergenza delimitando le sue liminalità e dispiegando le sue qualità

essenziali: l'individuo è quella soggettività che si staglia per differenza, che si sviluppa per far emergere la forza del carattere ossia la sua vera essenza. Nell'evolvere dell'individuo non c'è un'acquisizione di mondo ma, semmai, un'epurazione di mondo: attraverso l'esperienza il sé si purifica, porta fuori la sua vera natura, e in tal modo si rafforza perché elimina le scorie, le presenze spurie, aumenta la propria aggregazione intorno al nucleo, prende consapevolezza della propria originalità (nel senso pieno del termine). Nell'esistere dell'individuo ritroviamo un forte bisogno di collocazione spazio-temporale, un realizzare il presente attraverso la propria presenza, un'assunzione di titolarità piena nei confronti del futuro, uno stagiarsi della soggettività che assume l'arbitrio decisionale; è pertanto presenza e possibilità riferibile all'autenticità ovvero alla conformità rispetto alla propria essenza.

Cosa rinveniamo oggi in buona sostanza? Che queste due coordinate hanno subito uno slittamento, per cui non è più l'individuo (evolutivo ed esistenziale) a doversi confrontare con un quadro contestuale mutato: l'individuo di fatto non c'è più, poiché è tramontato il paradigma che lo aveva costituito. Quello che solitamente si stenta a capire è che non si tratta di una trasformazione coinvolgente solo il contesto, incapace quindi di intaccare quel punto fermo che chiamiamo "principio individuale della soggettività". Al contrario, ci troviamo innanzi a metamorfosi radicale nel processo ontopoietico e nell'esercizio della soggettività: è il soggetto nel suo essere e divenire a subire i colpi più profondi del cambiamento, cosicché continuare a insistere sui predicati individuali storna l'attenzione ovvero impedisce di cogliere le scansioni dove oggi si muove in effetti la soggettività. Mantenendo il fuoco sull'individuo non facciamo emergere la soggettività giacché questa ha per così dire cambiato forma e posizione. Lo so che può sembrare un paradosso perché siamo abituati a considerare individuo e soggettività una sola entità, ma le cose non stanno più in questi termini. Per potersi esprimere la soggettività oggi deve divenire sterminata e devolutiva, contaminata e convergente: quindi esattamente l'opposto di ciò che le coordinate umanistiche aggregavano intorno al concetto di individuo.

Le tecnologie multimediali e informatiche hanno dato un contributo fondamentale alla realizzazione di questo processo di trasformazione, che

può essere così dettagliato: a) passaggio da una concezione di “esistenza”, quale flusso diacronico nell’alveo individuale, a una di “resistenza”, ovvero di coagulazione del passato nel multividuo”; b) passaggio da una soggettività situata o interlocutoria nel processo dialogico a una soggettività metalocata o di connessione permanente attraverso la mediazione iconica; c) esplosione della soggettività in una pluralità espressiva con assunzione di più identità o emergenza della molteplicità nel qui e ora (simultaneità); d) passaggio dalla costruzione della soggettività biografica per evoluzione e divergenza (dispiegare ed epurare) a una costruzione per devoluzione e contaminazione (disperdere e integrare). Questi punti sono molto legati tra loro ed è evidente che una trattazione analitica ha il solo scopo di chiarire la metamorfosi profonda implicata nel passaggio dall’individuo al multividuo.

Ora, io credo che l’affermazione dell’individuo che si viene a consacrare attraverso l’umanismo sia stata un punto centrale nella realizzazione dell’età moderna, perché in un certo senso applica in vivo quelle direttrici di pensiero di esaltazione dell’uomo come entità divergente che erano alla base del progetto umanistico. L’individualismo è stato pertanto esplicitazione sulla soggettività del paradigma antropocentrico chiamato a leggere i predicati umani, dove un ruolo non secondario va ascritto al modello dialogico interpersonale vigente. Non possiamo infatti dimenticare che nell’età moderna a prevalere nella dimensione relazionale è il processo del confronto, vale a dire un interloquire come prendere le distanze dall’interlocutore e un costruire l’identità come stagliarsi dall’alterità. L’ambiente dialogico si caratterizza perciò nel suo dar luogo a un’interazione diretta dove diviene prioritario azzerare qualunque contiguità o ambiguità nel profilo soggettivo assunto: queste sono in fondo le basi che sostengono l’individuo.

Rispetto a ciò penso che si debba riflettere sulla trasformazione del milieu dialogico che si viene a creare nella seconda metà del Novecento, da Internet al cellulare, con uno smembramento fattivo di qualunque gravitazione della soggettività intorno a dei nuclei di coesione. L’individuo è un’entità che si afferma attraverso il dialogo interattivo, con partecipazione piena e locata della persona che pertanto non può trascendere dall’assunzione di un profilo specifico e ben riconoscibile. Non possiamo

nasconderci il fatto che l'evoluzione multimediale e informatica del XX secolo ha modificato alla radice questo scenario ovvero ha aperto altre strade di espressione alla soggettività. Se nell'età moderna la soggettività era chiamata ad assumere dei panni di identità forte, di coesione e coerenza unitaria, dove ogni forma di disgregazione e di contaminazione era considerata una deriva, oggi si verifica la situazione opposta. Ponendo il fatto che la soggettività si esprima attraverso il dialogo – con il mondo, con se stesso, con dio, usando la triplice relazione di Kierkegaard – modificando il contesto dialogico, è conseguente che muti la forma stessa attraverso cui la soggettività si manifesta. Ora, secondo l'impostazione postumanistica l'individuo è la manifestazione della soggettività nell'età moderna mentre il multividuo è l'espressione della soggettività nell'età contemporanea.

Oggi sempre di più la soggettività non si esprime attraverso il dialogo interattivo ma attraverso la connessione: la differenza c'è ed è assai rilevante. Anche quando diciamo di dialogare, il più delle volte noi siamo connessi, ovvero interscambiamo qualcosa senza essere vincolati dall'interattività, ossia dall'assunzione di un profilo specifico e riconoscibile. L'identità assunta in connessione è palesemente arbitraria e molteplice, giacché posso vivere contemporaneamente più identità e parimenti dialogare o essere mediatore dialogico non necessariamente attraverso una presenza attiva. La mia personale impressione è che siamo solo all'alba di un processo radicale di trasformazione della soggettività; in altre parole si vola ancora a bassa quota per mancanza di strumenti interpretativi: siamo vincolati dai vecchi schemi dialogici ossia da brainframe – per usare la metafora di De Kerkhove – precedenti la rivoluzione informatica. Di certo a mancarci è anche un po' di coraggio, ma sono soprattutto gli strumenti ermeneutici a risultare inadeguati.

Siamo ancora trattenuti dai modelli operativi umanistici e questo non ci consente di aprirci alle possibilità o di prendere consapevolezza dei mutamenti in atto. In un certo senso pensiamo di poter mantenere le coordinate tradizionali di soggettività solo con un incremento del potenziale operativo messi a disposizione dalle nuove tecnologie. In realtà solo in una concezione umanistica dell'ontopoiesi le metamorfosi del contesto referenziale (e le tecnologie sono importanti referenti) rimangono esterne ov-

vero non intaccano la soggettività. Dobbiamo capire che il progetto individuale assegnato alla soggettività sta tramontando perché di fatto oggi provocherebbe un collo di bottiglia nell'espressione della soggettività e parimenti limiterebbe le possibilità di realizzazione ontopoietica che si rendono disponibili nell'integrazione delle alterità. Si deve riconoscere che, proprio perché capaci di informare il *milieu* dialogico, le nuove tecnologie hanno chiuso vecchie possibilità espressive inaugurandone delle nuove, cosicché la soggettività si è trovata giocoforza ad assumere nuovi panni per manifestarsi. E non si tratta di un mutamento solo esteriore: passare da una concezione individuale a una multividuale della soggettività significa cambiare in modo profondo le coordinate dell'essere e del divenire verso orizzonti che ancora non conosciamo.

:: Il concetto di resistenza

Partiamo dal primo punto, vale a dire dal passaggio dalla concezione esistenziale della soggettività a quella resistenziale, una metamorfosi molto importante che, seppur non sempre evidenziata, pesa come un macigno sulla soggettività allorché questa pretenda anacronisticamente di ritrovarsi nel consueto alveo individuale. Mentre l'esistenza è un fluire lungo il tempo, un rinnovarsi che sbiadisce il passato ovvero lo modifica rendendolo funzionale alla significazione operata nel presente (il passato è lo strumento del presente), la "resistenza" indica la compresenza del passato nel presente, la sua corposità sostanziale e sincronica, l'affardellarsi del trascorso (che ovviamente non è più percepito come tale) sul qui e ora. Le conseguenze sono molteplici, di cui due mi paiono rilevanti: a) il presente viene alleggerito o, se si vuole, adombrato, quindi reso più fluido, meno esigente e prioritario nell'individuare le sue coordinate come nel definire le responsabilità del soggetto; b) il passato è l'unico punto fermo intorno a cui si aggrega la coesione identitaria del soggetto, che necessariamente ha perduto di riconoscibilità nel qui e ora e di titolarità sul futuro. Mentre l'esistere si fonda su una concezione dispiegativa dell'identità individuale, il resistere afferma la natura accumulativa dell'ontopoiesi.

La causa di questo coagularsi del passato sul presente è da attribuirsi a diversi fattori, ma penso che un peso non indifferente vada attribuito

all'eccesso di testimonianze vive del trascorso – frutto delle nuove “macchine del ricordo”, quali la cinematografia o la realtà virtuale – che la tecnologia del XX secolo ha messo a disposizione. Il trascorso non sbiadisce, non si rende funzionale a quell'operazione di risonanza, tradizionalmente gestita in modo arbitrario dal presente, bensì ha la possibilità di mantenere una compresenza iconica, in qualche modo una sua presenza fattiva. Nell'età contemporanea il passato agisce nel presente, è cioè troppo vivo per dare al presente una titolarità piena, l'esclusività sull'espressione soggettiva. Icone *doppelgänger*, registrazioni a tempo pieno, ologrammi interattivi creano una ridondanza di passato, e si tratta di testimonianze non solo numerose ma in grado di sostituirsi alla realtà dell'istante. Si opera così un'inversione ontologica: il presente si rende funzionale ossia dedicato al passato. Il presente non mira più a farsi spazio, a permanere, a congelare il flusso diacronico, bensì è costretto ad accelerare il mutamento per rendere riconoscibili e accettabili le icone del trascorso che gli si affiancano. La soggettività subisce al tempo stesso un'implosione diacronica, perché le sequenze dell'esistere si agglutinano sul presente, e un'esplosione sincronica, giacché l'accelerazione metamorfica dona al sé una molteplicità identitaria (e in tal senso una fluidità) che si realizza nel qui e ora. Rispetto a questo pensiamo solo come ha modificato l'eidomatica il modo di percepire se stessi nel tempo o come la telefonia ha annullato la distanza creando uno stato comunicativo di presenza assente.

L'obiettivo dell'uomo del XXI secolo non è più pertanto esistere, ossia fluire nel tempo liberando lo spazio del presente, bensì resistere, ovvero accumulare il tempo creando spazi di ancoraggio del passato nel presente in modo tale da non perdere alcunché. I due processi – implosione diacronica ed esplosione sincronica – si richiamano vicendevolmente e in un certo senso si richiedono e sostengono: a) la fluidità dell'esperienza nel presente rende instabile e confusa l'identità, che necessariamente si appella al passato per definire una struttura biografica; b) la permanenza delle icone trascorse rende coerente l'operazione di frantumazione identitaria del sé. Il tutto facilita la percezione molteplice della soggettività, per cui usiamo il termine di multividuo e non di individuo. Quando parlo di ancoraggio non intendo propriamente il ricordo giacché, come ho detto, quest'ultimo è a tutti gli effetti uno strumento del presente, non mette in

forse la piena titolarità del presente nel definire la soggettività. Le icone del trascorso, così ancorate al qui e ora, agiscono sulla percezione dell'esistere: il presente viene adombrato e si creano duplici o molteplici domini di titolarità. L'ancoraggio è un modo per far sì che il passato continui a essere attore, non venga quindi dilavato dal flusso diacronico ma in un certo senso affianchi il presente o, se vogliamo, sia in grado di costruire un dialogo sincronico con il presente.

Resistenza è pertanto un sentire profondamente diverso dal tradizionale "fermare il tempo", aspetto che presuppone un allargamento dello spazio del presente e un'ambizione di staticità: in tale concezione si desidera infatti fermare il flusso diacronico proprio per non cambiare. Al contrario, la resistenza si fonda sulla dinamicità del mutare anzi, è accelerazione metamorfica dell'identità, esplicitazione di un eccesso di potenzialità declinative dell'essere, ma è contemporaneamente un mantenere, sillegico e tragico al tempo stesso, le spoglie trascorse. Desideriamo rimanere, portarci dietro (come un'ombra, testimone del nostro essere molteplici ma anche unica certezza di soggettività) tutto il nostro passato, non perdere nulla per strada e in un certo senso trasformare il consueto "tragitto evolutivo" dell'esistenza in un'immensa "pianura devolutiva" da percorrere in tutte le direzioni. La declinazione assunta nel qui e ora diviene così fugace apparizione del nostro stare in modo istrionico nell'istante, grazie alle potenzialità che la cultura di oggi (non solo la tecnoscienza) offre all'estro declinativo dell'individuo.

Il punto è che per la prima volta è possibile coniugare la dinamicità dell'essere con tale operazione, per cui resistere non è annullare il tempo, bloccare il fluire in un eterno presente, ma rendere più fluido il presente attraverso una compresenza del passato. Un presente leggero, caotico e dinamico, caratterizzato da sincronismi (essere in più posti contemporaneamente, avere più vite, riprodursi attraverso simulate) consistente di passato non passato, dà al sé l'impressione di "resistere al tempo". Il presente ha un significato diverso nell'uomo contemporaneo e non è una differenza di poco conto: viviamo un presente fluido che annulla il concetto di qui e ora, viviamo a dispetto del tempo, non ci leghiamo a nulla e nello stesso tempo non abbandoniamo nulla.

:: Il concetto di metalocazione

Il secondo punto che prendiamo in considerazione è il concetto di metalocazione, un posizionamento al di fuori di un tempo e di uno spazio ben preciso che trasforma le coordinate dialogiche della soggettività, dall'interazione alla connessione. Lo affrontiamo insieme al terzo punto, quello della simultaneità del molteplice: il multividuo non è un individuo che cambia lungo una direttrice diacronica, è una soggettività che si esprime in modo molteplice sincronicamente avendo rinunciato alla coesione del sé nell'alveo individuale. La tecnologia ha avuto una parte non piccola in questa trasformazione, in una parabola di metamorfosi del concetto-percezione di presenza che va dall'elettricità alla realtà virtuale, dove simultaneità e metalocazione sono state in qualche modo le due direttrici portanti. La presenza cioè ha potuto fare a meno del vincolo spazio-temporale: la ridondanza di tracce interagenti (si pensi al concetto di avatar), l'ininfluenza del posizionamento assunto nel qui e ora nel processo interattivo, il divorzio tra i concetti di vicinanza e di prossimità hanno inevitabilmente trasformato la percezione della presenza: sono cambiate cioè le qualità richieste per l'assunzione di una presenza. Quest'ultima oggi non esige più una locazione di prossimità, un inserimento in un tempo ben preciso, una corporeità interattiva; si è presenti come icona e come tale si può sfuggire da ogni specificazione dell'esistenza: l'icona si muove in uno spazio isocrono. L'annullamento della collocazione, la relazione privata della presenza, la molteplicità della presenza hanno cambiato la sensazione del "nulla è reale" nel suo speculare "tutto è reale". Resistenza è pertanto metalocazione, essere al di là dell'inserimento in un contesto spazio-temporale preciso, essere senza esserci.

L'interazione iconica che sta alla base del concetto di connessione indica qualcosa di diverso dal "mi connetto" perché afferma la costante accessibilità del soggetto che non si connette bensì è in connessione. La sua non è più una partecipazione individuale al dialogo ma uno stare in dialogo e un essere mediatore dialogico; in altre parole il multividuo sempre in connessione è un connettivo, non un semplice interlocutore bensì un "translocutore". Mi preme sottolineare la differenza giacché mentre nell'interlocuzione la soggettività mantiene una sua distanza dallo spazio dialogico, nel caso della "translocuzione" essa si confonde con lo spazio

dialogico, assumendo pertanto declinazioni differenti a seconda degli spazi dialogici che si vengono a implementare sincronicamente. L'icona è pertanto l'artefatto che nasconde la vera natura del dialogo connettivo, dando una falsa impressione di interlocuzione. Sbagliamo pertanto a considerare l'icona come la causa della caduta dell'interazione: al contrario, essa è ciò che mantiene una parvenza di interattività quando è il processo dialogico a essersi radicalmente modificato. L'icona è lo scotto che dobbiamo pagare per passare da una visione interattiva a una connettiva del dialogo, l'icona è pertanto ciò che rimane della tradizionale interlocuzione. Tutti noi negli anni ottanta abbiamo iniziato a utilizzare il computer come se fosse una macchina da scrivere: ogni metamorfosi richiede degli operatori ermeneutici ponte, capaci cioè di traghettare da una concezione a un'altra. All'icona il ruolo di nuovo Caronte della soggettività, creando nel tragitto una parvenza di interlocuzione.

Il vero punto di svolta sta nella capacità del soggetto di sottrarsi alla collocazione interlocutoria ossia di metalocarsi e di esprimere il molteplice nel simultaneo. La presenza assente rende la soggettività non un punto preciso nello spazio-tempo: è la sua non specificazione interattiva a consentire l'emergenza del molteplice. Essere metalocati significa che non ha importanza il luogo-tempo specifico di collocazione perché la soggettività può avvalersi di locazioni fittizie, tali sono per l'appunto le icone. Ma attenzione, non confondiamo la transizione con la permanenza: l'icona non è l'individuo, e parimenti non è una traccia dell'individuo. Possiamo infatti pensare che da sempre l'uomo ha cercato di andare oltre la propria presenza caduca lasciando tracce di sé; e tuttavia non è errato vedere nell'emergenza delle tecnologie del simultaneo – l'elettricità come la radio – un balzo non indifferente nella direzione della metalocazione. Il corpo ha un suo tempo e le tracce testuali soffrono inevitabilmente dello scarto diacronico tra l'emissione e la trasmissione: la lettera è una traccia non una presenza, a differenza della telefonata. Al contrario, attraverso le tecnologie del simultaneo posso essere presente, nel senso pieno del termine, mantenendo l'assenza e ciò mi consente di spaziare in modo isocronico nella realtà.

La transizione verso una soggettività metalocata ha seguito diverse strade moltiplicando le icone di compresenza, si pensi all'ossessione degli

ultimi decenni del Novecento per i videotape, percepiti non più trofei del sé trascorso, ma come spazi di interpretazione del vissuto – nell’affettività come nella sessualità – capaci cioè di dare corpo al presente. Non vi è dubbio che tale pratica abbia appesantito lo spazio biografico rendendo leggerissimo, quasi evanescente, il presente ma parimenti traslocandolo sul supporto mediale. Prende forma una nuova forma di affermazione di presenza: si è solo in quanto circolanti su un media. Ovvio che a cambiare in tale prospettiva è la percezione stessa di soggettività spostando sempre più il fuoco del protagonismo soggettivo sull’icona. D’altro canto la mania per i videotape andava a inaugurare una vera e propria ideologia del presente resistenziale, ossia di un presente che diventa vero non in quanto si dona al fluire ma perché si affianca al fluire. Diverse tecnologie contribuiscono a questo processo di translocuzione, non ultima il diffondersi della telefonia mobile che ha tolto anche il significato posizionale della comunicazione telefonica. La grande rivoluzione digitalica ha poi permesso di unificare i diversi ambiti di simulazione analogica – il testo, la fotografia, il film, il disco – dando luogo a un’unica pertinenza, una seconda realtà che diviene sempre meno simulativa e sempre più consistente. Ancora oggi tendiamo a operare una differenza tra il reale e il simulato, ma questo margine si assottiglia con velocità crescente e ben presto non avrà più senso differenziare questi due contesti.

Non sempre ci si sofferma a riflettere sulla trasformazione antropologica impressa dal digitalico, una rivoluzione che a mio avviso va paragonata, come processo capace di indurre una sorta di “salto speciativo” nell’antropo-poiesi, ad altri analoghi, quali la domesticazione o la scrittura. La sintesi digitalica ha dato luogo a un’unificazione dei contesti, è vero, ma valutarla solo in tal modo è riduttivo. La digitalizzazione della scrittura, della voce, delle immagini, dei profili, delle euristiche ha segnato l’avvento di un “secondo mondo” che non può più essere considerato solo testimonianza o simulazione. Mentre l’analogico era palesemente una riproduzione, anche perché non in grado di dialogare con i diversi sistemi e comunque di limitate possibilità di conversione della traccia, con la trasformazione digitalica la simulazione non è più tale: posso dialogare, ossia realizzare la presenza, tramite l’icona che pertanto non è più simulacro ma “nuovo corpo interattivo”. Lungo gli anni novanta sempre più ci si abitua

a interagire con icone, e attraverso una propria presenza iconica; si passa cioè dall'interazione alla connessione e la progressione è a velocità crescente. La multividualità è potenzialità di confusione, o azzeramento dei vincoli, di referenza spazio-temporale cosicché il sé vive una presenza plurale, simultanea e metalocata, che sempre più intacca l'unicità (indivisibile, identico) per dar luogo a una soggettività che esplode nel tempo e nello spazio e soprattutto realizza compresenza e translocuzione.

Oltre la specie⁶⁹

di Aldo Schiavone

1. La distinzione fra naturale e artificiale – fra ciò che è «naturalmente divenuto» e quel che è invece «tecnicamente prodotto» – è costitutiva della storia umana. Ancora oggi vi ricorriamo in quasi tutte le nostre pratiche quotidiane. Accanto le scorre, nella tradizione dell'Occidente, il percorso di un'altra separazione capitale, non meno potente e irradiata: che attraversa la stessa figura dell'uomo, rendendola per antonomasia il simbolo della scissione. A fronteggiarsi questa volta sono da un lato l'incompleta pesantezza del corpo, dove tutto è opacità, vincolo e necessità, e di contro la compiuta leggerezza della mente, che si presenta con un nucleo sempre eguale a se stesso, aperto sulla trasparenza, l'illimitato, la libertà. «So infatti che non il bene abita in me, cioè nella mia carne [...]. Vedo nelle mie membra un'altra legge, che lotta contro la legge della mia mente [...]. Me infelice! Chi mi libererà da questo corpo di morte?»: è Paolo a scrivere così, nella *Lettera ai Romani* (7, 18-24), e lo schema delineato rappresenta una polarità penetrata nel nostro più remoto vissuto. Vi venivano ribaditi i termini di un dualismo che non ci avrebbe mai lasciato. Il pensiero tardoantico vi lavorerà a lungo, riproponendolo in contesti via via più complessi. Il cristianesimo medievale ne avrebbe fatto un punto di forza, trasmettendolo fino alla modernità, dove le sue risonanze sarebbero arrivate in spazi lontani: a Descartes, a Spinoza. Il paradigma originario era però già greco, e nasceva da quel radicato antimaterialismo antico di cui abbiamo appena avuto modo di dire: lo spirito che si oppone all'involucro che (provvisoriamente) lo contiene; la libertà e l'apertura dell'io interiore con-

⁶⁹ Originariamente apparso nel volume *Storia e destino*, Torino 2007; ripubblicato per gentile concessione di Einaudi Editore.

tro le catene e la limitatezza del corpo: un tema svolto lungo un filo di dottrine che va almeno da Eraclito, a Platone, agli stoici.

Al fondo di queste due scomposizioni si ripete un elemento comune: la percezione dell'aggrovigliata e irrisolvibile ambiguità della nostra condizione. Nella prima, l'uomo, come unico produttore di artificialità, si trova, da solo, innanzi all'incontenibile spontaneità della natura. Ma il contrasto si rivela ben presto non solo esterno a lui, perché egli stesso è, per una parte, un puro risultato della naturalità biologica; è insieme natura e cultura, vita spontanea e vita del pensiero. Nella seconda – che ha molte varianti – il gioco si sposta su un piano più complesso. Anche la mente, infatti, che domina sull'oscurità del corpo, si riconosce in una dimensione che reca un insopprimibile elemento di naturalità, sia pure più alta rispetto alla semplice immediatezza fisica; la medesima che attiene alla generale universalità dello spirito: quella che il cristianesimo avrebbe interpretato come l'immodificabile fissità dell'anima. E vi è poi ancora qualcos'altro che circola congiuntamente in entrambe le distinzioni. L'idea cioè che immediatamente dietro la natura sensibile, ovunque essa si dispieghi, nel cervello umano o nel cielo stellato, vi sia un suo retrostante livello, che reca un'impronta proiettata sull'eterno. Si tratta di nuovo di un tema greco: «egli dice che il principio non è l'acqua, né alcun altro dei cosiddetti elementi [sensibili], bensì una certa infinita differente natura»: già così Anassimandro, secondo Teofrasto. Tutta questa trama di concetti ha dietro di sé un presupposto: la remota convinzione di una completa immobilità del fondo naturale dentro e fuori di noi, capace di aver ragione sia dell'imperfetta moltitudine dei corpi, risolvendone la caducità in un'infinita e ciclica ripetizione, sia della congenita fragilità dell'artificiale. «Quel che è stato sarà | Quel che è fatto si farà ancora». «E già stato quello che è | E già stato quel che sarà»: si sente il trascorrere sempre eguale del sole e della luna nel cielo, il ripetersi delle stagioni, il fluire ritmico delle maree e delle cadenze biologiche della vita, nella persuasività delle parole dell'*Ecclesiaste* (1, 9 e 3, 15). La natura, insomma, come palcoscenico dell'immutabile. E poiché ogni forma di civiltà non poteva che svilupparsi all'interno di una ferrea rete di compatibilità fisiologiche, climatiche, ambientali, questa “differente” natura è stata interpretata – in un articolarsi di atteggiamenti che ha avuto moltissime stratificazioni – come la custode

metafisica di limiti dati una volta per tutti, che gli uomini non possono valicare. La depositaria di regole e di principi insormontabili, detentrici di un sistema globale di autorizzazioni e di divieti: l'“ordine naturale”, appunto; un paradigma che, in diverse forme, ha anch'esso attraversato la storia dell'umanità, dai Greci a oggi – per non dire dell'Oriente. Noi adesso sappiamo bene che niente di quel che chiamiamo natura – il cosmo, la Terra, la vita – è mai stato fermo. Né tanto più possiamo considerare immobile la naturalità della nostra mente, fissatasi nella sua attuale struttura – sia dal punto di vista delle basi anatomiche, sia da quello delle potenzialità cognitive – solo in tempi relativamente recenti. Se a noi appare diversamente, l'effetto è dovuto – lo abbiamo detto – a una differenza di scala fra le vicende dell'ultima storia dell'uomo e quelle dell'universo e della vita. Dietro la concezione opposta si perpetua una radicale distorsione della visuale: un inevitabile e grave errore prospettico che ha accompagnato lo sviluppo della cultura umana. Nulla è immobile nell'universo, compreso l'universo stesso. Quel che ci appare tale, è soltanto l'esito temporaneo di una storia meno veloce. Dirò a questo punto una volta per tutte (ma il lettore cui l'argomento non sia familiare può saltare la precisazione) che enunciare questa verità sulla quale stiamo molto insistendo non confligge per nulla con la teoria, non meno indubitabile, della relatività dello spazio e del tempo. Né con l'immagine, altrettanto fondata, di un universo che contenga “insieme” passato, presente e futuro, e dunque da considerarsi – se vogliamo usare il lessico di una tradizione filosofica impegnativa – sotto forma dell'assoluta compiutezza dell'essere. Resta intatto il dato della totale storicità del cosmo come della vita – la strutturale storicità del venire all'essere dell'essere. Che poi la figura di questo intrinseco trasformarsi possa essere colta e rappresentata secondo modalità diverse, e anche formalizzata controintuitivamente nella sua interezza, come un blocco di ghiaccio e non come un fiume che scorre, esattamente come possiamo vedere insieme gli spicchi di un'arancia o le fette di un panettone, mentre non appare alla nostra specie che secondo l'esclusiva e asimmetrica prospettiva della freccia del tempo, e dunque di un processo che va dal passato verso il futuro, tutto ciò e altra questione, che non interferisce con il nostro assunto.

2. È stato invece proprio all'idea di una natura sottratta al mutamento – di una natura come argine e come confine posto al di fuori di qualunque trasformazione – che si sono sempre legate tutte le ipotesi di assegnarle un ruolo prescrittivo, la suggestione di intravedervi impressi definitivi e inviolabili codici metafisici. Non sarebbe difficile dimostrare come i concreti valori normativi che, nelle differenti situazioni, si immaginava di leggere in un simile “ordine” non avessero nulla, e in nessun senso, di effettivamente “naturale”, ma fossero solo le proiezioni di particolari contingenze culturali. Nella storia della vita non si esprimono altre “leggi” (volendo continuare a servirsi di questa metafora inadeguata), se non quelle intrinseche alle trasformazioni evolutive. E nella trama dello spazio-tempo non se ne trovano di diverse dai formalismi che descrivono i movimenti e le forze presenti in determinate condizioni “storiche” della materia e dell'energia (in un universo intento solo a “calcolare” se stesso), quasi sempre peraltro in termini probabilistici e tendenziali. Nei momenti cruciali della storia del cosmo, infatti, ogni ordine acquisito cede di colpo, e da origine a nuovi scenari che si distinguono radicalmente da quelli anteriori. Anche le regolarità più onnicomprensive, come quelle riflesse in enunciati del tipo «l'universo è fatto di atomi» oppure «la simmetria è all'origine di ogni evoluzione cosmica», rivelano una loro storicità, sia pure estrema.

E persino la luce, alla cui velocità leghiamo il valore di una costante che consideriamo assolutamente immutabile, ha, come sappiamo per aver registrato la traccia della sua nascita, una propria storia. La natura manifesta però visibilmente e intuitivamente delle ciclicità, che si ripetono su tempi per noi lunghissimi, e determina dei vincoli, con l'apparenza dell'eterno. Ed è stato perciò sempre facile inscrivervi dentro, come su una pagina bianca, quei contenuti etici e sociali che di volta in volta ogni cultura dominante (o che aspirava a esserlo) considerava come irrinunciabili, alla base stessa della propria esistenza: fino ad arrivare, in particolari contesti, a una sorta di naturalizzazione ideologica della morale, del diritto, dell'economia. Erano evidentemente solo concezioni, rapporti, modelli storicamente determinati – il risultato di contingenze dalla durata più o meno variabile – ma venivano presentati come regole immutabili, che non si potevano in alcun modo aggirare. In questo senso, ogni epoca ha elabo-

rato un suo peculiare e sempre diverso “ordine della natura”, cui riteneva di poter affidare le proprie certezze. Ed è accaduto così che abbiamo a lungo considerato pienamente “secondo natura” istituzioni e pregiudizi che oggi ci appaiono del tutto aberranti. E successo con la schiavitù: una pratica che noi giudichiamo unanimemente degradante solo da meno di due secoli, ma che fino a ieri una lunga e nobile linea di pensiero, da Aristotele alla pubblicistica confederata durante la guerra civile americana, riteneva una tipica istituzione “naturale”, senza che mai le Chiese cristiane avessero avuto molto da obiettare al riguardo. E capitato con gli indios dell’America latina, valutati come “per natura” senz’anima dalla sbrigativa teologia sul campo dei conquistatori spagnoli, avvenuto per la condizione della donna, bollata come “per natura” inferiore a quella dell’uomo da una tradizione non meno importante e quasi incontrastata ancora fino alla prima metà del XX secolo. Accade tuttora per la proprietà, il mercato, il matrimonio, la famiglia, l’eterosessualità: considerati dai loro apologeti come forme assolutamente corrispondenti a quello stesso disegno “naturale” che si è dovuto ritirare dallo schiavismo, dal genere femminile e dagli indiani del nuovo mondo, abbandonandoli finalmente – e per loro fortuna – alla sola storia.

Sia chiaro, però: la naturalizzazione della morale non è stata unicamente uno strumento della conservazione e della sopraffazione sociale, imperiale o di genere. E servita a grandi battaglie di civiltà: contro poteri dispotici, in nome di una superiore giustizia “naturale”; per l’inviolabilità di alcuni diritti fondamentali, immaginati come iscritti nella stessa “natura” dell’uomo. Anche se ogni volta sarebbe apparso poi evidente che, nelle diverse circostanze, non era la naturalità a ribellarsi alla storia, e che si trattava invece solo di due diverse storie in lotta fra loro. Ma il punto non è di operare distinzioni fra usi corretti o deviati del paradigma naturalistico: bensì di lasciar affiorare l’origine e il meccanismo culturale alla base della sua formazione. E di avere ben presente che in ogni caso qualunque “ordine naturale” è sempre, rispetto ai suoi contenuti, un ordine provvisorio.

Che esso riguardi ammassi galattici, forme di vita o particelle subatomiche, la differenza è solo di misure nella durata: miliardi di anni, o qualche milione, o microfrazioni di secondi. Per non dire di quella che noi

chiamiamo “natura umana”, la parte più profonda della nostra base istintuale e razionale, su cui lavorano gli antropologi alla ricerca di costanti più o meno universali del nostro cammino culturale, che come abbiamo visto si è stabilizzata nella sua forma attuale da non più di qualche diecina di migliaia di anni: un tempo brevissimo in termini evolutivi.

3. Al perpetuarsi dell’immagine della natura come vincolo e come barriera – e di lì come norma e come morale – ha corrisposto il simmetrico processo della sua sacralizzazione: che ne ha accresciuto il ruolo di misura intangibile, su cui è stata distesa una rete di inviolabili tabù, posti a guardia di regole da non discutere, a pena di gravissime conseguenze. Le grandi religioni monoteiste – e il cristianesimo in primo luogo – hanno contribuito in modo assai efficace, e sia pure in maniere diverse, all’affermarsi di questa spinta che ha finito con il coinvolgere anche una parte della modernità laica. Per quanto riguarda in particolare l’Occidente, sarebbe una ricerca bellissima raccontare come il pensiero della Chiesa abbia partecipato per un verso a quella rimaterializzazione della natura che, dopo la fine del mondo antico, avrebbe portato alla nascita della scienza moderna e del suo nuovo rapporto con la tecnica; e allo stesso tempo abbia lavorato in modo potente alla diffusione di un’interpretazione teologica e metafisica dell’immediato retroscena fenomenico, fino a vedere operante, in ogni manifestazione sensibile, la presenza attiva di Dio. Ma qui – purtroppo – non possiamo nemmeno iniziare.

Sta di fatto che negli ultimi tre secoli la Chiesa cattolica si è ritrovata a contendere palmo a palmo all’indagine scientifica la descrizione e la spiegazione dell’universo e della vita, combattendo e perdendo grandi scontri, da Galilei a Darwin, ma sapendo tutte le volte, dopo ogni sconfitta, ricostruire più indietro una linea di difesa accettabile, e sempre meno legata alla letteralità dei testi biblici. In questo progressivo ritrarsi, oggi la teologia pare aver completamente abbandonato la fisica e la cosmologia: un ricollocamento strategico silenzioso, ma non per questo meno significativo, il confine da difendere a tutti i costi sembra attraversare adesso la biologia. Perché c’è in gioco qualcosa di essenziale: non più soltanto comprendere o trasformare la materia fuori di noi, ma incidere sui modi e la qualità del nostro essere al mondo, e sullo statuto primario del rapporto fra

coscienza e materia. L'idea della generica sacralità della natura si è concentrata, così, in quella specifica della vita – che mai la Chiesa aveva protetto con tanta determinazione: visto che non aveva esitato in passato a far comminare la morte (dal proprio braccio secolare) in caso di gravi devianze religiose; aveva teorizzato in molte occasioni la guerra giusta; aveva ammesso la condanna capitale nell'ordinamento giuridico che reggeva la sua sovranità temporale.

In realtà, l'intransigenza dell'atteggiamento dottrinario e morale intercetta in questo caso, come abbiamo già accennato, un decisivo nodo di potere. Ed è innanzitutto una motivazione di potere e non di principio o di evangelizzazione a spingere la Chiesa al suo ennesimo arroccamento, e a combattere la sua battaglia. Lo scontro si consuma intorno al controllo di due punti chiave nella geografia del nostro percorso di vita: l'ingresso e l'uscita. Come nasciamo e come moriamo. Fino a quando le pratiche sociali e culturali collegate alla gestione di questi due eventi rimarranno vincolate alla naturalità che la storia evolutiva ha selezionato fino a oggi per noi, il discorso religioso – che ha installato Dio e il sacro a ridosso della forma attuale della specie – può mantenerne il pieno dominio. La medicalizzazione è accettata, purché sotto tutela. L'esclusione dell'intervento umano oltre limiti dottrinarmente definiti si rovescia subito nel pieno riconoscimento del monopolio della Chiesa in questo campo. È lei e solo lei l'unica abilitata a parlare di vita e di morte: una protagonista assoluta sul terreno della giustificazione ideologica di ogni biopolitica; diciamo anche delle bioideologie. Lei, e solo lei, è autorizzata a gestire strategie di speranza e di addolcimento che consegnano ogni nascita all'attuarsi di un disegno divino, e sottraggono ogni morte alla notte di un totale e cieco spezzarsi.

Ma se il divieto venisse meno, e l'uomo entrasse attraverso la tecnica a determinare, scegliere, intervenire, decidere, noi vedremmo una massa enorme di potere – ideologico, istituzionale, sociale – spostarsi e cambiare di segno: passare dalla religione e da chi la rappresenta a nuovi soggetti, non ancora ben definiti, ma certo in rapporto con le acquisizioni della scienza e con il loro uso sociale. È probabile che la Chiesa cattolica veda questa eventualità come il peggiore dei mali, perché la costringerebbe a una complicata operazione di riconversione culturale e ideologica (a un

grande disinvestimento di sacro e a un suo proporzionale reinvestimento su altri temi), che non si sente ancora pronta a gestire. So bene che non possiamo scartare del tutto altre ipotesi. Che possa temere anche per un motivo, diciamo così, teologico e di principio: perché pensa davvero che il divino sia appena più in alto del nostro Dna. Ma non ritengo sia questa la spiegazione migliore: un Dio d'amore può benissimo restare accanto a un uomo finalmente padrone della propria forma biologica. La Chiesa non può ignorarlo.

Oppure possiamo immaginarla preoccupata perché, nella sua pessimistica saggezza, considera la nostra civiltà non ancora in grado di reggere una responsabilità così schiacciante come quella che si va profilando. Potrebbe sapere cose che noi non sappiamo. E allora rallentare, frenare, contenere sarebbe la sua missione, in attesa di tempi migliori. Ma di nuovo, dubito che questa sia l'interpretazione più vicina alla verità. E per se stessa che si batte, innanzitutto, la Chiesa.

In ogni caso, è sicuro e che essa oggi consideri necessario per l'uomo il prolungamento indefinito di uno stato di inferiorità; il permanere di una cultura che accetti l'esistenza di vincoli sottratti alla sua disponibilità, che ne determinino il percorso. Insomma, di un'umanità in scacco, che si adagi nella minorità, e se ne appaghi.

Ed è invece proprio questo, una permanente minorità di vita che crea il bisogno di una continua eterodirezione, ciò che la rivoluzione in atto sta rovesciando, e già comincia a cancellare. Può non piacerci, e con le motivazioni più diverse: ma la tendenza è inarrestabile.

Non c'è altro da fare se non prepararsi a uscire dall'infanzia, e diventare adulti. La nostra preistoria sta finendo: e non c'è modo migliore di addestrarsi a una nuova condizione che cominciare a praticarla, senza troppi sostegni. Ciò non implica – e lo si può affermare solo per violenza polemica – che dobbiamo figurarci un futuro dove tutto quel che tecnicamente si può fare, sarà ammissibile. Mai è accaduto così, nel nostro passato. Perché proprio adesso? Abbiamo costruito le armi nucleari, e abbiamo ancora occasioni di guerra, ma stiamo anche faticosamente imparando a non usarle, e anzi a respingerne l'impiego lontano dall'orizzonte del possibile; e forse, in questo campo, il rischio peggiore – lo sterminio improvviso di una guerra totale – è passato. Fra un'intangibilità metafisica e sacralizzata

e l'arbitrio capriccioso di volontà non eticamente dedotte, esiste la strada della ragione mondana, dell'autodeterminazione morale, della norma condivisa: diciamo anche della "moralizzazione" di una natura consegnata per intero nelle nostre mani. E su questo terreno che si giocherà la partita decisiva.

La Chiesa potrebbe essere di grande aiuto in questo frangente, spendendo la sua eccezionale capacità di magistero e di ascolto. Avremmo bisogno però che fuoriuscisse da una rotta di collisione con la più autentica vocazione dell'umano che non gioverà a nessuno; e che la guidasse un profeta in grado di anticipare il mutamento, piuttosto che di subirlo, e di dargli regole e voce. In fondo, è possibile che proprio questo volesse dire la metafora dell'albero della vita e di quello del bene e del male con i loro frutti proibiti, conficcata al centro del racconto della Genesi; che un uomo finalmente adulto, superata la prova della storia, può integrarsi con la presenza di Dio. E che quel testo enigmatico volesse soprattutto alludere a una strada, e indicare una meta.

4. La rivoluzione industriale ci ha immesso nel mondo della meccanica, della chimica, della termodinamica e dell'elettricità. Quella in cui stiamo entrando sarà la rivoluzione dell'informatica e della biologia. Per ora, i due percorsi procedono ancora relativamente separati: l'informatica, verso ciò che gli esperti chiamano "intelligenza artificiale" o "non-biologica" e, più in prospettiva, verso i computer quantistici; la biologia verso il controllo e la replica in laboratorio dei meccanismi evolutivi del vivente. Da un certo momento in poi, le due strade si unificheranno a un livello che già qualcuno chiama "bioconvergenza": la nuova alleanza fra intelligenza umana e non-biologica. E sarà allora che avremo davvero sfondato la soglia, e saremo entrati nella "Singolarità" che ci aspetta. I primi passi verso il contatto sono già stati compiuti: vi sono luoghi in cui da anni si cominciano a costruire "neurochip" (al Caltech, per esempio), che collegano neuroni biologici e circuiti elettronici, e la Defense Advanced Research Projects Agency americana (DARPA) ha già speso milioni di dollari in un programma che studia la connessione fra computer e cervello umano.

Quando la saldatura sarà completata (l'incertezza riguarda solo il tempo necessario), i suoi esiti ci avranno proiettato oltre i confini che la nostra

storia evolutiva ci ha consentito finora di raggiungere. Saremo cioè, propriamente, oltre la specie, in una dimensione non più “naturale” ma interamente “culturale” dell’umano, in grado di aprire prospettive che oggi facciamo fatica anche solo a intravedere.

Vi è stato finora un persistente silenzio su questo, che ormai è un dato di fatto difficilmente contestabile. In parte, esso è dovuto a quella rimozione del futuro di cui dicevamo all’inizio del nostro racconto; in parte, alla cautela stessa dei ricercatori: il loro abito professionale li induce a una sobrietà che spesso, con i non addetti, sfiora la reticenza. Senza poi dimenticare che la diffidenza romantico-irrazionale di fronte alla tecnica – la tecnofobia – e ancora abbastanza diffusa nell’opinione pubblica, soprattutto in Europa, e nessuno vuol vestire i panni dell’apprendista stregone. Siamo appena usciti da un secolo che ha intrattenuto con la scienza quasi sempre un cattivo rapporto: e ciò è solo in apparenza paradossale.

La forza imprevedibile dell’accelerazione tecnologica – e in particolare il suo uso militare, reale o potenziale – ha creato scompensi e pericoli di massa i cui effetti e la cui eco emotiva sono difficili da riassorbire nel breve periodo. La prudenza è sempre una buona consigliera.

Eppure credo che, ormai, una doppia verità – per gli scienziati che sanno, e per un’opinione pubblica da non allarmare – non sia più utile, ammesso che mai lo sia stata. Solo un’informazione precisa, aggiornata e diffusa può davvero guidarci verso il passaggio che ci aspetta, e creare le premesse di quella riconciliazione col futuro che è uno dei compiti più urgenti della nostra cultura. In America qualcosa si sta cominciando a fare. Dobbiamo insistere, e allargare il raggio della discussione e delle conoscenze. Descrivere, anche solo per grandi linee, le prospettive più immediate delle ricerche in corso nel mondo (qualcuna anche in Italia) nei due campi che abbiamo indicato non rientra tra gli scopi di questo testo: sarebbe un racconto comunque incompleto, e invecchiato in pochi mesi. La tendenza generale è ben riassunta da E. O. Wilson, quando scrive che «noi ci stiamo congedando dalla selezione naturale. Stiamo per guardare in noi stessi, e decidere cosa vogliamo diventare».

Non saremo più definiti dai nostri limiti naturali, ma dal fatto di averli aboliti: la disponibilità completa del patrimonio genetico della specie e la possibilità di intervenire massivamente su di esso si stanno avvicinando

sempre di più alla nostra portata. Ed è questo il senso della cascata di invenzioni e di scoperte che – nella diffusione mediatica – ha un ritmo pressoché quotidiano: come se, mattone dopo mattone, un muro si stesse sgretolando sotto una valanga di colpi. I risultati sembrano per ora soltanto parziali – come i frammenti di un puzzle: ricombinazione artificiale di geni; mappatura del genoma; nuove tecniche di fecondazione; produzione di cellule staminali “in vitro”, fuori del corpo materno; diagnosi di reimpianto; metodi di clonazione; prime fusioni tra nanotecnologie e bioingegneria. Ma sul punto d’arrivo strategico, e sulla sua prossimità, vi è ormai una certezza quasi assoluta. D’improvviso, ci ritroveremo dall’altra parte. Stiamo così ricomponendo, dopo una frattura durata milioni di anni, storia evolutiva e storia dell’intelligenza. Ci stiamo muovendo verso una storia della vita orientata dall’intelligenza e non più dall’evoluzione. Siamo sul punto di staccare completamente l’umano dalla naturalità della specie. È in atto una sorta di grandioso “effetto reversivo” (la concettualizzazione è di Darwin stesso): la pressione evolutiva ha finito col selezionare una cultura capace di sostituirsi con la propria tecnica alla stessa selezione naturale che l’aveva prodotta. Questo è il significato autentico del nostro presente: la totalizzazione tecnica della natura. La vita sta diventando davvero “uno stato mentale”. Potevamo metterci di meno o di più per arrivare dove siamo: non ha importanza. Il fatto è che l’appuntamento non è stato mancato. Quel che conta è che se fino a oggi il merito è andato (in gran parte) a una serie strepitosa di combinazioni, d’ora in poi ci dovremo guadagnare tutto: e non sarà facile. Sostituire l’intelligenza all’evoluzione significa anche far cadere ogni barriera fra “naturale” e “artificiale”, tra ciò che includiamo nell’“umano” e ciò che vi abbiamo tenuto fuori, e persino rimettere in questione il rapporto fra mente e corpo – le grandi dicotomie che hanno guidato, come abbiamo visto, l’infanzia della specie.

In realtà, l’artificialità è intervenuta assai presto a modificare la naturalità della vita, e la distinzione fra i due termini è molto meno intuitiva di quanto possa a prima vista sembrare, e di quanto si sia lasciato intendere in apertura di questo saggio (Monod ha scritto sull’argomento pagine bellissime). Una fascia di natura umanizzata – dove natura e artificio sono ormai indistinguibili – esiste da migliaia di anni sulla superficie del pianeta; e abbiamo cominciato da molto tempo a modificare, attraverso incroci

e ibridazioni fra gli esemplari che sono apparsi dotati di caratteri per noi più vantaggiosi, i processi di selezione di molte specie vegetali e animali. Non solo, ma l'uomo ha già cambiato geneticamente se stesso, permettendo in molte occasioni alle tecnologie di retroagire sul nostro sostrato biologico.

Valga per tutti il caso degli antibiotici (che riprendo da Roberto Marchesini). Dal momento in cui questi vengono sintetizzati, la specie umana non è più selezionata dall'evoluzione sulla base della propria attitudine a produrre antibiosi (chi non ne era capace aveva altissime probabilità di morire assai presto d'infezione), e anche individui che prima dell'entrata in campo di quella tecnologia non avrebbero potuto farlo, sono ora in grado di sopravvivere e di tramandare il loro patrimonio genetico. La complessità della specie è dunque in tal modo aumentata al di là di quello che aveva "deciso" per noi la natura, grazie alla retroazione esercitata su di essa da una nuova acquisizione. E gli esempi in questo senso si potrebbero moltiplicare.

Ora, è senza dubbio vero che in questi anni si sta prospettando un salto di qualità incomparabile con ogni precedente. Ma da un punto di vista strettamente teorico (e teologico), il nostro patrimonio genetico deve essere considerato come già trasformato dall'uomo. Se il problema fosse di non interferire con la selezione naturale, ebbene, l'avremmo già fatto. Perché non possiamo procedere più avanti su questa strada? Quel che sta cambiando in modo esponenziale è l'efficacia, la rapidità d'effetto e l'intensità dei nostri interventi, non la loro qualità teologica (se posso esprimermi così). Di nuovo, emerge chiarissimo che la questione riguarda il potere, non la dottrina.

Ed è evidente poi che in ogni caso la forma attuale della specie – la nostra eredità genetica, comprensiva dell'interazione fra selezione naturale e interventi tecnologici già realizzati, il nostro piano anatomico, il nostro bagaglio comportamentale – è una modalità solo provvisoria. Noi la stiamo già continuamente cambiando, e non sappiamo cosa potrebbero riservarci, nel futuro profondo, i meccanismi di una selezione naturale ancora padrona del campo, ma sotto la pressione incessante di mutamenti parziali indotti dalla tecnologia. L'alternativa che abbiamo di fronte, perciò, non prevede di rimanere fermi, stretti alla sacralità di un disegno rimasto fino-

ra intatto, ma si sviluppa tutta tra l'ipotesi di proseguire attraverso la somma di piccole correzioni relativamente marginali, lasciando ancora alla lotteria dell'evoluzione un compito determinante, e quella di assumersi la responsabilità di orientare l'intero processo, una volta che saremo in grado di farlo. E penso proprio che non avremo scelta.

Anche il rapporto fra corpo e mente uscirà trasformato dalla bioinformatica. L'idea di un'intelligenza artificiale in grado di autoriconoscersi e di emozionarsi, che possa un giorno prendere il posto di quella umana, è ancora oggetto di discussioni appassionate. Ma altri scenari appaiono più promettenti e realistici: quelli che ruotano intorno alla possibilità di integrare all'interno dello stesso sistema sia intelligenza artificiale – non biologica – sia intelligenza propriamente “naturale” riversando, per esempio, interamente un'intelligenza umana su un supporto pensante non biologico (gli studiosi ne parlano apertamente), oppure trasformando lo stesso corpo umano da entità solo biologica a entità mista, bioelettronica. Senza dire che le forme biologiche che arriveranno a questi incontri potranno ben non essere più quelle a noi oggi familiari, ma a loro volta il risultato di trasformazioni genetiche consapevolmente indotte e controllate.

Le implicazioni economiche, sociali e culturali di questi processi sono inimmaginabili: e il nostro discorso non si propone nemmeno di sfiorarle. Esse tuttavia aprono orizzonti entro i quali bisognerà imparare a muoversi, e rapidamente. Non c'è che da accettarlo: la rivoluzione tecnologica richiede una parallela rivoluzione concettuale nel modo di pensare noi stessi. L'idea che il nostro corpo sia solo una figura della transizione, che può non avere nulla a che fare con la nostra identità “umana”, diventerà presto familiare. E dovremo saper passare dalla sindrome di Frankenstein (ogni intervento sulla nostra forma ha un carattere diabolico), alla speranza del bruco – di diventare prima o poi farfalla.

Stiamo vedendo del resto proprio in questi anni che la capacità di adattamento e di assimilazione del nuovo cresce in modo proporzionale all'aumento delle sollecitazioni: l'importante è fare i passi giusti. Credo che la generazione cui appartengo e quella dei suoi figli saranno fra le ultime a fare i conti con l'esperienza della morte, almeno nei termini in cui la nostra specie l'ha incontrata finora (anche di questo gli scienziati stanno cominciando a parlare): e credo che questa sarà per molti versi la conse-

guenza più sconvolgente della “Singolarità” in cui stiamo entrando. Ciò evidentemente non vuol dire che i nostri discendenti diventeranno tutti e di colpo immortali (se pure questa parola, trasportata dalla mitologia alla realtà, riuscirà a conservare un suo senso). Ma solo che da un lato l’ingegneria genetica potrà presto prolungare quasi indefinitamente le nostre possibilità di vita biologica, e dall’altro che si moltiplicheranno stadi intermedi nei quali sarà possibile mantenere le funzioni di un pensiero e di una personalità individuali entro strutture parzialmente o totalmente extra-biologiche, che conserveranno ben poco del nostro piano anatomico. Fin dove spingere la propria vita – nel senso della propria autocoscienza – diventerà probabilmente una scelta soggettiva, in rapporto ai costi sociali della sua durata e alle responsabilità che ne discenderanno.

Avremo presto confidenza con questi discorsi: se saremo capaci di considerarli non come il risultato di un’improvvisa deriva satanica della storia, ma come l’esito “naturale” – proprio così, letteralmente “naturale” – di un itinerario che ci ha condotto su un bordo oltre il quale l’umano si apre direttamente sull’infinito – «l’infinito in tutte le direzioni», come ha detto una volta Freeman Dyson. E d’altra parte, perché mai un pensiero in grado di vedere l’universo che nasce, dovrebbe accettare di essere per sempre prigioniero di una forma corporea, biologica e anatomica, che lo vincola a inaudite costrizioni, quando potrebbe disfarsene? Il protrarsi di questo carcere, esso sì, sarebbe del tutto “innaturale”: il futuro ci porterà prima di tutto un’inaudita opportunità di liberazione. Le grandi strutture antropologiche che hanno regolato nel corso della storia i rapporti fra i sessi e le generazioni – compreso il modello della famiglia – saranno investite in pieno dall’onda del cambiamento, e ne usciranno drasticamente trasformate. Il prolungarsi della vita renderà le nascite sempre meno frequenti e casuali, legate ad accurate programmazioni, e sposterà inevitabilmente il rapporto fra genitori e figli dal tradizionale modello pedagogico verso un più adeguato modello solidale.

I nuovi equilibri evolutivi non renderanno ancora necessario il frenetico e incessante ricominciare ogni volta daccapo cui ci ha abituato la selezione naturale, che aveva bisogno di grandi numeri per poter svolgere la sua funzione: e sempre di più l’arrivo di un bambino non rappresenterà soltanto un’altra storia di vita, ma una “nuova” storia di vita: la speranza e

l'“attesa dell'inaspettato”, come scrive Hannah Arendt in quello che è forse il suo libro più bello. E insieme, si sposteranno le frontiere dell'etica (questi slittamenti si sono verificati anche in passato, quando i suoi confini discriminavano drammaticamente all'interno stesso dell'umano), fino a comprendervi tutto il vivente che ci circonda. Quanto più sarà chiara l'eccezionalità della nostra specie, più sarà lampante quanto cammino abbiamo in comune con il resto della vita intorno a noi, e quanto minima fosse, in origine, la differenza a nostro vantaggio: e una tendenza che si sta già manifestando. Abbiamo vinto anche per conto di tutti i meno fortunati di noi alla lotteria dell'evoluzione: e tocca adesso alla nostra civiltà farsi carico di ogni orso polare, di ogni tigre indiana e di ogni squalo dell'oceano. Noi ci siamo, e pensiamo anche per loro. E credo che fra qualche tempo l'idea di mangiare carne animale susciterà non meno orrore di quel che oggi ne provochi l'esperienza della schiavitù (ho pensato questo da sempre, e poi ho visto che la stessa previsione, anche se non con il medesimo paragone, è stata formulata di recente da Claude Lévi-Strauss).

Nella configurazione post-naturale della specie anche la diversità di genere – il femminile e il maschile umano – avrà sempre minore rilevanza: sia perché essa non ha già quasi più peso nella divisione sociale del lavoro (una volta invece era decisiva), sia perché il progressivo distacco culturale e tecnologico fra sessualità e riproduzione – un'altra delle battaglie perdute dalla Chiesa cattolica – ne emargina inevitabilmente il ruolo, persino dal punto vista della storia dei sentimenti e delle emozioni (che muta e non rimane mai uguale a se stessa: l'amore di Saffo e di Catullo non e quello di cui scrivono Hegel, o Leopardi, o Thomas Mann).

Resta il fatto che si nasce dal corpo della donna: e sino al momento in cui continuerà ad accadere (anche questo non dipenderà che da noi), ciò farà una certa differenza: ma dispiegheremo intorno a questa peculiarità una tale protezione tecnologica e sociale (sta già accadendo) da attenuarne sempre di più l'impatto discriminante. E probabilmente, più presto di quanto non immaginiamo, dopo un periodo di accentuata prevalenza femminile, la distinzione di genere non avrà maggiore importanza di quanto oggi ne attribuiamo ad altre particolarità anatomiche secondarie; e quelle attitudini che assegniamo ancora in modo specifico (ma con sempre minore convinzione) a stereotipi maschili o femminili diventeranno un

comune patrimonio comportamentale umano, non sessualmente identificabile, cui ogni persona potrà attingere a seconda delle circostanze e delle inclinazioni, indipendentemente dal proprio genere: donne al comando e uomini in giardino, o viceversa, e poi ancora viceversa.

L'aroma del passato più prossimo

Note su tecnologia, comunicazione e politica

di Mario Pireddu

Nel commentare le elezioni europee del giugno 2009, il sociologo francese Alain Touraine ha parlato di “crollo irreversibile del modello socialdemocratico”, a soli vent'anni dal crollo del comunismo. Dal punto di vista di Touraine, la sconfitta della socialdemocrazia è da collegare tra le altre cose alla progressiva rottura tra classe dirigente e ceti popolari, all'incapacità di formare leadership autorevoli e “in sintonia con i tempi”, così come alla indeterminatezza nella definizione degli obiettivi da raggiungere⁷⁰.

I rilievi di Touraine sottolineano l'insufficienza delle proposte politiche alternative a quelle delle varie destre europee, e in effetti sempre più spesso sembra che i socialdemocratici, i socialisti o le forze “progressiste” abbiano come obiettivo unicamente il riuscire ad arrestare l'avanzata della destra. Partendo da simili posizioni, è come se si abbandonasse la partita perché in fondo non si crede nella possibilità di una vittoria.

Proprio mentre l'Europa vive la crisi del modello socialdemocratico e dei suoi valori, gli Stati Uniti della presidenza Obama sembrano lavorare invece alla costruzione di un modello sociale più inclusivo e meno discriminatorio. Al di là della spesso ingiustificata enfasi verso la presidenza Obama, il tentativo di riforma del sistema sanitario statunitense mostra una direzione precisa: un percorso non privo di difficoltà, se è vero che nessun presidente è mai riuscito nell'impresa, ma un percorso chiaro e comprensibile.

⁷⁰ “Intervista ad Alain Touraine”, *L'Unità*, 9 giugno 2009.

Touraine, come si è visto, ricollega la sconfitta politica dei socialdemocratici al progressivo distacco tra élite politica progressista e ceti popolari, ricordando come durante i periodi di crisi economica siano spesso gli estremismi a guadagnare consensi. La crescita di numerosi movimenti apertamente xenofobi – come per esempio il British National Party – sarebbe appunto riconducibile, oltre che alle specificità di ogni singolo paese, alle paure e ai timori connessi alla crisi economica globale degli ultimi due anni. Si ricordino le proteste degli operai inglesi della Total a Lindsey contro la manodopera “straniera” seppur europea (in quel caso italiana), con gli slogan “*UK Jobs for British Workers*” (che riprendeva le parole del premier Gordon Brown), e “*Put British Workers First*”⁷¹. E di rottura con i ceti popolari parlano anche gli analisti italiani, per spiegare la perdita di consensi delle forze tradizionalmente “di sinistra” (marxiste, post-marxiste, socialiste) e la crescita della Lega Nord anche in regioni del centro-nord fino a poco tempo prima apparentemente inespugnabili, nella direzione di una sorta di Lega nazionale capace di intercettare e moltiplicare le paure⁷².

Il punto d’incontro tra il dibattito italiano – quasi interamente dominato dalle vicende personali del leader del centro-destra Silvio Berlusconi – e quello europeo, più attento alla trasformazione delle categorie politiche tradizionali, è sicuramente la riflessione su media, comunicazione, e – nel linguaggio di Touraine – il rapporto tra classe dirigente e ceti popolari. Con il suo libro *La ragione populista* (Laterza 2008) Ernesto Laclau ha provato a far nascere una discussione sul tema del populismo, partendo dalla consapevolezza della difficoltà di descrivere il populismo in termini non meramente semplicistici o riduttivi. A un’analisi attenta, in effetti, non può non risultare insufficiente la tradizionale approssimazione con la quale – soprattutto da sinistra – si descrive solitamente il populismo: povertà intellettuale, imprecisione, emotività, comportamento irrazionale, manipolazione, etc. Più che la ricerca di pratiche intrinsecamente populiste, allora, appare importante l’osservazione di elementi e situazioni ai quali viene applicata la categoria di populismo. Gli interrogativi che nascono dalla lettura del libro di Laclau portano inevitabilmente a riconsiderare lo svi-

⁷¹ “Operai inglesi contro gli italiani: ci rubano il lavoro”, *Il Sole24Ore*, 30/01/2009.

⁷² I. Diamanti, “Se il Carroccio diventa una Lega nazionale”, *La Repubblica*, 13/12/2009.

luppo dei sistemi politici democratici, dalla psicologia delle folle alla società di massa novecentesca, fino all'ascesa della sfera pubblica interconnessa e delle reti. Si può considerare il registro dei discorsi populistici come conseguenza di una specifica realtà sociale? E il populismo può essere considerato come azione politica dotata di una precisa razionalità interna? Ancora, è davvero la "immaturità" del corpo sociale il problema centrale? Chi asseconda il discorso populista è veramente persona non adeguatamente formata, da educare e correggere?

Un ulteriore interrogativo potrebbe riguardare la natura populista di parte delle ideologie "mature" tradizionali e del loro ruolo nelle dinamiche di formazione delle identità collettive, laddove "popolare" è stato da sempre preferito a "populista" – per la presunta natura democratica delle ideologie di sinistra, o per quella sociale delle ideologie di destra.

Se il populismo semplifica il discorso politico, sostituendo differenze complesse e sfumature di senso con poche e chiare dicotomie, prima di definirlo inaccettabile o di rifiutarlo in via pregiudiziale è allora necessario comprendere i meccanismi e le ragioni del successo di tale semplificazione. L'analisi sociale e la scienza politica hanno confinato il populismo nella categoria dell'inammissibile, giacché il punto di vista della condanna morale ha condizionato da sempre la valutazione del fenomeno in sé. Se nessuna politica è realmente degna della "piena razionalità", così come non tutte le semplificazioni sono necessariamente portatrici di degradazione o sventura, allora si deve concludere che il ragionamento politico astratto e ascetico ha costruito una idea di normalità del tutto arbitraria, spesso contrapposta alla cancrena "patologica" della degenerazione.

Questa breve premessa avrebbe potuto essere ben più lunga, e avrebbe potuto riflettere ben più a fondo su quanto la concezione del "populismo" come fenomeno quasi esclusivamente "di destra" tradisca un limite del discorso politico progressista (sempre che questa parola abbia ancora un senso) o "di sinistra". Quel che però importa in questa sede è la comprensione della necessità di riconsiderare l'opposizione sinistra-destra nel dibattito politico contemporaneo, soprattutto alla luce delle trasformazioni sociali e dei profondi mutamenti culturali in cui siamo tutti coinvolti come parte attiva, anche se non di rado inconsapevole.

Lo sguardo “da sinistra” su media e comunicazione del Novecento è sempre stato in qualche modo uno sguardo carico di sospetto, quando non di aperto rifiuto. Così come è accaduto per il populismo (che dei media novecenteschi si è ampiamente servito) la matrice élitaria e tipografica del pensiero marxista e post-marxista ha sempre tenuto ai margini del dibattito politico anche una seria e profonda riflessione sul rapporto tra media e mutamento sociale. L’eredità migliore del materialismo storico come metodo d’indagine ha potuto così dare i suoi frutti solo all’esterno delle tradizionali aree culturali “progressiste”. Ecco perché, ad esempio, un approccio mediologico agli studi sulla comunicazione ha preso corpo in modo discontinuo e a fasi alterne, queste ultime essendo spesso legate alle fortune di questo o quel pensatore “non organico” o comunque da considerare “eccentrico”. Da Walter Benjamin a Edgar Morin (autori molto citati ma sistematicamente mai presi troppo sul serio), passando per Marshall McLuhan (etichettato in Italia come stravagante produttore di “discutibili sofismi” – celebre la definizione di *Understanding media* come “Cogitus interruptus” da parte di Umberto Eco⁷³), gli autori dei contributi più interessanti per comprendere la reale portata dell’utilizzo diffuso delle tecnologie per la comunicazione sono sempre rimasti al di fuori della sfera d’interesse di chi nei partiti di sinistra doveva occuparsi di comunicazione e società. In Italia la condanna della televisione di intrattenimento – con la sola apertura verso un’unica forma di possibile di televisione, la tv pedagogica – ha segnato tutto il cinquantennio postbellico, così come il rifiuto di un rinnovamento estetico della comunicazione politica ha condotto negli anni ottanta alla critica senza appello dei congressi del Partito Socialista da parte di quadri e dirigenti del PCI. La lettura a senso unico delle pagine gramsciane su letteratura, popolo e nazione ha condotto alla chiusura sistemica verso tutto ciò che non rientrava all’interno della produzione “impegnata” politicamente, sia in campo cinematografico che letterario, con una palese reticenza ad accettare le forme comunicative della televisione. Negli ultimi vent’anni le cose sono cambiate, complice anche la presenza ingombrante di Silvio Berlusconi e della sua comunicazione aggressiva, specialmente in materia di presenze televisive. Oggi,

⁷³ Cfr. U. Eco, “Cogitus interruptus”, in *Dalla periferia all’impero*, Bompiani, Milano, 1977.

nell'evidente tentativo di avvicinare la propria parte politica alle realtà comunicative del vissuto quotidiano, il segretario del Partito Democratico italiano sceglie persino di presenziare al sessantesimo Festival di Sanremo della canzone italiana, evento televisivo per eccellenza⁷⁴. Quel che è importante rilevare è però la sostanziale assenza di una politica seria del Partito Democratico in materia di comunicazione di rete: tra cartelloni pubblicitari e salotti televisivi, sembra quasi che si resti ancora una volta fuori dal proprio tempo, ovvero dal presente e dall'immediato futuro dei pubblici connessi e della sfera pubblica nelle reti. Si cita continuamente il presidente Obama, e non si fa tesoro delle strategie politiche cross mediali che hanno contribuito alla sua elezione.

Al di là del panorama italiano, in ogni caso, la crisi è forte anche negli altri paesi europei, e viene da lontano. Se le persone, le istituzioni, le imprese comunicano continuamente e lo fanno attraverso la mediazione e l'immersione in un ecosistema tecnologico diffuso su scala planetaria, quali sono i luoghi della politica? La politica come progetto di emancipazione, come azione di libertà o per la libertà, è la pratica che legittima lo spazio dello stare insieme, uno spazio che da sempre viene pensato come differente da quello biologico o naturalistico: la politica riguarda la sfera delle mete individuali e collettive, e la scelta delle modalità attraverso le quali raggiungere tali mete. Ma al di là delle pretese astratte, il progetto politico si occupa da sempre della sfera del vivente, del *bios*, ed ogni politica è essenzialmente anche una biopolitica, perché il corpo è l'elemento irriducibile a partire dal quale si ripropone l'interrogativo su cosa è un essere umano.

Il diritto e la legge considerati come ambiti della razionalità pura non sono meno rischiosi della politica concepita come pura emotività: ognuna di queste sfere è in fin dei conti costruita sulle istanze insuperabili della corporeità, e il superamento dell'attuale stallo politico potrebbe forse ripartire da questa consapevolezza.

In Europa si tende a parlare di politica nella sua accezione moderna, dunque nell'esasperazione delle radici classiche, poi giudaiche e cristiane, quindi illuministe e infine democratiche. Una *identità* che pur nel cam-

⁷⁴ "Bersani: andrò a Sanremo, no snobismi", *Corriere della Sera*, 11/02/2010.

biamento persegue appunto l'*identico*, una immagine di umanità esclusiva che passa da un imperialismo all'altro. Le retoriche sulla cultura plurale che via via si sono succedute nel tempo, anche quelle progressiste, sono servite allo spirito delle nazioni europee, capace di ridar forma sempre nuova a imperialismi di ogni tipo, non ultimo l'antropocentrismo. L'aver rifiutato per decenni di considerare l'importanza di autori come Nietzsche o di esperienze avanguardistiche come il Futurismo ha rivelato infatti la sostanziale incapacità del pensiero post-marxista e socialista di venire a patti con i cambiamenti del mondo. Le tecnologie per la comunicazione, in particolare, sono sempre state viste in un'ottica puramente strumentale, secondo un approccio che non poteva consentire di comprendere la natura fortemente post-umanistica delle pratiche comunicative novecentesche.

Qui post-umanistico indica qualcosa che si allontana dai presupposti e dai limiti dell'umanesimo tradizionale, dall'autocostituzione dell'umano come soggetto assoluto (Marchesini 2002). Con post-umanistico ci si riferisce a una serie di trasformazioni di ampia portata che hanno a che fare con il rapporto dell'uomo con il mondo, così come con i dispositivi di regolazione delle culture e le istituzioni sociali. La visione autarchica dell'uomo rinascimentale, sulla quale si fondano in gran parte le ideologie e le politiche sociali moderne e contemporanee, è sempre meno adatta a dar conto dei mutamenti e dei nuovi percorsi del cammino dell'umanità. La specie umana, infatti, anche se un fissismo platonico ricorrente fa di tutto per evitare di ricordarcelo, è votata alla tecnica sin dalla sua comparsa e non ha mai smesso di trasformarsi e di ridefinirsi ad ogni nuova tappa del relativo sviluppo delle tecniche e delle culture (Popitz 1995).

Pensare in termini post-umanistici significa in primo luogo contrastare le esaltazioni tecnologiche dell'antropocentrismo occidentale mascherate da nuove promesse di liberazione. Ad esempio, se la lotta politica per la libertà di ricerca scientifica e leggi più aperte sul piano delle libertà individuali è un obiettivo concretamente perseguibile, parlare di "nuova specie" che sconfigga la morte attraverso le tecnologie non è nient'altro che la riproposizione di vecchie e dannose ideologie della Salvezza (Breton 1995).

L'obiettivo è assumere tutta la complessità di una situazione nella quale sono entrati in crisi i tradizionali rapporti fra dato biologico e dato cul-

turale. Considerare attentamente il sistema uomo-tecnologia significa allora riconoscere che l'equilibrio fra componenti culturali e componenti biologiche nell'essere umano sta cambiando in modo più radicale di quanto non sia mai cambiato nell'intera storia della specie (e allo stesso tempo che questa accelerazione non nega la storia evolutiva precedente). I processi di ibridazione e compenetrazione tra uomo e tecnologia – sempre presenti nella storia dell'umanità dato che su essi si è basato ogni scarto culturale – sono oggi rapidissimi: il ritmo di trasformazione culturale e tecnologica ci costringe a riconsiderare il ruolo che la biologia dell'essere umano aveva sinora avuto, ovvero quello di segnare il limite dell'evoluzione culturale. Una politica del presente e del futuro deve tener conto della possibilità di influire direttamente sulla dimensione genetica e biologica dell'essere umano stesso e del vivente tutto. Se il disorientamento è comprensibile, non è accettabile però un atteggiamento politico-culturale di chiusura in orizzonti del passato: ai post-marxisti tornerebbe utile la lezione di Marx sulla necessità di affrontare con fermezza il proprio presente per cercare di indirizzarlo al meglio verso un futuro possibile più desiderabile. Affrontare i problemi posti dal superamento concreto del retaggio ideologico antropocentrico (e dalla considerazione strumentale delle tecnologie) significa agire in accordo con le nuove possibilità dispiagate dalla tecnologia, affinché esse diventino possibilità di vita migliore e di sviluppo di nuove soggettività. Una politica libera dal pregiudizio antropocentrico (e tipografico), dunque, significa naturalmente autonomia della sfera personale, ma nella consapevolezza del nostro continuo attraversamento di soglie e della nostra costitutiva ibridazione con l'alterità (umana, animale, tecnologica). La *hybris* non più come momento di crisi ma come processo di coniugazione con l'alterità, e in ambito comunicativo le tecnologie e i media non più come semplici strumenti ma come parte essenziale del nostro essere al mondo, del nostro fare esperienza del mondo.

Eppure il modello socialdemocratico sembra non riuscire a fare sue queste posizioni, e continua a divincolarsi nelle maglie della propria pesante eredità culturale. Il caso italiano è poi ancora più complesso, perché il partito che aspira ad essere socialdemocratico (anche se non lo si afferma espressamente per timore di perdere una componente interna) è in real-

tà frutto dell'unione di una tradizione post-marxista e di una tradizione che si ispira alla dottrina sociale della Chiesa. Se si cerca di governare il futuro con gli strumenti del passato non si può che fallire nell'impresa (lasciando inoltre campo libero alle forze politiche avversarie). È qualcosa che è già avvenuto. Si pensi, ancora una volta in ambito comunicativo, a quel che scrisse McLuhan negli anni sessanta: «per affrontare gli eccessivi effetti tattili dell'immagine televisiva non basta cambiare i programmi. Una strategia intelligente, fondata su una diagnosi adeguata, prescrive invece un altrettanto approfondito metodo strutturale per cogliere da vicino il mondo letterario e visivo esistente. Se persistiamo con l'affrontare questi nuovi sviluppi con metodi convenzionali, la nostra cultura tradizionale verrà spazzata via come la scolastica nel Cinquecento. Se gli scolastici, con la loro complessa cultura orale, avessero capito la tecnologia di Gutenberg, avrebbero potuto creare una nuova sintesi dell'insegnamento scritto e orale, anziché ritirarsi dal gioco permettendo così alla pagina puramente visiva di attribuirsi tutti i compiti dell'insegnamento. Essi non seppero affrontare la nuova sfida visiva della stampa; e la conseguente espansione o esplosione della tecnologia di Gutenberg fu sotto molti aspetti [...] un impoverimento della cultura» (McLuhan 2008: 82).

Si pensi anche alle proposte pedagogiche attuali: sembra che la pedagogia del presente abbia una matrice a tutti gli effetti regressista, giacché non è più rivolta al futuro con speranza, ma tende il suo sguardo verso il passato con evidente rimpianto (Maragliano 2008). Il paradosso è che la cultura progressista rimpiange ora quello stesso passato che aveva profondamente criticato e messo in discussione anni prima. Non ci si può sottrarre davanti al compito di misurarsi con i nuovi e sempre più pervasivi regimi della comunicazione: occorre viverli e farli propri, è necessario abitarli. Si pensi ancora a un ulteriore passaggio: dopo l'epoca dei regimi comunicativi dei mass media e ora in quelli delle reti, si assiste ancora al rifiuto del concetto di *homo sapiens* come *homo technologicus* proprio da parte di chi si è legato intimamente a una particolare tecnologia. È il caso paradossale di molta accademia contemporanea, pronta a indicare i rischi di una eterodirezione o di una sottomissione dell'uomo alla tecnologia, rifiutando al contempo di considerare tecnologica la pratica della scrittura,

che costituisce tanta parte della sua identità, e non riuscendo a vedersi presa nelle maglie di un pensiero integralmente alfabetico e tipografico.

Riprendendo ancora una volta McLuhan, una politica in sintonia con lo spirito del proprio tempo dovrebbe ribaltare i termini di paragone reintroducendo come non necessariamente negativa la dimensione “neotribale” dell’oralità, dell’istantaneità nelle comunicazioni, della fluidità delle relazioni nelle reti, per scoprirne invece le infinite possibilità di costruzione di mondi condivisi. Affrontare il futuro e il cambiamento senza troppi timori, capovolgendo il discorso politico delle destre fondato sulla crescita e sul mantenimento della paura. Non impedire il mutamento, dunque quanto piuttosto governarlo, suggerendo a questo scopo strategie politiche fondate non sulla ripetizione del passato ma sulla scoperta e l’innovazione tecnologica e concettuale.

Non a caso torna utile il già citato movimento futurista, che pur nell’eterogeneità e non di rado nell’ingenuità delle sue proposte, tra tutti i movimenti d’avanguardia è stato quello che più ha considerato l’introduzione della macchina e della tecnologia nella vita quotidiana dell’uomo, accettando l’irreversibilità del salto in avanti, e riconoscendo la “tecnocità” del proprio tempo, fino ad adeguare le tecniche proprie dell’arte ai processi tecnologici. La contraddizione del futurismo risiede nella sua leggerezza di fondo, che lo portò in una prima fase ad antropomorfizzare la tecnologia per poi giungere in una seconda fase a macchinizzare l’uomo. Ad ogni modo, la polemica dei futuristi contro la “polvere” dei saperi passati mise a nudo le condizioni di fondo di una cultura, come quella italiana, da tempo tesa unicamente alla conservazione del patrimonio del passato, «portata eternamente all’imitazione in virtù di un malinteso classicismo» (Nazzaro 1973). Un atteggiamento, questo, che è vivo ancora nelle politiche culturali dei partiti politici progressisti, laddove ad esempio, nel far riferimento allo stato di crisi (della finanza, dell’economia, di scuola e università, del cinema, etc.), si tende ad attribuirne la causa al fatto che si siano persi i modelli positivi del passato.

Così come i futuristi si scagliavano contro la categoria del passato come *forma mentis* della cultura nel presente, da un punto di vista strettamente mediologico si può ricordare con McLuhan la logica che lo studioso canadese definiva “dello specchio retrovisore”, per la quale davanti a

ogni innovazione tecnologica e sociale si tende a osservare il presente secondo logiche precedenti al cambiamento stesso, ovvero “arretrando nel futuro”. Il concetto di “specchietto retrovisore” è utile anche per spiegare alla politica i cambiamenti connessi all’introduzione di nuove tecnologie e nuovi media per la comunicazione e la trasmissione del sapere. Di fronte a situazioni nuove, come in condizioni di transizione, spesso, si cerca quasi automaticamente di recuperare «l’aroma del passato più prossimo», di «imporre la forma del vecchio al contenuto del nuovo», di «costringere i nuovi media a fare il lavoro dei vecchi» (McLuhan, Fiore 1968).

Per i futuristi l’essere è immerso in un continuo divenire, e anche per McLuhan il movimento umano è un processo, e l’uomo una forma in continuo cambiamento. Se però i futuristi vagheggiavano un percorso lineare, il discorso mediologico indica invece un processo di trasformazione “a mosaico”, non lineare e non evolutivo, certamente più complesso ma non per questo da rifiutare.

L’opposizione di intellettuali, politici, educatori e studiosi verso le forme espressive connesse ai media audiovisuali del XX secolo, e oggi ai *social network* e alle reti, non è altro che una sorta di chiusura preconcepita che ha i tratti del conservatorismo e dell’idealismo (Johnson 2006). Come si è detto, i risvolti sul piano pedagogico di un approccio conservatore (benché “progressista”!) all’interpretazione dei media non tipografici si traducono non di rado nell’edificazione di sistemi formativi costruiti intorno a un’unica tecnologia “salvifica”, il libro. L’apprendimento istituzionalizzato diventa così una sorta di rifugio o di ideale ancora di salvezza nell’inarrestabile e dissipatrice deriva contemporanea. Questo mentre le punte più avanzate del dibattito internazionale su apprendimento, *e-learning* e costruzione della conoscenza mettono in luce i punti di debolezza del vecchio sistema educativo, sostanzialmente monomediale, e illustrano in modo approfondito le opportunità offerte dal nuovo panorama comunicativo.

Se per “tradizione” molti movimenti progressisti si sono sistematicamente allontanati dalle pratiche quotidiane di consumo culturale, dagli immaginari più o meno fantastici connessi alla diffusione di pellicole cinematografiche, fumetti, programmi televisivi, videogiochi, reti di comunicazione, etc., l’obiettivo ora dovrebbe essere quello di comprendere que-

ste realtà e di pensarsi dentro e non fuori i confini di questo mondo. Un atteggiamento élitario diffuso tra quanti si occupano di politica, di cultura, di educazione, di formazione e comunicazione all'interno dei partiti che aspirano a guidare una società in movimento, è il modo migliore per non arrivare mai a governare. La partecipazione, il consumo mediale e il lavoro del mercato sull'immaginario si sovrappongono alle funzioni e agli strumenti tradizionali della cittadinanza così come era stata concepita alla nascita degli stati borghesi. L'opinione pubblica si forma in ogni tempo attraverso la discussione e attraverso la mediazione di tecnologie specifiche: oggi è il tempo della rete (benché l'Italia ad esempio sconti ancora un retaggio fortemente televisivo). Nuove modalità di consumo, nuove forme di trasmissione del sapere, nuovi desideri, nuovi bisogni, nuove aspirazioni: un livello di complessità sociale difficilmente gestibile con i vecchi strumenti della formazione e della comunicazione politica.

L'idea moderna di educazione della masse sulla quale sono nate le tradizioni politiche progressiste nasce sulla tradizione umanistica dell'educare e dunque sul «condur fuori l'uomo dai difetti originali della rozza natura, instillando abiti di moralità e di buona creanza». Si dovrebbe operare così in politica quel che sta avvenendo nell'ambito delle teorie sull'educazione: non si tratta dunque paternalisticamente di tirar fuori dalla rozzezza, ma della possibilità di tirar fuori le ricchezze che sono dentro ognuno di noi. Così come il costruttivismo insegna a comprendere i meccanismi di costruzione partecipata della conoscenza, allo stesso modo la politica dovrebbe cercare di coinvolgere effettivamente quante più persone possibile nel processo di gestione delle istanze comuni. Ecco perché, ad esempio, le forze politiche italiane che vogliono governare al posto delle destre dovrebbero lavorare meglio nei territori delle reti e delle relazioni nei *social network*, invece di concentrarsi sul Festival di Sanremo.

Se è vero che la quantità può condurre alla qualità, come è stato detto, il sistema comunicativo integrato tra uomo e reti assumerà sempre più peso in futuro (anche in Italia), e altre innovazioni – web semantico, servizi per il mobile, dispositivi per le tre dimensioni, etc. – costringeranno a dover essere continuamente aggiornati (Castells 2000; Jenkins 2007, Tapscott, Williams 2007; Shirky 2009). È chiaro come sia qui necessaria, al di là di ogni pretesa astratta della politica, una comprensione del corpo come

segno peculiare del nostro essere al mondo (si pensi naturalmente non solo al tema della comunicazione ma anche al rapporto tra culture, tra diversità umane e animali, al cambiamento climatico, all'inquinamento, etc.). La politica stessa deve rifondarsi, abbandonando la propria connotazione di "progetto umanistico della soggettività": l'instabilità delle soggettività contemporanee impedisce infatti di continuare a pensare l'uomo come sistema autarchico. D'altro canto, la comprensione del mondo non può che essere frammentaria e relativa, e nessun progetto politico può più pensarsi universale. Se la politica è il governo della vita, quest'ultima è qualcosa che non appartiene più solo all'uomo, ma a un sistema di interdipendenze che lo trascende.

::: **Riferimenti bibliografici**

- Abruzzese A., 2007, "Variazioni postumane", in *Quaderno di comunicazione* 7/2007, Meltemi, Roma.
- Baricco A., 2006, *I barbari. Saggio sulla mutazione*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma.
- Benjamin W., 1991, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino (1936).
- Bolter J.D., Grusin R., 2002, *Remediation. Competizione e integrazione tra media vecchi e nuovi*, Guerini e Associati, Milano (1999).
- Breton P., 1995, *L'utopia della comunicazione*, Utet, Torino (1992).
- Castells M., 2000, *La nascita della società in rete*, Università Bocconi Editore, Milano (1996).
- Flichy P., 1994, *Storia della comunicazione moderna. Sfera pubblica e dimensione privata*, Baskerville, Bologna (1991).
- Jenkins H., 2007, *Cultura convergente*, Apogeo, Milano (2006).
- Johnson S., 2006, *Quello che fa male ti fa bene. Perché la televisione, i videogiochi e il cinema ci rendono intelligenti*, Mondadori, Milano (2005).
- Maragliano, "'Vuoi mettere?!' Cose che l'insegnamento in presenza non può fare", in *Quaderno di comunicazione* 8/2008, Meltemi, Roma.
- Marchesini R., 2002, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino.

- McLuhan M., 1964, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano (2008).
- McLuhan M., Fiore Q., 1967, *Il medium è il massaggio. Un inventario di effetti*, Feltrinelli, Milano (1968).
- Morin E., 2002, *Lo spirito del tempo*, Meltemi, Roma (1962).
- Nazzaro G.B., 1973, *Introduzione al futurismo*, Guida, Napoli.
- Popitz H., 1995, *Verso una società artificiale*, Editori Riuniti, Roma (1996).
- Silverstone R., 2002, *Perché studiare i media?*, Il Mulino, Bologna (1999).
- Shirky C., 2009, *Uno per uno, tutti per tutti. Il potere di organizzare senza organizzare*, Codice, Torino.
- Tapscott D., Williams A.D., 2007, *Wikinomics. La collaborazione di massa che sta cambiando il mondo*, Etas, Milano (2007).

Dipendenze transumane

di Salvatore Rampone

:: Sommario

Negli ultimi anni molta ricerca è andata nella direzione del miglioramento delle prestazioni fisiche e mentali dell'uomo. E mentre si fa sempre più vicino il momento in cui alcune modifiche prestazionali potranno diventare permanenti, è già possibile sperimentare modifiche transitorie. Ad esempio il miglioramento delle prestazioni sportive ha una lunga storia ed è assai popolare l'incremento delle prestazioni sessuali. Più recentemente è diventato possibile migliorare le prestazioni mentali.

Man mano che la sperimentazione va avanti, si evidenzia sempre di più un aspetto sorprendente: benché tecniche e farmaci utilizzati per indurre modifiche non diano assuefazione, si sviluppa comunque una dipendenza psicologica. In altri termini chi diviene superumano vuol rimanere superumano. E, in effetti, chi vorrebbe smettere di essere superumano?

Nel seguito tre esempi: il Viagra, il testosterone, il Provigil⁷⁵.

:: Viagra

La storia del Viagra è emblematica. Ha inizio nel 1986 nei laboratori del Pfizer Central Research di Sandwich, in Inghilterra, dove alcuni ricercatori scoprono che l'inibizione di un enzima (PDE5) presente nella muscolatura liscia dei vasi sanguigni diminuisce la resistenza vascolare e ri-

⁷⁵ Attenzione: questo articolo ha solo scopo informativo/divulgativo. Non vengono incoraggiati in alcun modo l'uso o l'abuso di molecole o farmaci. Fare riferimento al proprio medico curante prima di assumere qualunque sostanza.

duce l'aggregabilità delle piastrine, il cui ammassarsi all'interno di vene e arterie ne può procurare l'occlusione, parziale o totale.

Gli studiosi pensano ai possibili, benefici effetti di un farmaco capace di inibire l'enzima PDE5 nell'angina pectoris. Potrebbe impedire la chiusura delle arterie coronarie, la causa dell'infarto del miocardio. Tre anni di lavori e nel 1991 la sperimentazione da esiti negativi. E c'è un fatto sorprendente. Alcuni uomini coinvolti nella ricerca riferiscono di un effetto collaterale piacevole: l'aumento della tendenza all'erezione. Si scopre così che il sildenafil, il cui nome commerciale più diffuso è Viagra, studiato dalla Pfizer in cardiologia come calcio-antagonista e somministrato per via orale, è in grado in una larga percentuale di casi (70-80%) di risolvere o migliorare la disfunzione erettile.

Gli studi clinici iniziano alla fine del 1993, con piccoli gruppi di 16 pazienti, sotto la direzione del dott. Ian Osterloh: «Abbiamo scelto volontari con un problema erettile di origine psicogena, in modo che eventuali anomalie organiche non interferissero, rendendo più difficile la lettura dei dati. I risultati furono subito eclatanti e la differenza tra le persone trattate con il farmaco e il placebo evidentissima. Con il dosaggio da 50 mg si verificavano erezioni con una rigidità dell'80%. Dal 1994 al 1995 si svolsero le ricerche cliniche della Fase 2, sempre su pazienti con disfunzione di origine psicogena. Vennero calibrati i dosaggi e le risposte positive ottenute furono vicine al 90% dei pazienti, un risultato rarissimo in uno studio clinico di questo genere. Nel 1995 la Fase 3 delle prove cliniche divenne una ricerca globale, nella quale furono coinvolti pazienti con tutte le tipologie di disfunzione erettile, sia psicogena sia dovuta a serie problematiche organiche come il diabete di tipo 2 o la prostatectomia. Fu un'ulteriore conferma dell'efficacia del composto. Non solo, ci trovammo di fronte al fatto che i pazienti non volevano smettere il trattamento»⁷⁶.

E questo appare ovvio. Il Viagra non dà dipendenza in senso medico stretto perché la sostanza non causa cambiamenti a lungo termine nella

⁷⁶ Cfr.: 1) Goldstein I et al., "Oral Sildenafil in the Treatment of Erectile Dysfunction", *N Engl J Med* 1998; 338: 1397-404. 2) Rendell MS et al., "Sildenafil for Treatment of Erectile Dysfunction in Men with Diabetes: a Randomized Control - Led Trial", *JAMA* 1999; 281: 421-426. 3) Derry FA et al., "Efficacy and Safety of Oral Sildenafil (Viagra) in Men with Erectile Dysfunction Caused by Spinal Cord Injury", *Neurology* 1998; 51: 1629-33. 4) Zippe CD et al., "Treatment of Erectile Dysfunction after Radical Prostatectomy with Sildenafil Citrate (Viagra)", *Urology* 1998; 52: 963.

funzione sessuale. Tuttavia se l'impotenza è dovuta ad una condizione patologica, poiché il farmaco non cura la causa dell'impotenza, la persona continuerà ad aver bisogno del Viagra. Ciò non significa letteralmente che dipende dal Viagra; significa semplicemente che non ha nessuna voglia di tornare ad avere un problema di impotenza. E non smetterà mai di usarlo. Meno atteso è invece il crescente numero di soggetti, in particolare giovani, che in effetti non soffrono di impotenza e hanno iniziato a prendere il Viagra come sostanza ricreativa per aumentare le prestazioni sessuali. La spinta del Viagra infonde fiducia, le prestazioni gratificano gli utilizzatori e li portano ad uso ripetuto.

Infine assolutamente sorprendente è la scoperta, avvenuta al di fuori di ogni ambito ufficiale, che la combinazione di Viagra con extasy o altre anfetamine, genera una condizione iper-sessuale citata spesso come "sextasy". La letteratura è solo aneddotica, ma chi ha provato vuole provare ancora. E ancora. E ancora.

::: Testosterone

Gli steroidi anabolizzanti sono derivati del testosterone, l'ormone sessuale maschile per eccellenza⁷⁷. Il termine "anabolizzanti" si riferisce alla loro capacità di accelerare i fenomeni anabolici, dati dall'insieme dei processi di sintesi di proteine, carboidrati, lipidi e costituenti cellulari in genere. Gli atleti professionisti e i culturisti tendono a fare uso di steroidi anabolizzanti per aumentare la loro massa muscolare, per avere più forza e maggiori prestazioni.

«La maggior parte degli utilizzatori di steroidi anabolizzanti... nega che gli steroidi possano dare assuefazione». Così afferma Ruth Wood, Ph.D., nota studiosa di ormoni sessuali alla University of Southern California. Ed in effetti il testosterone è naturalmente presente nell'uomo, prodotto soprattutto dalle cellule di Leydig nei testicoli e sintetizzato nella corteccia surrenale, ed è presente anche nella donna come prodotto intermedio nella sintesi degli estrogeni. Allo stesso tempo appare evidente che chi usa steroidi tende a continuare a farlo. Perché?

⁷⁷ Hobermann JM, Yesalis CE, "La storia del testosterone" (trad. it.), *Le Scienze* 1995; 320: 72-79.

In un suo recente lavoro, la Wood è fra i primi ad esaminare la capacità di indurre dipendenza degli steroidi anabolizzanti⁷⁸. La sua ricerca è basata su metodi comunemente impiegati per studiare droghe altamente inducenti dipendenza, quali cocaina ed eroina. Ad un gruppo di criceti sono state impiantate piccole cannule per l'auto amministrazione di steroidi direttamente nei loro cervelli. Gli animali hanno passato quattro ore al giorno in un'area dove potevano autonomamente azionare la somministrazione.

Quando il criceto aziona il meccanismo, se il meccanismo è attivo, riceve un microgrammo di testosterone, o uno di vari steroidi comunemente utilizzati in ambito sportivo: nandrolone, drostanolone, dianabol, o oxymetholone. Se il meccanismo è inattivo non produce risposta farmacologica. Un calcolatore ha registrato il numero di volte che ogni animale ha usato le procedure di somministrazione attive ed inattive. In generale, gli animali hanno mostrato una spiccata preferenza per il testosterone, il nandrolone o il drostanolone, attivando il meccanismo di rilascio due volte più spesso del controllo. Tuttavia, non tutti gli steroidi sono stati apprezzati: i criceti non hanno iniettato volontariamente gli steroidi deboli stanozololo o oxymetholone. Isolando gli animali, i ricercatori hanno potuto escludere la possibilità che la decisione del criceto di prendere le droghe sia influenzata da fattori sociali o comportamentali.

«Chiaramente gli animali percepiscono gli steroidi come gratificanti», ha detto la Wood, «l'attivazione dei meccanismi di gratificazione dimostra che gli steroidi possono indurre dipendenza». La ricercatrice inoltre ha notato che il modello di comportamento specifico mostrato dai criceti evidenzia che una credenza comune circa gli steroidi è vera: coloro che fanno uso di steroidi avvertono un senso cronico e a lungo termine di benessere.

::: Provigil

I Nootropi, conosciuti anche come *smart drugs*, sono sostanze che aumentano le capacità cognitive dell'essere umano (dal Greco, *noos* – mente e *tropein* – sorvegliare). Generalmente, i nootropi lavorano aumentando il

⁷⁸ Triemstra JL, Sato SM, Wood RI., "Testosterone and Nucleus Accumbens Dopamine in the Male Syrian Hamster", *Psychoneuroendocrinology* 2008; 33(3): 386-394.

rilascio di agenti neurochimici (neurotrasmettitori, enzimi e ormoni), migliorando l'apporto di ossigeno al cervello o stimolando la crescita nervosa.

Recentemente, in particolare nelle università americane, vi è stato un crescente uso tra gli studenti di una sostanza denominata Provigil, meglio nota come il Viagra per il cervello. In origine il modafinil, il cui nome commerciale più diffuso è appunto Provigil, è stato sviluppato dalla Cephalon per il trattamento della narcolessia. Ma i test clinici hanno evidenziato qualcosa di strano: se somministrato a soggetti non-narcolettici, questi migliorano le loro prestazioni mentali. Apparentemente la loro memoria e concentrazione migliora considerevolmente e la stessa cosa fa il loro quoziente d'intelligenza.⁷⁹

«È difficile spiegare gli effetti del Provigil a chi non l'ha provato. Normalmente, un giorno su sette è quello in cui lavoro al mio meglio, dormo veramente bene e tutto mi viene facile. Provigil rende quel giorno su sette il mio quotidiano. È come se il mio sistema operativo fosse stato aggiornato ad una nuova versione».

Fino ad oggi si è ritenuto che Provigil non provocasse dipendenza. Ma uno studio guidato da Nora D. Volkow, direttore del National Institute of Drug Abuse (NIDA), prova che Provigil può indurre dipendenza psicologica: «Questa sostanza ha effetti collaterali e suo uso senza controllo medico adeguato può indurre abuso e dipendenza»⁸⁰.

Nello studio pilota, il gruppo di ricerca della Volkow ha esaminato 10 uomini in buona salute che sono stati sottoposti a due scansioni PET del cervello dopo la somministrazione di Provigil (200 milligrammi o 400 milligrammi) o di un placebo. Gli esami hanno indicato che Provigil induce un aumento della quantità di dopamina nel cervello – il meccanismo umano di gratificazione. Le droghe che inducono dipendenza quali cocaina e metamfetamina innescano lo stesso meccanismo, anche se lo fanno

⁷⁹ Cfr. Erman MK, Rosenberg R, “Modafinil for Excessive Sleepiness Associated with Chronic Shift Work Sleep Disorder: Effects on Patient Functioning and Health-Related Quality of Life”, *Primary Care Companion to the Journal of Clinical Psychiatry* 2007; 9(3): 188-94; Ishizuka T, Murakami M, Yamatodani A, “Involvement of Central Histaminergic Systems in Modafinil-Induced but not Methylphenidate-Induced Increases in Locomotor Activity in Rats”, *Eur. J. Pharmacol.*, 2008; 578 (2-3): 209-15.

⁸⁰ Volkow, ND, “Effects of Modafinil on Dopamine and Dopamine Transporters in the Male Human Brain”, *Journal of the American Medical Association*, March 18, 2009; 301: 1148-1154.

molto più velocemente e con più forza di quanto faccia il Provigil. Il cervello, insomma, si sente gratificato nel funzionare meglio.

:: Conclusioni

Che conclusioni trarre da questi tre esempi? Che cosa hanno in comune il Provigil per gli studenti, gli steroidi per gli atleti e il Viagra per i maschi? In effetti sembra che il superare se stesso sia un naturale bisogno dell'uomo, e che il superamento del proprio limite in un'attività ritenuta desiderabile attivi contestualmente un meccanismo di gratificazione. Per sua natura l'uomo trova desiderabile essere sessualmente superpotente, fisicamente forte e muscoloso, intellettualmente sveglio ed intelligente. Ad un livello decisamente più che umano. Si tratta di un «uomo che rimane umano, ma che trascende se stesso, realizzando le nuove potenzialità della sua natura umana, per la sua natura umana»: il transumano dell'originaria utopia di Julian Huxley.

Le nuove tecnologie stanno fornendo strumenti sempre più potenti per trascendere l'uomo, e l'uomo che li sperimenta, sperimenta la gratificazione di aver superato se stesso. Appare una logica conseguenza, nella speculazione sul destino evolutivo dell'umanità, che l'uomo diventerà transumano, se gliene verrà data la possibilità. La prima volta per provare. Poi perché non ne potrà più fare a meno. L'essere superumano dà dipendenza.

SEZIONE SECONDA

GENEALOGIA

Le radici pagane della rivoluzione biopolitica

di Riccardo Campa

::: 1. Due parole impronunciabili

Ci sono due parole che sono ormai divenute impronunciabili: eugenetica e superuomo. Sono i due pilastri, il mezzo e il fine, di un'annunciata – e forse già in corso – rivoluzione biopolitica che trova in Friedrich Nietzsche il suo principale profeta e teorico. Altro nome, quello di Nietzsche, che si esita a pronunciare nell'ambito del dibattito bioetico, nonostante la sua attualità e pertinenza. Il motivo della messa al bando di questi termini è noto e non necessita di troppe analisi: rievocano il nazismo. Ogni persona “benpensante” o interessata ad apparire “perbene”, per ragioni di carriera o di quieto vivere, si guarda bene dal pronunciare queste parole, se non per prendere le distanze dai concetti che esprimono, mostrando perlopiù indignazione, sconcerto, riprovazione – autentica o recitata⁸¹.

Eppure, i concetti e le “cose” (i fenomeni, i processi) che stanno dietro questi due termini impronunciabili sono ancora una presenza ingombrante nella nostra vita culturale e sociale. Altrimenti non si spiegherebbe il fatto che sono stati prontamente sostituiti da altri termini non compromessi con

⁸¹ Ci sono eccezioni, naturalmente. Alla conferenza *Człowiek ulepszony* (L'uomo migliorato), organizzata dall'Istituto di Zoologia dell'Università Jagiellonica di Cracovia, il 18 marzo 2010 – nella quale, detto per inciso, non si sono sentite o quasi voci contrarie al miglioramento biotecnologico della specie – il bioetico Jan Hartman ha costruito il proprio intervento proprio sulle idee di Nietzsche, sdoganando anche i termini “eugenetica” e “superuomo”. Nel suo intervento, significativamente intitolato “Tabu nadszłowieka” (“Il tabu del superuomo”), si è detto favorevole anche all'intervento tecnologico sulle qualità spirituali – e non solo anatomiche – dell'uomo del futuro. Il Prof. Hartman non può certo essere accusato di neonazismo, dato che è un intellettuale ebreo, membro della società B'nai B'rith, e pronipote del rabbino Izaak Kramstyk, primo ad insegnare il Talmud in lingua polacca nel XIX secolo. Crediamo, inoltre, che ricorrere alla *reductio ad Hitlerum* per squalificare gli interlocutori sia chiaro sintomo della mancanza di argomenti più solidi.

l'avventura nazista. Non si parla più di eugenetica, ma di potenziamento umano (*human enhancement*). Non si parla più di superuomo, ma di transumano o postumano (*transhuman, posthuman*). Naturalmente, questo accade anche con altre parole, nella medesima condizione. Non pronunciamo più la parola “razza”, ma parliamo spesso e volentieri di “gruppo etnico”⁸². Non esistono più le “guerre”, ma le “operazioni di polizia internazionale” (le nostre) e le “offensive terroristiche” (quelle dei nemici).

Non è per mera curiosità sociolinguistica che sollevo il problema, e nemmeno perché io tenga particolarmente al recupero di questi termini. La questione che mi preme è un'altra ed è di natura storiografica e genealogica: se questi termini sono autentiche mostruosità, tanto da essere ritenuti impronunciabili, perché li abbiamo prontamente sostituiti e non semplicemente obliterati, cancellati, dimenticati?

Il termine “fonografo” è scomparso dall'uso, perché è scomparsa la “cosa” a cui si riferiva. Questo non è però vero per i nostri due termini. Dunque, il problema va spostato dal concetto alla cosa. Possiamo infatti chiederci: perché tali “cose” esistono ancora nella realtà e nei nostri discorsi, nonostante il tabù che le caratterizza? È questa la domanda a cui vogliamo dare risposta.

Vediamo allora di mettere in ordine le idee. Il legame dei due concetti con il nazionalsocialismo hitleriano è solo un accidente storico. Di eugenetica e superuomo – fino alla seconda guerra mondiale – hanno parlato i fascisti come i comunisti, i liberali come i democratici, gli atei come i cristiani⁸³. Ne hanno parlato tutti, perché il problema della “rivoluzione biopolitica” era (ed è) giunto a maturazione nella coscienza europea. I germi di questa rivoluzione – come mostreremo – sono nelle radici culturali pagane dell'Europa⁸⁴. Agli albori dell'età contemporanea, la componente pagana della cultura europea, dopo millenni di lotta incessante, ha preso il sopravvento sulla componente giudeo-cristiana (curiosamente, anche gra-

⁸² È stato il socialista e futurologo Julian Huxley ad introdurre il concetto di “gruppo etnico” in luogo di quello di “razza”, dividendo l'umanità in tre etnie principali (caucasioide, negroide e mongoloide). Curiosamente, Huxley ha introdotto anche il termine “transumanesimo” ed ha ricoperto importanti ruoli nel movimento eugenetico mondiale. È stato anche il primo direttore dell'Unesco, il cosiddetto “cervello” dell'ONU. Cfr. “Scienza e superuomo nel pensiero di Friedrich Nietzsche”, *Letteratura Tradizione*, n. 41, 2007.

⁸³ Cfr. S. Vaj, *Biopolitica. Il nuovo paradigma*, SEB, Milano 2005.

⁸⁴ Cfr. L. Pellicani, *Le radici pagane dell'Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

zie al contributo di tanti intellettuali europei di origine ebraica). Una serie di eventi storici – l’Umanesimo, il Rinascimento, la rivoluzione scientifica, la rivoluzione industriale, le rivoluzioni politiche – hanno dato all’uomo gli strumenti etici e tecnici per decidere il proprio destino di specie, per prendere per mano la propria evoluzione, in misura che non trova precedenti nel passato. La ragione per cui il passo falso del nazismo non è ragione sufficiente per mettere da parte la rivoluzione biopolitica è che essa è il risultato finale di almeno tremila anni di storia dell’Occidente e non delle elezioni vinte dallo NSDAP nel 1933. La catastrofe della seconda guerra mondiale ha prodotto quella che sembra *una pausa di riflessione*, più che un cambio di rotta. Altro non poteva essere.

Vediamo allora di analizzare in dettaglio quella potente forza storica che, riemergendo inesorabilmente, ci spinge con forza crescente in direzione di una rivoluzione biopolitica.

::: 2. Atene e Gerusalemme

La cultura europea si è retta per secoli e continua a reggersi prevalentemente su due gambe, due tradizioni, due radici culturali: quella greco-romana e quella giudeo-cristiana. Per dirla con le parole di Tertulliano, alla base della cultura europea ci sono: «Atene e Gerusalemme, l’Accademia e la Chiesa» – le quali, sempre secondo il Padre della Chiesa, non avrebbero molto in comune⁸⁵. Punto su cui concordava l’avversario Celso, per il quale la filosofia pagana era «la ragione», mentre la fede cristiana era la «negazione della ragione»⁸⁶. Dunque, la nostra cultura sarebbe affetta da un sorta di schizofrenia congenita.

Nonostante i ripetuti tentativi di conciliazione, resta innegabile che i conflitti tra queste due visioni del mondo sono stati continui e laceranti. Luciano Pellicani rileva infatti che «la tradizione religiosa giudaica e la tradizione filosofica greca sono quanto di più antinomico si possa immaginare, essendo la prima interamente dominata dalla fede e dal dogma e la

⁸⁵ Tertulliano, *Contro gli eretici*, p. 39

⁸⁶ Celso, *Contro i cristiani*, Rizzoli, Milano 1989. P. 119.

seconda altrettanto interamente dominata – quanto meno nelle sue punte più alte – dalla ragione e dal libero esame»⁸⁷.

Il conflitto si palesò sin dal primo momento in cui le due tradizioni vennero a contatto. Sempre Pellicani ricorda che «il cristiano Tertulliano e il pagano Celso convenivano su un punto: che nel seno dell'Impero era in atto una vera e propria guerra culturale fra Atene e Gerusalemme. Ed entrambi erano fermamente convinti che la conciliazione fra la filosofia greca e la religione cristiana era impensabile, poiché le verità dell'una non potevano non apparire follie per l'altra; e viceversa»⁸⁸.

Nelle Sacre Scritture – tanto nell'Antico quanto nel Nuovo Testamento – si prescinde infatti completamente dall'argomentazione razionale, elemento centrale del metodo scientifico elaborato dai Greci. Ma le antinomie non riguardano solo l'approccio alla conoscenza. Nelle due tradizioni si notano profonde differenze nei tre ordini fondamentali della vita sociale e culturale: l'ordine mitico-religioso, l'ordine etico-politico, l'ordine tecnico-scientifico. Detto in una formula: oltre ad essere fedele alla ragione, la tradizione greco-romana è anche “fedele alla Terra”, mentre la tradizione giudeo-cristiana sembra piuttosto “fedele al Cielo”. Le scelte nei tre ordini riflettono, in varia misura, anche questa filosofia di fondo.

Ed ecco l'ipotesi centrale di questo scritto: i due diversi ed antitetici approcci alla spiritualità, alla politica e alla conoscenza che hanno caratterizzato l'epoca antica sono ancora alla base dei diversi modi di pensare e agire che confliggono nell'epoca contemporanea, anche se di ciò non siamo sempre del tutto consapevoli. In particolar modo, questa *pressione del passato* ci pare evidente in relazione allo sviluppo delle scienze biomediche e del correlato dibattito bioetico.

Oggi la Chiesa cattolica e i partiti conservatori insistono sul fatto che le radici dell'Europa sono cristiane. Insistono anche ossessivamente sul fatto che c'è un'unica bioetica “vera” ed è quella cristiana. Detta bioetica proibisce o limita fortemente un numero elevato di pratiche biomediche (aborto, eutanasia, eugenetica, procreazione artificiale, fecondazione eterologa, terapie geniche, cure con staminali embrionali, modifica della linea germinale, ecc.). Ma, allora, come si spiega la rivoluzione biopolitica in atto?

⁸⁷ L. Pellicani, *Le radici pagane dell'Europa*, op. cit.: pp. 115-116.

⁸⁸ Ivi, p. 119.

Se è in atto una rivoluzione, è plausibile che ci sia un'altra irresistibile forza etica e spirituale che spinge in quella direzione.

Naturalmente i cristiani respingono questa tesi, ritenendo di avere il monopolio della spiritualità. Sostengono infatti che è Mammona, l'interesse, il denaro a spingere in quella direzione. Ma che si tratti di una lettura parziale e di comodo è piuttosto evidente. Anche l'aspetto "commerciale" esige una spiegazione. Perché ci sono tanti acquirenti di soluzioni biotecnologiche? Perché si vogliono figli sani e non malati? Perché si vuole rallentare il proprio invecchiamento? Perché si affrontano con mezzi tecnici le malattie e le menomazioni? Perché si usano rimedi farmacologici per agire sulla propria psiche? Perché si cerca di migliorare innanzitutto questo mondo, la propria esistenza terrena, il proprio corpo, e si guarda con timore alla morte?

«Perché tutto questo è in vendita»: non è una risposta soddisfacente. Ci sono migliaia di prodotti che sono stati proposti sul mercato e poi ritirati perché non hanno suscitato sufficiente interesse.

Qualcuno risponde semplicemente: perché è il *buon senso* che ci dice che è preferibile essere sani, intelligenti, belli, forti, giovani e longevi, piuttosto che malati, stupidi, brutti, deboli, vecchi e moribondi. C'è qualcosa di vero in questo. Ma nemmeno questa è una risposta completa. Se la tradizione mistica giudeo-cristiana, che qualcuno vorrebbe egemonica in Europa e America, ci trasmette un messaggio del tutto diverso – volto a rivalutare la sofferenza e la carità in vista di un premio *post mortem* – donde deriva questo *buon senso* terrestre, questa etica alternativa?

Basta scavare ancora più indietro nella tradizione occidentale e si scopre che le radici della rivoluzione biopolitica sono proprio nel paganesimo europeo. Una tradizione millenaria che il cristianesimo ha inizialmente cercato di estirpare e, poi, nel Basso Medioevo e nel Rinascimento, di riassorbire parzialmente, nella speranza di poterne trarre qualche frutto. Sennonché, nella Modernità, la tradizione pagana è sfuggita del tutto al controllo della Chiesa ed è riemersa prepotentemente, diventando di nuovo egemonica. Se non nelle forme, almeno nei contenuti più profondi e autentici.

Dunque, la rivoluzione biopolitica (laica) e la reazione bioetica (cattolica) traggono linfa vitale da radici antiche. La forza spirituale che spinge

e sostiene lo sviluppo biotecnologico mantiene un legame ontogenetico privilegiato con il paganesimo, mentre la forza spirituale che si oppone al processo con gli strumenti della bioetica si rapporta alla tradizione giudaica. Ma si badi che il Cristianesimo odierno rappresenta addirittura una radicalizzazione della visione giudaica, giacché le altre due religioni monoteistiche che si innestano sullo stesso ceppo culturale – Ebraismo e Islam – sono in realtà più aperte e possibiliste nei confronti delle biotecnologie, rispetto al culto fondato da San Paolo. E ciò accade anche per via della ellenizzazione di queste tradizioni, della vittoria del partito erodiano sul partito zelota.

Mettiamo in chiaro che non è nostra intenzione svalutare *in toto* la cultura giudeo-cristiana, in rapporto a quella greco-romana. In altri ambiti della cultura, in particolare nell’etica dei rapporti interpersonali, si sono registrati contributi importanti e originali nell’ambito delle culture semitiche monoteistiche⁸⁹. Né qui si vuole in qualche modo associare troppo strettamente la “cultura” alla “razza” (o all’etnia). Questo è improponibile, ma non perché violerebbe la regola del “politicamente corretto”. La scienza cerca e afferma *la verità*, non le affermazioni politicamente corrette (altrimenti dovremmo dare ragione al Cardinale Bellarmino nella disputa con Galileo). La questione è che una simile associazione si scontra con dati empirici che non possono essere ignorati. Il numero di scienziati e filosofi di origine ebraica che hanno prodotto scoperte e teorie scientifiche di prim’ordine, soprattutto negli ultimi due secoli, è elevatissimo. E questi risultati non possono essere messi in relazione diretta e inequivocabile né alla religione (dato che Marx, Einstein, Freud, Durkheim, ecc., erano apostati), né alla genetica. La scienza viene fondata nell’antichità dai Greci, che sono un popolo di origine indoeuropea, sviluppata nel medioevo da Arabi e Cinesi, rivitalizzata in età moderna dagli Europei delle diverse nazioni, nonché arricchita da numerosi e preziosi contributi di scienziati di origine ebraica in età contemporanea. La genetica sembra dunque giocare

⁸⁹ Si pensi all’idea del perdono, come strumento per spezzare la catena infinita di faide tra famiglie o etnie. Oppure all’idea dell’auto-critica, per prevenirle, ossia l’invito a vedere la trave nel proprio occhio, prima ancora di criticare o stigmatizzare la pagliuzza nell’occhio dell’altro. Sulla stessa linea, si pone la critica a chi scaglia la prima pietra, credendosi senza peccato. Queste proposte etiche – per quanto poco seguite – delineano indubbiamente un patrimonio di saggezza morale che, ancora oggi, i più riconoscono come utile e importante.

un ruolo non decisivo, anche se future ricerche biologiche potranno dirci di più su questo argomento.

Il discorso che stiamo facendo in rapporto alla genesi della scienza e dell'etica del potenziamento umano è dunque più sottile e filosofico. Ci sono idee sorte migliaia di anni fa in seno alla cultura europea pagana che portano in una precisa direzione e idee sorte migliaia di anni fa in seno alla cultura mediorientale monoteistica che portano in un'altra direzione. Questi "memi" circolano liberamente nella cultura odierna. Perciò, può accadere benissimo che, oggi, interiorizzi la visione etica di origine giudaica chi ha un "pedigree" perfettamente indoeuropeo o caucasico; o, viceversa, che intellettuali con ascendenti ebraici pensino in modo assolutamente "greco".

Per sostenere la nostra tesi faremo riferimento, seppur in modo necessariamente sommario e non sistematico, a mitologie, dottrine politiche e scoperte scientifiche di quelle civiltà antiche, mettendole in relazione con la situazione presente. Siamo consci del fatto che le civiltà millenarie sono fenomeni storico-sociali di una complessità inaudita e, perciò, ogni tentativo di coglierne lo "spirito" complessivo potrebbe apparire un'ingenuità. All'interno di una stessa società, nel corso della storia, cambiano i costumi, le regole etiche, le conoscenze, le istituzioni, la lingua, la cultura. Faremo dunque attenzione a distinguere i periodi. Ma, persino nello stesso periodo storico e nella stessa comunità, vi sono individui e gruppi che hanno idee e stili di vita diversi e spesso in contrasto. D'altronde, chi critica questi tentativi di cogliere sommariamente lo spirito di un popolo, di una civiltà, di un'era, di un periodo, molto spesso non si fa scrupolo di parlare dei «valori universali dell'uomo», il che significa – se ben ci si pensa – avere la pretesa di cogliere lo spirito complessivo di tutti i popoli, di tutte le civiltà, di tutte le ere, di tutti i periodi. Il nostro obiettivo, seppur similmente improbo, è tutto sommato più modesto.

::: 3. L'ordine mitico-religioso: la divinità della tecnica

Per farsi un'idea degli orizzonti valoriali e normativi della civiltà greca antica, risultano fonti preziose i miti, non meno delle opere filosofiche e scientifiche. I miti greci insistono molto sul tema della tecnica, in partico-

lare quella siderurgica e meccanica. Insistono sulla *divinità della tecnica*. Ma non lo fanno in modo ingenuo. Entra nel discorso, infatti, anche l'ambivalenza morale dell'invenzione, ovvero, l'argomento della tecnologia come arma a doppio taglio, dove una lama è benefica perché rivolta verso i nemici dell'uomo e la seconda malefica perché rivolta verso l'uomo stesso. Questo per dire che i moderati, quelli che salomonicamente resuscitano l'argomento dei pro e dei contro della tecnica nelle dispute tra tecnofili e tecnofobi, saranno anche saggi, ma di certo non sono originali.

Sulla questione della tecnica, appare fonte di basilare importanza innanzitutto il mito di Prometeo. Ci ricorda infatti Umberto Galimberti che «la tecnica si salda, fin dalle sue origini, con la volontà di potenza, e il sapere che dalla tecnica scaturisce è *sapere che può*. Il detto baconiano *scientia est potentia* è iscritto nella natura stessa del sapere tecnico, e la cosa non sfugge a Zeus che per questo incatena Prometeo»⁹⁰.

3.1. Prometeo, il padre nostro

Prometeo è una figura che si distingue dalle altre divinità del mondo classico per avere instaurato un rapporto privilegiato con l'uomo. Si tratta di un personaggio antichissimo, anteriore a Zeus e agli dèi olimpici. Questo non stupisce, dal momento che la nascita delle tecniche precede quella delle religioni. Prometeo intrattiene un rapporto speciale con gli uomini, perché ne è creatore, maestro e protettore. È figlio della ninfa Climene e fratello di Epimeteo, Atlante e Menezio. Meno certa la paternità, attribuita da alcuni al Titano Giapeto e da altri al Titano Eurimedonte⁹¹.

Il mito di Prometeo è piuttosto noto. Quando Zeus si ribella a Crono e inizia la guerra contro i titani, Prometeo si schiera con gli dèi dell'Olimpo e ne favorisce la vittoria. I rapporti con Zeus rimangono però sempre tesi per due ragioni: innanzitutto perché Prometeo dimostra un'intelligenza superiore ad ogni altro dio e quindi suscita i timori e le gelosie dello stesso Zeus; in secondo luogo perché Prometeo difende strenuamente gli interessi degli uomini contro quelli di Zeus. Come accennato, sarebbe stato lo

⁹⁰ U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999: p. 263.

⁹¹ Come fonte abbiamo utilizzato un "classico degli studi classici": R. Graves, *I miti greci. Dèi ed eroi in Omero*, Longanesi & C, Milano 1963.

stesso Prometeo a creare l'uomo, plasmandolo con l'argilla. E, dopo il fallimento del fratello Epimeteo nel distribuire le facoltà, avrebbe insegnato al genere umano anche l'arte del vivere civile ed i segreti della tecnologia – sebbene tali conoscenze siano in realtà di seconda mano, dovendo essere ricondotte in primis ad una dea: Atena. Tra l'altro, Atena partecipa alla creazione, immettendo la coscienza nei corpi creati da Prometeo.

Così Graves si esprime sul titano: «Prometeo era... il più intelligente della sua razza; aveva assistito alla nascita di Atena dalla testa di Zeus e la dea stessa gli insegnò l'architettura, l'astronomia, la matematica, la medicina, l'arte di lavorare i metalli, l'arte della navigazione e altre utilissime, che egli a sua volta insegnò ai mortali»⁹².

Nella lotta tra gli uomini e gli dèi, Prometeo è sempre dalla parte delle sue creature. Quando Zeus decide di sterminare la razza umana con i suoi fulmini, è Prometeo che lo induce a cambiare idea. Quando Zeus provoca il diluvio universale, Prometeo non può impedirlo, ma riesce almeno ad avvertire Deucalione che si mette in salvo garantendo la prosecuzione del genere umano. Ancora una volta, è il tentativo di favorire gli uomini che mette Prometeo nei guai. Dovendosi stabilire quale parte di un bue sacrificato tocchi agli uomini e quale agli dèi, Prometeo cerca di ingannare Zeus dando al dio le ossa e ai mortali la carne.

Per punizione Zeus nega agli uomini il fuoco, obbligandoli così a mangiare carne cruda. Ma Prometeo ruba il fuoco dall'Olimpo e ne fa dono alle sue creature. Sempre più adirato, Zeus si vendica mandando la donna fra gli uomini (Pandora, la prima donna, reca con se un vaso contenente tutte le disgrazie del genere umano) e incatenando Prometeo al Caucaso. Non contento gli incita contro un'aquila che gli divora il fegato. Prometeo è immortale e quindi il fegato divorato di giorno gli ricresce in eguale misura di notte. La condanna doveva essere per l'eternità, ma Ercole, l'uomo che diventa dio in virtù delle famose fatiche, corre in aiuto del dio più vicino all'uomo e uccide l'aquila. Infine, il centauro Chirone decide espiare le colpe del titano rinunciando all'immortalità per sottrarsi alle sofferenze provocate da una dolorosa ed inguaribile ferita infertagli da Ercole, e Zeus accetta di liberare Prometeo. Secondo un'altra versione, sulla decisione di

⁹² Ivi., p. 128.

Zeus influisce la capitolazione di Epimeteo, il quale accetta in sposa la bella ma stolta Pandora.

Numerose interpretazioni di questo mito sono state proposte dagli specialisti di cultura classica e non intendiamo addentrarci in una dettagliata discussione delle stesse. Ci limiteremo alle idee su cui c'è ampio accordo.

Zeus, dio del Cielo e della luce, garante del destino del mondo, rappresenta in forma mitica le forze della natura, in particolar modo la natura celeste – con le sue piogge e i suoi fulmini, con i suoi giorni e le sue notti, con le stelle fisse e i suoi moti planetari – che l'uomo può solo subire o osservare, ma non cambiare. Prometeo rappresenta invece la forza dell'intelligenza, dell'invenzione, della precognizione, di cui anche l'uomo è partecipe. La lotta tra Zeus e Prometeo può anche essere letta come una rappresentazione mitica dell'eterno tentativo dell'uomo di sottrarsi, per mezzo della scienza e della tecnica, alle minacce e alle limitazioni di una natura spesso ostile o comunque disinteressata alle sorti dell'uomo. In altre parole, era chiaro ai creatori di questo mito che la scienza e la tecnica sono ciò di quanto più vicino all'uomo (e quindi di "umano") vi possa essere. Anzi, in questo mito greco, come nei lavori scientifici dei moderni paleoantropologi, la tecnica è trattata come l'essenza stessa dell'uomo. Si inizia a parlare di "homo" (*homo habilis*) quando appare la prima rudimentale pietra scheggiata, il primo strumento tecnico.

Dunque, il mito contiene una valutazione positiva delle tecniche, ma anche la consapevolezza che esse sono invise alla natura deificata, dal momento che danno troppo potere agli uomini, facendoli diventare insidiosi. C'è un ordine stabilito, un destino, di cui il dio supremo, Zeus, è garante. Secondo questo ordine, gli uomini sono dèi imperfetti: hanno la coscienza al pari degli dèi olimpici, ma non l'immortalità. Per questo, a differenza degli dèi, mancano anche della felicità, della beatitudine. Chi cerca di rompere l'ordine, che sia uomo, titano o dio, viene punito dal Dio del Cielo. Per fare solo un esempio, Asclepio, dio della medicina, quando inizia a resuscitare i morti viene fulminato da Zeus. Nella mentalità greca, la tecnica è dunque un'arma il cui uso è tanto necessario quanto rischioso. L'uomo la usa, portando la sua sfida al Cielo, ma correndo il rischio di essere punito.

Si notano certe somiglianze tra questi racconti mitici e quelli biblici. Zeus (deus, dio) che si adira e punisce gli uomini con il diluvio universale, Atena che – come il serpente – aiuta gli uomini ad acquisire la coscienza. Gli uomini che conquistano l’immortalità, per l’intervento di Asclepio, e poi la perdono. E si notano anche similitudini con il cristianesimo. Bacco, figlio di Dio, trasfigurato in agnello o capretto da Ermete, trasforma l’acqua in vino (come la vite, del resto), viaggia in Egitto, afferma il suo culto in tutto il mondo e, dopo la morte, ascende in Cielo, e siede alla destra del Padre⁹³.

Ciò non stupisce. I culti religiosi e i miti non sono inventati di sana pianta, ma sono in certa misura interpretazioni e rappresentazioni di una realtà percepita. Di qui le similitudini. Il Dio Padre è il Cielo in Europa, come in Cina, come nelle civiltà precolombiane in America. E suo figlio è il Sole, la cui nascita è celebrata un po’ ovunque il 25 dicembre, il solstizio d’inverno, ovvero dal momento in cui la giornata inizia a crescere. E in molte religioni la vittoria della vita sulla morte, della luce sulle tenebre, è festeggiata in marzo, all’inizio della primavera, in occasione dell’equinozio, quando il giorno pareggia la lunghezza della notte e poi la supera, e quando la natura inizia a fiorire. Allo stesso modo, in molte civiltà, la Dea Madre è la Terra, fecondata dal Cielo (con le sue piogge) o incendiata dal Cielo (con i suoi fulmini), sempre mutevole, ma fertile e produttrice di vita.

Eppure, una differenza fondamentale tra i miti greci (europei) e giudaici (asiatici) c’è. Nel mito greco la realtà appare più fluida. L’universo sembra essere in eterno divenire. La *lotta* tra le diverse “comunità di esse-

⁹³ Qui mi limito alla ricostruzione di Graves. C’è chi sostiene addirittura che Gesù Cristo non sia mai esistito, essendo un mero plagio delle divinità solari pagane. Anche Bacco sarebbe nato da una vergine (Selene) il 25 dicembre e sarebbe morto crocefisso o legato a un palo (e d’altronde anche nei più antichi Vangeli in lingua greca di parlerebbe di palo – stauros – e non di croce; e non vi sarebbero immagini di Gesù crocefisso fino all’anno 1000 circa). Simili coincidenze si notano riguardo a Horus, Mithras, Sol Invictus, e molti altri dèi del Sole. Cfr. T. Freke e P. Gandy, *The Jesus Mysteries*, Thorson, Londra 1999; e T. C. Leedom e M. Murdy, *Il libro che la tua Chiesa non ti farebbe mai leggere*, Newton Compton Editori, Roma 2009. Naturalmente, si è ancora lontani da una verità storica ben stabilita su questi fatti e anche la teoria del plagio ha le sue anomalie e debolezze, sul piano delle fonti e delle interpretazioni. D’altro canto, la ricostruzione ufficiale che ci offre la tradizione cristiana è tutt’altro che solida e la fede gioca un ruolo notevole nella sua sopravvivenza. Di fronte all’incertezza, in questa ricerca, abbiamo deciso di tenere ferma l’ipotesi della reale esistenza storica di un predicatore ebreo di nome Gesù, anche se non escludiamo che alcuni dei caratteri e degli atti che gli sono stati attribuiti nei Vangeli derivino da divinità pagane.

ri” che popolano il cosmo – titani, dèi, semidèi, giganti, ciclopi, uomini, animali, ecc. – si presenta come una situazione naturale (e non come un peccato, un abominio). È normale che ci si sfidi a vicenda per conquistare una posizione di dominio nel cosmo. Il che significa che tra i creatori e le creature non c’è veramente una gerarchia prestabilita ed eterna. Le creature possono ribellarsi ai creatori e prendere il loro posto, se solo hanno volontà e forza sufficiente. Non ci si può sentire in colpa per aver lanciato una sfida ai creatori, né si può pensare che la sfida sia persa in partenza. Semmai ci si può vergognare per una sconfitta.

Ci sono diversi miti della creazione nella tradizione pre-ellenica ed ellenica, dal mito pelasgico al mito omerico, dal mito olimpico ai miti filosofici⁹⁴, ma hanno tutti in comunque questa *fluidità*. Non c’è semplicemente un Dio increato ed eterno che pone in essere il Creato e lo domina, come nella tradizione giudaica. Chi crea non necessariamente domina, chi domina può essere scalzato dal suo regno. Per fare un esempio, nella *Teogonia* di Esiodo – una fonte fondamentale della mitografia risalente al 700 a.C. – e nelle successive rielaborazioni, emerge un quadro di eterno divenire. Inizialmente regnano le Tenebre, quindi emerge il Caos, e dalla loro unione l’Erebo, la Notte, il Giorno, e l’Etere. Dall’unione di questi fratelli nasce una serie lunghissima di “divinità”. Tra queste: Madre Terra, il Cielo e il Mare. Da ulteriori unioni tra fratelli o tra figli e genitori nascono anche i giganti e i titani. La questione fondamentale è che queste entità sono in lotta. «Urano (il Cielo stellato, *nda*) generò i titani dalla Madre Terra dopo aver cacciato i ciclopi, suoi figli ribelli, nel remoto Tartaro, un sinistro luogo che dista dalla terra quanto la terra dista dal cielo (...). Per vendicarsi, la Madre Terra indusse i titani ad assalire il padre loro; e così essi fecero, guidati da Crono, il più giovane dei sette che si era armato di un falcetto di selce. Colsero Urano nel sonno e Crono spietatamente lo castrò col falcetto...»⁹⁵. Ecco allora che Crono, il dio del tempo, assume il dominio dell’universo dopo avere detronizzato Urano, il Cielo, che a sua volta aveva preso il comando laddove prima regnavano il Caos e le Tenebre. Ma anche Crono è destinato ad essere detronizzato. Stavolta sono gli

⁹⁴ R. Graves, *I miti greci*, op. cit.: pp. 21-36.

⁹⁵ Ivi: p. 30.

dèi, guidati da Zeus, figlio di Crono, a portare l'assalto. Ancora una volta le creature, i figli, si ribellano ai creatori, i padri. E vincono.

Dopo dieci anni di guerra i titani sono sconfitti. Da notare, tra l'altro, che a guidare i titani non è più Crono, ma Atlante, più giovane e aitante. Anche gli esseri divini invecchiano? Alla fine Zeus stabilisce il suo regno. Ma possiamo dire davvero che questo ordine sarà eterno? Lo stesso Zeus – per quanto potente – è una creatura, non un creatore increato. Tra l'altro deve il suo potere ai ciclopi (i fabbri ferraï) che gli hanno dato la folgore.

Il corollario della religiosità pagana è che gli uomini hanno il diritto di portare una sfida agli dèi. Se tutto è sacro, nulla è sacro. Così come gli dèi hanno scalzato i titani, gli uomini possono benissimo sconfiggere gli dèi e prendere il loro posto. Non a caso Eracle riesce a ferire in battaglia Ares, dio della guerra. Una situazione simile è impensabile nelle tre religioni monoteistiche. In esse, un uomo, per quanto valoroso, non potrebbe mai ferire in battaglia e mettere in fuga Dio, Jahvè, Allah. Dio è troppo distante dall'uomo nella scala gerarchica e la scala gerarchica è troppo rigida, perché una "rivoluzione" possa avere successo. L'idea stessa di rivoluzione è pagana, europea. Nella cultura asiatica, Dio è distante dall'uomo, come l'imperatore dai sudditi. Nella cultura europea invece il capo è sovente un *primus inter pares*. Un guerriero tra guerrieri di pari valore. Il pilastro dell'etica pagana non è dunque il senso di colpa per avere violato un limite invalicabile, una regola supposta eterna, ma il senso della vergogna che interviene in caso di sconfitta o di comportamento codardo.

Ma torniamo a Prometeo. È interessante notare che a Prometeo è attribuita una storia d'amore con Atena. È Zeus stesso a mettere in giro la voce che Prometeo si è incontrato nel Caucaso con la dea sacra ad Atene, ma secondo alcuni lo ha fatto soltanto per coprire il suo vergognoso desiderio di vendetta. Così, Graves sulla questione: «Gli Ateniesi vollero negare a tutti i costi che la loro dea avesse avuto Prometeo come amante, e in quella città egli fu dunque identificato con Efesto, un altro dio del fuoco e inventore...»⁹⁶. Per gli Ateniesi la questione era importante perché la verginità di Atena simboleggiava l'inespugnabilità della città. È, però, evidente

⁹⁶ Ivi: p. 133.

che ai Greci veniva piuttosto spontaneo stabilire un legame tra la ragione scientifica e le arti pratiche⁹⁷.

Venendo al fuoco, è evidente che si tratta di una tecnica rivoluzionaria, tanto utile quanto pericolosa. Non è solo la tecnica che banalmente scalda i cibi, rendendoli più appetibili, o l'ambiente nei giorni invernali. È la tecnologia alla base della lavorazione dei metalli e pertanto della costruzione delle armi di rame, bronzo e ferro. Milioni di persone sono morte trafitte da una lancia o da una spada forgiata con il fuoco. Inoltre, il fuoco è una tecnologia che, anche con le migliori intenzioni, se sfugge accidentalmente dal controllo umano, può bruciare intere città o foreste. Dai tempi del Paleolitico, questo è successo innumerevoli volte, provocando disastri ambientali e stragi. Insomma, se i nostri antenati paleolitici avessero applicato il principio di precauzione oggi tanto invocato dagli ambientalisti radicali, per cui non si dovrebbe adottare una tecnologia se non è provato *con certezza assoluta* che non può provocare *alcun danno*, oggi non avremmo il fuoco. Il che significa che oggi non esisterebbe l'omo sapiens. Perché questo essere è com'è, anche grazie al fuoco. È una scimmia nuda, senza pelo, perché scalda gli ambienti con il fuoco. Ha il cervello di certe dimensioni, perché le mandibole si sono ridotte non essendo più costrette a masticare carni e vegetali crudi. Probabilmente, anche il linguaggio si è potuto sviluppare grazie alla trasformazione della mandibola, riconducibile alla conquista del fuoco. In definitiva, gli ecologisti radicali non potrebbero essere qui ora a parlare, se il loro principio fosse stato applicato in passato.

Di tutto questo i Greci non erano probabilmente consapevoli. Lo sappiamo noi oggi grazie alla teoria darwiniana. Tuttavia, quest'ultima non rende desueta la prospettiva dei Greci. Essi, pur riconoscendo i pericoli che si annidano in ogni tecnica e in particolare in quella rivoluzionaria del fuoco, non negano la dimensione umana della tecnica. Attribuendo a Prometeo la qualifica di creatore dell'uomo, sembra quasi che avessero intuito che siamo come siamo grazie alle tecniche (ma affermare questo sarebbe un deliberato anacronismo).

⁹⁷ Cfr. U. Galimberti, *Psiche e Techne*, op. cit.: p. 261.

I pagani mostrano una grande consapevolezza meta-tecnica quando mettono in luce l'ambivalenza non solo della tecnica in sé, ma anche dell'atteggiamento umano nei confronti della tecnica, personificata nel loro creatore e protettore Prometeo. Dopo avere ottenuto soltanto benefici dal titano, non esitano a denunciarlo a Giove per sottrarsi alla punizione. Il "vile" tradimento della tecnica è un atteggiamento che possiamo notare anche nella società odierna. Ogni giorno gli esseri umani si lamentano e denigrano oggetti tecnologici di cui non vorrebbero o non potrebbero fare a meno.

L'eredità culturale del mito di Prometeo non può essere sottovalutata. Il mito viene richiamato ogni qual volta entra nella storia una tecnologia rivoluzionaria. In particolare quelle legate al controllo e all'uso dell'energia. Ci limitiamo a qualche esempio. La magistrale biografia di Robert Oppenheimer, co-inventore della bomba atomica, firmata da Kai Bird e Martin J. Sherwin, inizia non a caso con le parole di Apollodoro d'Atene, scritte nel II secolo a.C.: «Prometeo donò il fuoco agli uomini di nascosto da Zeus. Quando lo venne a sapere, Zeus ordinò a Efesto di inchiodare il corpo di Prometeo sul Caucaso, che è un monte della Scizia. Per molti anni Prometeo rimase inchiodato al monte e ogni giorno un'aquila volava a divorargli i lobi del fegato, che ricrescevano durante la notte». Il parallelo venne spontaneo, anche perché Oppenheimer fu divorato dai sensi di colpa, oltre che dal cancro, e la sua reticenza a lavorare sulla bomba a idrogeno gli procurò non pochi problemi nel mondo politico e militare. Perciò i due biografi spingono l'analogia fino in fondo: «come Prometeo, il dio greco ribelle che rubò il fuoco a Zeus e lo diede all'umanità, Oppenheimer rese disponibile il fuoco atomico. Ma poi, quando provò a controllarlo, quando cercò di avvertire dei suoi terribili pericoli, i potenti (come Zeus) si sollevarono con rabbia per punirlo»⁹⁸.

Analogamente, lo scienziato Tullio Regge, grande sostenitore dell'energia nucleare, per il suo libro sui problemi energetici, non poteva trovare titolo più azzeccato de: *Gli eredi di Prometeo: L'energia nel futuro*⁹⁹. Inoltre, la NASA ha denominato "Prometheus" il progetto volto a

⁹⁸ K. Bird e M. J. Sherwin, *Robert Oppenheimer il padre della bomba atomica. Il trionfo e la tragedia di uno scienziato*, Garzanti, Milano 2007.

⁹⁹ T. Regge, *Gli eredi di Prometeo: L'energia nel futuro*, La Stampa, Torino 1993.

mandare nel cosmo veicoli a propulsione elettrica alimentati da un reattore a fissione nucleare. Lo Jupiter Icy Moons Orbiter (JIMO) è stato progettato per raggiungere le tre lune di Giove, Callisto, Ganimede ed Europa, sotto la cui crosta ghiacciata la sonda Galileo ha rilevato la presenza di oceani. Gli scienziati della NASA hanno riproposto l' analogia mitica: «Prometeo ci ha donato il fuoco. Il progetto Prometheus ci darà la capacità di rispondere ad alcune delle domande più affascinanti: c'è vita nel sistema solare? Com'è stato creato il sistema solare, e qual è il suo futuro?»¹⁰⁰. In altre parole, quando si parla di nucleare – che siano bombe, centrali o propulsori – viene spontaneo pensare al titano della mitologia greca.

Questi riferimenti simbolici testimoniano tutta l'attualità del mito greco. Anche le tecnologie nucleari sono armi a doppio taglio: possono consentirci di produrre energia e quindi vita, ma anche di distruggere tutte le forme di vita su questo pianeta. Molti umani tendono a vedere solo il secondo aspetto. Inoltre, poiché gli umani hanno una sorta di istinto che li porta a generalizzare, a fare di ogni caso una legge generale, essi levano la loro condanna non contro certi usi della tecnica, ma contro tutta la tecnica, contro Prometeo stesso, chiedendo aiuto al Cielo, a Zeus. Sennonché Zeus non potrebbe fare altro che intervenire *contro di noi*, perché noi siamo la tecnica, noi siamo Prometeo. In altre parole, la denuncia umana della tecnica ha una dimensione schizofrenica, di cui i Greci antichi sembravano essere consapevoli.

Si badi, tuttavia, che ai fini della nostra ricerca non è questo l'aspetto più interessante del mito. Si tenga piuttosto a mente il canovaccio base del mito: i Greci hanno divinizzato la tecnica in Prometeo, ed hanno attribuito al dio della tecnica la creazione dell'uomo.

3.2. *Dedalo, l'uomo potenziato*

Secondo il biologo britannico John S. Haldane, noto soprattutto per l'invenzione della maschera antigas, «l'interesse sentimentale verso Prometeo ha eccessivamente distratto la nostra attenzione dalla molto più interessante figura di Dedalo». Lo scrive nel 1923, in quello che è da molti

¹⁰⁰ Cfr. "Ai confini del sistema solare con un reattore atomico", *La Repubblica*, 14.06.2003.

considerato un manifesto del transumanesimo, intitolato per l'appunto *Daedalus*¹⁰¹. Qui, Haldane presenta la scienza come «la libera attività delle facoltà divine dell'uomo della ragione e dell'immaginazione» e profetizza la separazione dell'attività sessuale da quella riproduttiva, grazie all'*ectogenesi*, ossia allo sviluppo di feti umani in uteri artificiali. Nessuno meglio di Dedalo può simboleggiare la pulsione dell'uomo a potenziarsi, a superare se stesso, a varcare la soglia dei propri limiti biologici.

Dedalo era un fabbro, un artefice, dunque un ingegnere dell'era pre-scientifica. Sappiamo che di ogni mito esistono diverse versioni e che le discrepanze cronologiche e genealogiche sono la regola, piuttosto che l'eccezione. Robert Graves sottolinea però che tutti i miti concordano nell'attribuire a Dedalo l'appartenenza alla famiglia reale ateniese e la discendenza da Eretteo¹⁰². La notizia è interessante, perché in genere i lavori manuali non erano tenuti in gran conto nella società greca e gli aristocratici si dedicavano piuttosto alla politica, alla filosofia, alla guerra. Sempre secondo Graves, Dedalo è una figura mitica che coincide con Efesto, il dio della metallurgia, e anche con Talo, il figlio Icaro, e il dio latino Vulcano. Sono tutte identità mitiche e religiose dell'ingegneria, della tecnica, del genio meccanico. *Ça va sans dire* che nella Bibbia non viene posta un'enfasi paragonabile su queste forme di conoscenza ed attività, né tantomeno vengono divinizzate. Quindi, anche in relazione alla figura di Dedalo, l'attenzione deve andare innanzitutto al fatto che, nel paganesimo greco-romano, la tecnologia appartiene al sacro.

Vediamo una ad una le invenzioni attribuite a Dedalo e il giudizio morale, implicito o esplicito, che le accompagna. Dedalo deve la sua buona reputazione all'arte della metallurgia che apprende direttamente da Atena, dea della guerra ma anche della ragione (e di conseguenza della guerra ragionata, ben più efficace della guerra istintiva e violenta di Ares). Dunque, la metallurgia è un prodotto della ragione ed è un prodotto divino, perché consente di vincere le guerre. Le armi di rame spezzano i bastoni, ma cedono all'urto di quelle bronzo. Il più evoluto ferro le supera tutte. A

¹⁰¹ J. S. Haldane, *Daedalus or Science and the Future*, A paper read to the Heretics, Cambridge 1923: <http://cscs.umich.edu/~crshalizi/Daedalus.html>

¹⁰² R. Graves, *I miti greci*, op. cit.: p. 282.

nulla valgono l'ira e il valore, se il nemico ha armi tecnologicamente più avanzate e si organizza meglio sul piano tattico-strategico¹⁰³.

Oltre alla supremazia bellica, la tecnica garantisce il benessere. Talo, l'apprendista di Dedalo, è molto intelligente e già a dodici anni¹⁰⁴ è superiore al maestro. Inventa vari strumenti di lavoro: la sega, la ruota da vasario e il compasso per tracciare i cerchi. Diventa perciò famoso in tutta la città. Dedalo, che si attribuiva il merito delle scoperte, invidioso, lo uccide facendolo cadere dal tempio di Atena. Un primo atto immorale è dunque associato alla tecnologia. C'è un significato simbolico nascosto in questa storia? Viene subito da pensare alla lotta per il riconoscimento di cui ha parlato il sociologo Robert K. Merton nei suoi studi di sociologia della scienza¹⁰⁵. Poiché a scienziati e inventori non spetta altra ricompensa che la fama e il rispetto, la lotta per vedersi riconoscere la paternità di una scoperta è aspra e ai limiti della moralità. Ma, forse, c'è dell'altro. La giovinezza e la precocità di Talo potrebbero volere simboleggiare l'inarrestabile prolificità della tecnica, che impedisce all'inventore di sedere sugli allori. Per quanto geniale e utile possa essere un'invenzione, dietro l'angolo sta già spuntando una nuova invenzione capace di relegare nella storia quelle precedenti. La caduta dal tempio di Atena, il tempio della ragione, potrebbe anche significare che spingersi troppo in alto costituisce un pericolo. Tuttavia, questa interpretazione acquisterebbe un certo valore soltanto se avesse ragione Graves nell'identificare Dedalo, il fabbro, proprio con Talo, l'apprendista. In questo caso la sfida dell'inventore sarebbe sempre con se stesso, e spingendosi sul tetto del tempio della ragione finirebbe per cadere, uccidendosi.

A causa dell'omicidio, Dedalo è costretto a fuggire dalla città (o ne viene espulso, secondo altre versioni) e approda a Creta, dove il re Minosse lo accoglie a braccia aperte. Vediamo, allora, che la tecnica e il tecnico, nonostante tutto, conservano una reputazione positiva. Sapere è potere,

¹⁰³ È noto che proprio grazie alla tecnologia del ferro, alle navi e ai carri da combattimento i popoli indoeuropei scendono dai Balcani e seminano il terrore in tutto il bacino del Mediterraneo. Si inquadra in questo processo anche l'invasione del Peloponneso da parte dei Dòri, a partire dal 1150 a.C.

¹⁰⁴ Nell'ambito della cultura giudaica, anche Gesù è figlio adottivo di un falegname, dunque di un "tecnico" del tempo, e insegna nel tempio all'età di dodici anni tra i dottori della Legge. Si concentra però sulla morale, non sulla conoscenza tecnico-scientifica.

¹⁰⁵ R. Merton, *The Sociology of Science. Theoretical and Empirical Investigations*, Chicago University Press, Chicago 1973: pp. 343-382.

come dirà poi Francesco Bacone, e quindi ogni re vuole avere gli uomini di genio dalla propria parte. Fino a un certo punto, però. Fino a che il gioco non inizia a sfuggire di mano.

La tecnica crea costantemente nuovi problemi etici, perché rende possibile ciò che prima sembrava impossibile. Dedalo costruisce infatti una macchina che permette a Pasifae di accoppiarsi con il toro bianco di Posidone e di generare un organismo ibrido: il Minotauro. L'inventore è costretto di nuovo alla fuga, inseguito da Minosse con tutta la flotta. L'ira di Minosse si comprende alla luce delle conseguenze politiche dell'invenzione. Possiamo chiederci, infatti, che senso ha inseguire Dedalo con tutta la flotta, finendo poi per perderla insieme alla propria vita. Tutto per una perversione erotica di Pasifae?

Azzardiamo un'interpretazione più audace. La legge che intende regolare la tecnica arriva sempre in ritardo, perché non si può legiferare su ciò che ancora non esiste. Perciò, se da un lato il potere politico si serve della tecnica e dei tecnici, da questi è continuamente insidiato nelle proprie ansie di egemonia e di controllo totale sulla vita dei sudditi o dei cittadini. Di fronte al potere della tecnica, il sovrano avverte tutta l'insicurezza del proprio potere. Egli ritiene infatti che la propria autorità sia fondata su un diritto naturale, ma la tecnica dimostra costantemente che il concetto di natura (e di naturale) è sfuggente. Essa è in grado di realizzare ciò che prima sembrava contro natura. E sembrava tale, perché impossibile. Ma una volta che si dimostra fisicamente possibile è ancora contro natura? Evidentemente no. La sfida della tecnica è dunque portata non soltanto alla morale "naturale", che si disintegra, ma anche e soprattutto alla politica. La tecnica rappresenta un costante pericolo per ogni potere politico che pretenda di essere assoluto ed eterno.

La storia poi è ben nota. Con l'aiuto di Pasifae, Dedalo fugge prima dal labirinto in cui era stato rinchiuso. Quindi costruisce le famose ali, legando saldamente le penne più grandi con un intreccio, ma saldando le più piccole con la cera. Con lui c'è il figlio Icaro, concepito con una schiava di Minosse. Le raccomandazioni di Dedalo a non avvicinarsi troppo né al sole né all'acqua cadono nel vuoto. Icaro, preso dall'ebbrezza del volo e dalla nuova condizione sovrumana, si avvicina alla stella e il calore scioglie le ali facendolo precipitare. Siamo sempre nel caso della tecnologia

come arma a doppio taglio. Da un lato essa libera l'uomo dalle sue catene fisico-biologiche e lo difende dalle insidie di altri uomini. Dall'altro, può condurlo all'autodistruzione, se l'uomo, preso dall'entusiasmo, non né comprende bene i limiti e i pericoli. Si presti però attenzione anche all'avvertimento di Dedalo. Esso è indicativo del fatto che gli effetti collaterali negativi della tecnica sono *prevedibili*.

Qualcuno sostiene che Dedalo ha in realtà inventato le vele, innovando le arti della navigazione, prima basate sulla propulsione a remi. Quale che fosse l'invenzione, reale o fantastica, l'ingegnere riesce a mettersi in salvo grazie alle ali (e questo dimostra che chi usa la tecnica in modo corretto né trae vantaggi, piuttosto che svantaggi). Raggiunge prima Cuma, nei pressi di Napoli, e poi la Sicilia, dove ancora una volta viene accolto a braccia aperte. Qui, ospite di Cocalo, inizia a progettare e costruire edifici, e giocattoli per le figlie del re. Minosse, partito con tutta la flotta, riesce però a scovarlo con un tranello. Ha con sé una conchiglia di Tritone e promette una ricompensa a chiunque riesca ad attraversarla da capo a capo con un filo di lino. Cocalo, sfidato, passa il compito a Dedalo che risolve il problema in modo ingegnoso. Pratica un foro sulla punta della conchiglia, vi fa scivolare del miele, quindi lega un filo ad una formica, la quale seguendo la pista di miele si intrufola nelle spirali della conchiglia. Al filo sottile è legato un filo di lino, cosicché la richiesta di Minosse può essere infine soddisfatta. Naturalmente, il re di Creta aveva proposto l'enigmatico gioco soltanto al fine di scoprire il nascondiglio dell'odiato ingegnere.

Chiede a Cocalo di consegnargli Dedalo, ma questi – con l'aiuto delle figlie del re – capovolge la situazione a proprio favore. Mentre Minosse sta facendo un bagno tiepido, lo investe con un getto d'acqua (o di pece) bollente fatto giungere da un tubo appositamente sistemato nel tetto della stanza da bagno. Morto il re, la flotta cretese allo sbando viene facilmente sbaragliata dai Siciliani. Ancora una volta, dunque, l'intelligenza vince. Ma qual è la morale della storia? Intanto, l'enigma dimostra che l'intelligenza pratica è cosa rara. Questo rende gli inventori celebrati, ma anche vulnerabili. Alla fine, però, essi sono vincenti, perché coloro che beneficiano della tecnica sono riconoscenti ai propri benefattori e li aiutano nei momenti di pericolo. Così come Pasifae aiuta Dedalo a fuggire dal labirinto, le figlie di Cocalo lo aiutano ad uccidere Minosse. Sono tutti

messaggi che conservano una certa attualità. Ma – lo ripetiamo – quello su cui deve soffermarsi la nostra attenzione è il ruolo che la tecnica riveste nella religione greca. Un ruolo che appare ancora più pregnante nella figura di Atena.

3.3. *Atena e gli Illuminati*

Abbiamo già visto che la mente di Atena partorisce la metallurgia, forse la più strategica delle tecniche, in quanto legata all'arte della guerra. Ma i Greci attribuiscono ad Atena tutte le più importanti scoperte dei primi passi della civilizzazione, quelli del salto dalle società nomadi dei cacciatori-raccoglitori alle società stanziali agricole. Come ricorda Graves, infatti, «Atena inventò il flauto, la tromba, il vaso di terracotta, l'aratro, il rastrello, il giogo per i buoi, la briglia per i cavalli, il cocchio e la nave. Fu la prima a insegnare la scienza dei numeri e tutte le arti femminili, come il cucinare, il filare, il tessere... [S]e si trova impegnata in guerra non perde mai una battaglia, sia pure contro lo stesso Ares, perché più esperta di lui nell'arte strategica; i capitani accorti si rivolgono sempre a lei per avere consiglio»¹⁰⁶.

Atena è dunque l'intelligenza, sia pratica che astratta (la scienza dei numeri). Molti dèi, titani e giganti ambiscono a sposarla, ma lei finisce più nolente che volente nelle braccia di Efesto, il dio della metallurgia. L'amplesso è parziale – perché Atena deve conservarsi pura – ma il contatto è sufficiente per partorire un figlio, con l'aiuto di Madre Terra. Ecco i dettagli della storia. Durante la guerra troiana, Atena chiese ad Efesto di fabbricarle un'armatura. Efesto si assunse l'incarico per amore e rifiutò un corrispettivo in denaro. Posidone lo aveva ingannato, dicendogli che Atena andava alla sua officina perché intendeva unirsi a lui. Quando la dea arrivò, Efesto si gettò su di lei. Atena cercò di sottrarsi, ma Efesto eccitato eiaculò e lo sperma finì su una gamba della dea, poco sopra il ginocchio. Atena afferrò della lana, con essa si ripulì e poi la gettò a terra. Madre Terra rimase feconda e partorì un fanciullo con la coda di serpente al posto delle gambe, ma sapendo che Efesto intendeva fecondare Atena e non lei,

¹⁰⁶ R. Graves, *I miti greci*, op. cit.: p. 84.

si rifiutò di allevarlo. Atena decise quindi di prendersene cura e lo chiamò Erittonio. Lo allevò con molta cura, tanto che molti lo credettero veramente suo figlio. Erittonio diventò poi re di Atene, dove instaurò il culto di Atena (sua “quasi madre”), introdusse il carro trainato da quattro cavalli e insegnò ai concittadini l’arte di lavorare l’argento.

Secondo Graves, Erittonio era stato dal principio inteso come figlio di Efesto (la tecnica) e Atena (la ragione), due divinità che non potevano che sposarsi. Poi essendosi accorti della contraddizione, dato che Atena doveva diventare madre pur restando vergine (non è l’unica del resto), ingarbugliarono la faccenda fino alla versione finale del mito che abbiamo esposto. «Per gli Ateniesi la verginità della dea era simbolo dell’inespugnabilità di Atene stessa: modificarono dunque e alterarono i miti secondo i quali Posidone (...) e Borea (...) le usarono violenza, negando che Efesto l’avesse resa madre di Erittonio, Apollo e Licno (“lampada”). Fecero derivare il nome di Erittonio da *erion* (“lana”), oppure da *eris* (“contesa”) e *chthonos* (“terra”) e inventarono il mito della sua nascita per spiegare la presenza, in pitture arcaiche, di un fanciullo serpente che sbuca dall’egida della dea»¹⁰⁷.

Nella realtà, il matrimonio tra ragione e pratica ci fu, generando le arti meccaniche. Ricordiamo che l’ingegnere Dedalo discendeva dalla famiglia reale degli Eretteidi, dunque da Erittonio ed Eretteo, e di conseguenza dalla dea Atena stessa. Morale della storia: la tecnologia è figlia illegittima della ragione, ma sebbene concepita per errore, ripudiata, non amata, allevata quasi a malincuore, alla fine domina la città e occupa il posto di potere che le spetta.

Se è vero che la “massa” usa i simboli spesso per inerzia e abitudine, senza conoscerne o capirne il significato profondo, è anche vero che intellettuali e politici sono molto accorti nella scelta e nell’uso dei simboli. Il fatto che Minerva-Atena abbia conosciuto una seconda giovinezza nell’era moderna, a partire dal Rinascimento, è un fatto che non può essere sottovalutato. Il simbolo della sapienza è stato innalzato su vessilli, impresso su monete, posto in forma di dipinto o di statua a presidio di importanti istituzioni scientifiche e politiche. Per restare solo ai dipinti, come non ricor-

¹⁰⁷ Ivi: p. 87.

dare “Minerva e il centauro” di Sandro Botticelli, “Minerva che caccia i vizi” di Andrea Mantegna, “Minerva respinge marte” di Jacopo Tintoretto, “Minerva trattiene Achille dall’uccidere Agamennone” di Giovanni Battista Tiepolo, “Minerva distoglie il giovane dai piaceri di Venere” di Pietro da Cortona, “Minerva vittoriosa sull’ignoranza” di Bartholomaeus Spranger, “Minerva protegge la pace da marte” di Pieter Paul Rubens, “Lotta di Marte e Minerva” di Jacques-Louis David, ecc. La statua di Minerva, che nell’antichità si ergeva a protezione di templi, città e accademie, torna a presidiare in età moderna le piazze, le università e i tribunali. Come ci ricorda anche un contenitore di conoscenza popolare come *Wikipedia*:

L’immagine della Minerva, a rappresentazione della Sapienza, collocata sullo sfondo di un profilo della città di Milano, riconoscibile da alcuni dei suoi edifici più caratteristici, è inserita nel logo dell’Università degli studi di Milano. A Minerva è intitolata un’importante piazza della città di Pavia, dove è rappresentata con una statua. Minerva è rappresentata all’ingresso della biblioteca della Columbia University con l’appellativo di “Alma Mater”. Minerva è rappresentata con una statua nella zona Est della University of North Carolina at Greensboro. Minerva viene usata come ornamento da cofano per le automobili Minerva. Minerva è il logo della famosa società tedesca “Max Planck Society for the Advancement of Science”. Minerva è una rubrica del *British Medical Journal*. Minerva Medica è il nome di un editore italiano di riviste e libri medici. Minerva è il nome di un istituto inglese di ristrutturazione immobili. Il loro logo è basato sulla scultura in pietra della testa di Minerva trovata ad Aquae Sulis (Bagni Romani). Minerva è raffigurata nello stemma della California perché è entrato nell’Unione in modo “pro forma”, senza passare per il periodo di prova¹⁰⁸.

Minerva è inoltre raffigurata in stemmi e loghi di molte istituzioni di grado superiore, senza considerare l’effigie della dea sulle cento lire del vecchio conio. Tra le istituzioni che fanno uso di questo simbolo ricordiamo l’Università di Albany, New York. Qui Minerva è “venerata” dagli studenti anziani e l’antica cerimonia delle torce viene riprodotta nel rituale che precede la laurea, detto “Torch Night”. Il simbolo è anche utilizzato dall’Università dell’Alabama e dall’Union College di New York, il quale ha usato il nome di Minerva anche per il proprio programma spaziale, il Minerva House System. Minerva compare anche nel logo di UFRJ, la Federal University of Rio de Janeiro, in Brasile, della Ghent University, in Belgio, dell’Università di Roma *La Sapienza*. È noto che, all’interno dell’università è presente una statua della Minerva. Significativamente,

¹⁰⁸ Cfr. <http://it.wikipedia.org/wiki/Minerva> [Accesso: 09.10.2009].

intorno a questo monumento si sono stretti gli studenti che protestavano contro la *lectio magistralis* di Benedetto XVI, indicato da un gruppo di docenti e studenti come «nemico di Galileo e della scienza», nel gennaio del 2008.

Wikipedia ci ricorda anche che «all'inizio del ventesimo secolo, Manuel José Estrada Cabrera, Presidente del Guatemala, tentò di riproporre il *Culto di Minerva* nel proprio Stato, creando piccoli templi all'interno dei parchi», e anche che «secondo quanto riportato nell'opera *Proofs of a Conspiracy* di John Robison (1798), il terzo livello degli Illuminati Bavaresi era chiamato *Minerval* o *Fratelli di Minerva*, in onore della dea della conoscenza. In seguito, questo titolo venne adottato per il primo grado dei riti Ordo Templi Orientis descritti da Aleister Crowley»¹⁰⁹.

Sugli Illuminati e i loro riferimenti a Minerva e al paganesimo possiamo spendere qualche ulteriore parola. Mario Iannaccone racconta che «l'Ordine degli Illuminati nacque dalla volontà e dall'ambizione di Johann-Adam Weishaupt (1748-1838), di Ingolstadt, figlio di Johann-Georg Weishaupt, professore universitario, e di una nipote del barone Johann-Adam von Ickstatt (1702-1776), potente amministratore e uomo di cultura bavarese esponente dell'*Aufklärung*, l'Illuminismo germanico»¹¹⁰. Gli Illuminati sono ricordati come una società segreta piuttosto ambigua, a metà strada tra il razionalismo di stampo illuminista e il culto esoterico. Qual è la verità? «Weishaupt, da parte sua, sosteneva che la conoscenza fosse una conquista del raziocinio e della logica; tutto ciò che ci ha lasciato di scritto (e non è poco) ce lo descrive come un razionalista e un materialista, che non ammetteva la possibilità di accedere alla conoscenza usando l'ermetismo o la magia. Anzi, le pratiche esoteriche di qualsiasi genere erano, per lui, “chimere”, “superstizioni”, come le religioni rivelate». Dunque, l'orientamento magico-esoterico non può essere attribuito al fondatore, ma eventualmente ad altri influenti membri che hanno aderito successivamente, in particolare al barone Adolph von Knigge (1752-1796), «brillante libertino, sedicente alchimista, coltivatore, industriale, poeta,

¹⁰⁹ Ivi.

¹¹⁰ M. A. Iannaccone, *Minerva e la civetta*, (la vera storia degli Illuminati, parte 1), 14.04.2007, www.lidenbrock.org Cfr. dello stesso autore *Storia segreta. Adam Weishaupt e gli Illuminati*, Sugarco Edizioni, Milano 2006.

scrittore e persino musicista, che sognava di fondare un proprio ordine massonico. Knigge disponeva di ricchezza, fantasia e d'ottimi contatti con aristocratici e potenti. Lui e Weishaupt si conobbero, convincendosi che l'uno avrebbe potuto servire all'altro. Erano diversissimi, non furono mai amici, e probabilmente si detestavano. Ma il matrimonio d'interesse si fece. Weishaupt, mettendo da parte il proprio orgoglio, affidò la riforma del suo Ordine al vulcanico barone»¹¹¹. Fu proprio Knigge ad introdurre rituali ed elementi esoterici nell'ideologia della società. Una costante della simbologia e della ritualità delle due fasi della società degli Illuminati fu per l'appunto il riferimento a Minerva, dea della sapienza.

Infatti, «fulcro del sistema erano le Accademie Minervali, circoli culturali di copertura, dove si leggeva, si discuteva, si studiava per “illuminarsi” e “illuminare”. I gradi, inizialmente, erano i seguenti: Novizio, Minervale, Minervale Illuminato e Aeropagita (il nome derivava dalla magistratura suprema dell'Antica Atene), ma Weishaupt considerava provvisoria questa gerarchia, (chiamata Classe Minervale) poiché ad essa avrebbe dovuto seguirne una completa, provvista di gradi superiori (Classe dei Misteri)»¹¹².

L'ideologia di Weishaupt si comprende soprattutto alla luce delle numerose lettere inviate agli adepti, in cui espone i suoi insegnamenti (nei quali si intravede l'influenza di Jean-Jacques Rousseau). Il fondatore mirava all'affrancamento dell'umanità dalla religione e dai poteri feudali. Il fine della “cospirazione” era arrivare progressivamente all'ateismo, al comunismo e ad un governo mondiale retto da filosofi, ovvero alla condizione in cui l'umanità avrebbe finalmente potuto dirsi “adulta”. «La simbologia degli Illuminati si ricava dai rituali e dalle descrizioni degli arredi di loggia a noi pervenuti, e comprendeva l'immagine della dea Minerva con la civetta, simboli della sapienza e della sua capacità di vedere nell'oscurità. Minerva, del resto dava il nome alle Accademie Minervali, e ai gradi Minervale e Minervale Illuminato nelle due versioni della gerarchia, quella di Weishaupt (1776-1781) e quella di Knigge (1782-1786)»¹¹³.

¹¹¹ Ivi.

¹¹² Ivi.

¹¹³ Ivi.

Con questa associazione, non vogliamo ora sostenere la teoria “cospirazionista” che vuole gli Illuminati reggere le sorti del mondo e lasciare i propri segni in forma di monumenti a Minerva in università o altre istituzioni. Piuttosto vogliamo dire che chiunque, per qualunque ragione, si richiama a questa simbologia fa ipso facto riferimento a valori fondamentali del paganesimo greco-romano. Chi nei secoli passati ha lottato per superare il cristianesimo – in nome della ragione, della scienza, della tecnica – lo ha fatto innanzitutto aggrappandosi ad una tradizione più antica, pagana, greco-romana. Se non altro, perché questa tradizione aveva una dea della ragione, della scienza, della tecnica.

Per concludere, i quattro aspetti fondamentali della religione pagana che vanno tenuti a mente sono i seguenti: a) i pagani avevano dèi della tecnica (Prometeo, Atena, Efesto, Dedalo, Asclepio, Ermete, ecc.); b) essi sono i nostri creatori o alleati; c) gli uomini hanno il diritto di ambire a una condizione divina (potenza, immortalità, conoscenza); d) la condizione divina può essere acquisita con la tecnica. Nulla di simile si trova nella Bibbia o nei Vangeli, perlomeno in modo così esplicito.

::: 4. L'ordine etico-politico: il grande capovolgimento

In sequenza cronologica, dopo l'elaborazione dei miti e delle cosmogonie, viene la riflessione filosofica sugli assetti sociali e politici. Nell'età classica, in Grecia, assistiamo infatti ad una appassionata discussione sulle forme di governo che non ha equivalenti nelle altre civiltà del tempo. In particolare, il pensiero politico greco si pone esattamente agli antipodi del pensiero teocratico giudaico, poggiandosi sull'idea che l'uomo è *autonomo*, governa se stesso, e non *eteronomo*, governato da Dio. Su questo non poteva essere più chiaro Umberto Galimberti:

 Che cosa dice l'illuminismo? Dice che l'uomo deve raggiungere la sua autonomia. Autonomia è una parola greca: “nomos” vuol dire “legge”, “autos” vuol dire “se stesso”, “autonomia” vuol dire che “l'uomo diventa legge a se stesso”. Questa è l'autonomia. Questa autonomia non l'ha inventata l'illuminismo, l'ha inventata Platone. Platone dice che un giorno abbiamo assistito al “megiste metabolè”, al “grande capovolgimento” in cui gli dèi abbandonarono il governo del mondo e gli uomini dovettero allora inventare la politica per autogovernarsi. Questo dice Platone.

 Quindi le radici illuministiche risalgono fino a Platone. Sennonché il Platone che dice queste cose è stato completamente disorganizzato dall'operazione cristiana e cat-

tolica messa in atto per esempio da Giovanni Reale e dalla scuola di Tubinga, i quali tendono a far passare un Platone che non è più quello che ha detto che la politica è un evento umano dopo che gli dèi hanno abbandonato il governo del mondo, ma Platone è un anticipatore del cristianesimo. Questa operazione culturale è un'operazione molto pericolosa che fa da supporto all'atteggiamento che ha assunto la chiesa contro l'autonomia dell'uomo, contro l'illuminismo¹¹⁴.

Avendo raggiunto l'autonomia, avendo liberato la scena dall'ingombrante presenza degli dèi, avendo desacralizzato il cosmo, avendo operato *il grande capovolgimento*, i Greci hanno iniziato a chiedersi se il potere politico non potesse essere utilizzato anche per plasmare l'uomo, nelle sue forme corporali e spirituali. Risposero positivamente ed individuarono nelle tecniche (e la politica stessa era intesa come tecnica) lo strumento per raggiungere il fine. Anche nell'ordine politico-filosofico, la tecnica assume dunque un ruolo fondamentale.

Se nei Vangeli assistiamo a guarigioni miracolose, ovvero al *mero ripristino* di funzioni biologiche perdute grazie ad interventi *miracolosi*, nella Grecia antica assistiamo al costante tentativo di *migliorare* le prestazioni dei corpi sani, nella guerra come nell'atletica (che poi era anche preparazione alla guerra), grazie ad interventi *tecnici*. E, soprattutto, all'inquadramento di questo problema nell'ambito della politica, della riflessione sulle forme di governo. In una parola, assistiamo alla nascita della *biopolitica*.

Sappiamo, per esempio, che le Olimpiadi in Grecia avevano grande importanza, tanto che in occasione delle stesse le città rivali sospendevano ogni ostilità e si impegnavano a rispettare una "tregua olimpica" per tutta la durata dei giochi. Molti studi confermano che gli atleti che vi prendevano parte, oltre ad allenarsi duramente, seguivano speciali diete ipercaloriche a base di carni rosse e assumevano anche sostanze dopanti¹¹⁵. I vincitori venivano elevati al rango di eroi o semidèi, a dimostrazione che dietro la competizione c'era una dimensione morale e politica. «Gareggiare, infatti, significava confrontarsi sul piano di una comune, antica etica competitiva, che continuò a ispirare i valori agonistici anche quando all'etica

¹¹⁴ U. Galimberti, *L'alleanza delle religioni contro l'autonomia dell'uomo*, dalla rubrica *La casa di psiche*, 6 aprile 2007: http://www.feltrinellieditore.it/PodcastAutori?id_autore=173861

¹¹⁵ Cfr. M. Pescante e P. Mei, *Le antiche Olimpiadi. Il grande sport nel mondo classico*. Rizzoli, Milano 2003.

degli eroi omerici si affiancarono nuovi valori cooperativi, più congeniali alla evoluzione in senso democratico delle poleis, e in particolare di Atene. Nelle gare, il greco metteva alla prova la sua “virtù” fatta di volontà di superamento, ricerca del primo posto, capacità di unire forza fisica e volontà a tutta prova»¹¹⁶.

Le olimpiadi si svolsero ininterrottamente per più di mille anni, dal 776 a.C. al 393 d.C., e forse non è un caso se furono abolite da un imperatore cristiano: Teodosio.

Analizzando gli scritti dei filosofi greci, e la loro attenzione maniacale ai saperi e alla ginnastica, si comprende che il miglioramento della mente e del corpo dei cittadini è visto come il vero fondamento della polis. La pedagogia e la biopolitica sono viste come discipline essenziali per forgiare una società perfetta. Nell'antichità pagana, si nota infatti una concezione della vita e della persona diversa da quella cristiana. Per i Greci la bellezza è un indice di perfezione morale (*kalokagatia*)¹¹⁷, perciò l'eugenetica veniva considerata moralmente accettabile o addirittura doverosa. Perlomeno in una fase della storia della civiltà greca, la bellezza e la salute sono state viste come valori fondamentali, strettamente legati alle qualità morali del cittadino, mentre la malvagità è stata associata alla bruttezza e alla deformità, rendendole quindi innaturali e contrarie all'ordine. Il virtuoso è un veritiero, dice la verità, non ha bisogno di mentire, perché è coraggioso; ed è coraggioso perché è forte, benfatto fisicamente, adatto al combattimento¹¹⁸. In questo senso la moralità della persona si fonde con la sua forma fisica. È noto che Licurgo, a Sparta, aveva imposto la regola che ogni neonato minorato dovesse essere lanciato dal picco del Taigeto. L'eliminazione degli imperfetti veniva giustificata in nome del bene pubblico. Per la stessa ragione, anche i bambini apparentemente sani dovevano dormire all'aperto (esposizione), affinché la selezione naturale facesse sopravvivere i forti e morire i deboli. La debolezza avrebbe introdotto nella polis l'immoralità – il sotterfugio in luogo della franchezza, la menzogna in luogo della verità, la codardia in luogo del coraggio.

¹¹⁶ E. Cantarella, “Quando gli eroi dell'Antica Grecia gareggiavano contro De Coubertin”, *Corriere della sera*, 12 agosto 2004.

¹¹⁷ Cfr. U. Nicola, *Atlante illustrato di filosofia*, Demetra, Colognola ai Colli (VR) 1999: p. 42.

¹¹⁸ «“Noi veritieri” ecco il nome che si davano i nobili della Grecia antica»: F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, af. 260.

Questa visione della perfezione non era limitata a Sparta. Anche ad Atene, le menti più illustri accettavano gli stessi principi, pur senza arrivare alle drastiche e brutali misure di Licurgo. Nelle opere filosofiche di Platone e Aristotele si trova una risoluta difesa delle pratiche eugenetiche. Anche per questa ragione, Platone è stato indicato da Karl Popper come il teorico più autorevole dello Stato totalitario – uno Stato che arriva al punto di pianificare i corpi dei cittadini¹¹⁹. L'interpretazione di Popper ci pare piuttosto forzata, anche alla luce di quanto evidenziato da Galimberti.

È vero che pratiche come l'aborto, l'eutanasia, la schiavitù, la discriminazione razziale e lo stesso infanticidio erano discusse da queste grandi menti del passato con una disinvoltura che oggi può lasciare perplessi. Ai nostri giorni, nessuno difende l'infanticidio, e chi sostiene la legalizzazione dell'aborto non sostiene tanto la liceità morale dell'atto in sé, quanto la necessità di contrastare l'aborto clandestino, per garantire la salute della donna. Bisogna però calare quei ragionamenti nella situazione socio-economica del tempo. Senza dilungarci troppo, dobbiamo tenere a mente che ogni bocca da sfamare costituiva un costo notevole per una società pre-industriale, a base cittadina, e dunque costretta in un perimetro delimitato. E, in una situazione politica di *bellum omnia contra omnes*, ogni cittadino improduttivo o incapace di combattere costituiva un pericolo per tutta la comunità.

Inoltre, contrariamente a quanto oggi molti pensano, alla base di queste pratiche eugenetiche, c'era una concezione *più spirituale della persona*, e non meno spirituale (come vorrebbero i cristiani). Oggi, l'aborto, il Taigeto o l'esposizione ci ripugnano perché abbiamo una concezione materialistica, fisica, corporale della persona e dell'esistenza. Identifichiamo la persona con il corpo. È noto invece che Platone è un dualista e – come Pitagora, Orfeo, e altri filosofi greci che lo hanno preceduto – crede nella metempsicosi o reincarnazione. Egli crede che l'uomo si identifichi innanzitutto con l'anima, il pensiero, la coscienza, mentre il corpo sarebbe un mero strumento (la prigioniera dell'anima). Adottare una biopolitica eugenetica che consenta la produzione di corpi migliori, significa dunque permettere alle anime che si incarnano nei feti di avere, nel corso della vita,

¹¹⁹ K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, I, *Platone totalitario*, Armando, Roma 1973.

“strumenti” migliori per essere buoni cittadini e validi guerrieri. L’eugenetica – anche attraverso le pratiche dell’eutanasia e dell’aborto – è intesa a dare agli uomini (le anime) gli strumenti (i corpi) che garantiscono maggiore libertà d’azione e di pensiero. La soppressione di un corpo difettoso, soprattutto se ancora privo o non più dotato di coscienza, non equivale alla soppressione di *una persona*, proprio perché la persona è concepita in termini spirituali e non materiali.

Restano dubbi sul fatto che anche Aristotele sposasse la concezione dualistica del maestro e, in particolare, la dottrina della metempsicosi¹²⁰. Tuttavia, anche per lo Stagirita, l’aborto non può essere equiparato ad un omicidio semplicemente perché l’anima entra nel corpo umano soltanto al quarantesimo giorno dal concepimento. Inoltre, anche Aristotele si preoccupa di delineare i comportamenti più adeguati per irrobustire e migliorare la discendenza, per il bene della comunità e degli stessi individui che verranno.

4.1. *La repubblica eugenetica di Platone*

Per sostenere l’idea di un Platone anticipatore del Cristianesimo, bisogna chiudere non un occhio, ma tutti e due su alcune fondamentali idee etico-politiche di questo filosofo. Nei Vangeli si legge che il virtuoso (il beato, il giusto, il buono) è il povero in spirito, l’afflitto, il mite, l’affamato di giustizia, il misericordioso, il puro di cuore, l’operatore di pace, il perseguitato¹²¹. Ovvero, alla base della virtù cristiana troviamo un atteggiamento altruistico o rinunciatario di persone *semplici e perdenti* che affidano la propria vendetta ad un essere soprannaturale¹²². Al contrario, nel pensiero di Platone «virtuoso è chi eccelle nella capacità di fare qualcosa, mentre deve ricoprirsi di vergogna chi non eccelle. La definizione di virtù in termini di efficienza e di eccellenza in un determinato campo riproduce in ambito etico lo stesso criterio impiegato per definire la compe-

¹²⁰ Aristotele contesta a Platone l’idea che l’anima sia immortale, ingenerata, incorruttibile, incorporea, sempre attiva e semovente, ma poi afferma l’immortalità dell’intelletto (una parte dell’anima), senza aggiungere ulteriori dettagli. Cfr. U. Galimberti, *Psiche e techne*, op. cit.: p. 150.

¹²¹ Matteo 5: 3-10.

¹²² «Così sarà alla fine del mondo. Verranno gli angeli e separeranno i cattivi dai buoni e li getteranno nella fornace ardente, dove sarà pianto e stridore di denti»: Matteo 13: 49-50.

tenza tecnica. In entrambi i casi si tratta di un potere (*dýnamis*) regolato da un sapere (*epistéme*) come ben lascia intendere l'impiego originario del termine *aghatós* (buono) riferito a colui che è “buono a fare [*ágo*]”, per cui colui che ha virtù è detto buono come colui che ha competenza tecnica nel suo campo»¹²³. Dunque, in Platone, sono la conoscenza e la capacità (il successo) che rendono buoni, virtuosi, beati, e non l'ignoranza e l'incapacità (la sconfitta). Su questo insisterà molto anche Nietzsche che, alla maniera dei Greci, vedrà l'origine del male proprio nella debolezza e nella sconfitta, produttrici di risentimento e vendetta – se non in questo mondo, in un immaginario aldilà¹²⁴.

Dall'equazione tra virtù morale e competenza tecnica bisogna dunque partire per comprendere l'essenza della biopolitica platonica. In tal senso, risultano illuminanti alcuni passi del dialogo tra Socrate e Glaucone nella *Repubblica*. Qui, scopriamo che lo scopo dei due è forgiare una classe dirigente eccellente tanto a livello fisico che intellettuale: la classe dei guardiani. Infatti, il «guardiano si trova ad essere insieme guerriero e filosofo» e, inoltre, «governanti e ausiliari saranno sottoposti a una rigida disciplina, di tipo spartano: dovranno fare una vita comunitaria, e non dovranno avere proprietà, in modo da non avere nessun interesse personale, che li trasformi, da alleati, in padroni odiosi per i loro concittadini» (417a-b).

Nella *Repubblica*, scopriamo anche che, per Platone, l'educazione svolge una parte importante ma non esclusiva nella creazione dei guardiani. Per bocca di Socrate, si mette l'accento anche sull'aspetto biologico.

«Dimmi una cosa, Glaucone: vedo in casa tua cani da caccia e un gran numero di uccelli rari. Hai mai pensato al loro accoppiamento e alla loro figliazione?»

«Ossia?», chiese.

«Tanto per cominciare, sebbene siano tutti di razza, non ce ne sono alcuni che tra loro risultano i migliori?»

«Ci sono».

¹²³ U. Galimberti, *Psiche e techne*, op. cit.: p. 270.

¹²⁴ «Che cos'è buono? – Tutto ciò che potenzia nell'uomo il sentimento della potenza, la volontà di potenza, la potenza stessa. Che cos'è cattivo? – Tutto ciò che deriva dalla debolezza. Che cos'è la felicità? – Il sentimento che la potenza cresce, - che una resistenza è superata. Non soddisfazione, ma più potenza; non pace, ma guerra; non virtù, ma bravura (virtù nello stile del Rinascimento, *virtù* [in italiano nel testo, *nda*], virtù senza morale). I deboli e i malriusciti devono soccombere: primo principio della società. E bisogna anche aiutarli a soccombere. Che cos'è più dannoso di qualsiasi vizio? – La compassione dell'azione per tutti i malriusciti e i deboli, - “il cristianesimo”...»: F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, op. cit.: pp. 164-165.

«E tu fai figliare da tutti quanti indistintamente, o stai attento che ciò avvenga il più possibile dai migliori?»

«Dai migliori».

«Dai più giovani, dai più vecchi, o da quelli nel massimo fiore dell'età?»

«Da questi ultimi».

«E se la figliazione non avviene così, ritieni che la razza degli uccelli e dei cani peggiorerà di molto?»

«Certamente», rispose.

«E per i cavalli e gli altri animali pensi che sia diverso?», domandai.

«Sarebbe assurdo!», esclamò.

«Perbacco!», feci io. «Bisogna che i nostri governanti, caro amico, siano davvero di prim'ordine, se è così anche per il genere umano!».

«Certo che è così », disse. «Ma perché?»

«Perché», risposi, «è necessario che essi facciano uso di molti rimedi. Noi pensiamo che per il corpo di chi non ha bisogno di medicine, ma vuole soltanto seguire una dieta, basti anche un medico mediocre; quando invece occorre anche somministrare delle medicine, sappiamo che c'è bisogno di un medico più valido».

Sebbene Platone – come Socrate – fosse dualista e attribuisse la propria preferenza all'anima immortale piuttosto che al corpo perituro, alla ragione piuttosto che ai sensi, all'essere piuttosto che al divenire, al perfetto mondo delle idee piuttosto che all'ingannevole mondo reale, egli non trascurava affatto i corpi, la medicina, la procreazione, la ginnastica. Se in guerra gli Israeliti si affidavano prima di tutto alla complicità del proprio dio, i Greci si affidavano alla ragione, alla strategia, alla preparazione atletica dei corpi; e, di conseguenza, alla procreazione ragionata, all'allevamento selettivo, all'educazione. Platone avanza una proposta fondata su precisi calcoli e accurati studi che – per quanto oggi possano apparire pseudoscientifici – mostrano l'approccio ragionato e non fatalistico al problema della procreazione.

Coloro che avete educato come guide della città, per quanto sapienti, non riusciranno a cogliere con la ragione applicata all'esperienza i periodi di fecondità e sterilità della vostra razza, i quali sfuggiranno al loro controllo; perciò talvolta genereranno figli quando non dovrebbero. Per la prole divina il periodo fecondo è racchiuso da un numero perfetto, (7) per quella umana dal primo numero in cui le elevazioni al quadrato e al cubo, comprendenti tre intervalli e quattro termini costituiti da fattori uguali e disuguali, crescenti e decrescenti, rendono tutte le cose tra loro commensurabili e razionali. La loro base epitrita, accoppiata al numero cinque ed elevata al cubo, genera due armonie, l'una rappresentata da un numero moltiplicato per se stesso, cento volte cento, l'altra composta di fattori in parte usuali e in parte disuguali, ossia da cento diagonali razionali di cinque diminuite ciascuna di una unità, o altrettante irrazionali diminuite di due unità, e da cento cubi di tre. (8) Questo numero geometrico ha nel suo

insieme il potere sulle generazioni migliori e peggiori. E quando i vostri guardiani, ignorandole, uniranno in matrimonio ragazzi e ragazze fuori del tempo opportuno, i figli che nasceranno non saranno nobili né fortunati. I predecessori avranno un bel mettere alla guida dello Stato i migliori tra quelli; ma costoro, occupate le cariche dei padri senza esserne degni, cominceranno, benché guardiani, a disinteressarsi di noi, stimando meno del dovuto la musica, (9) e di conseguenza i vostri giovani diventeranno più incolti. Dopo di loro saliranno al potere governanti non sufficientemente forniti delle qualità di guardiani per valutare le razze di Esiodo e quelle d'oro, d'argento, di bronzo e di ferro che si produrranno tra voi...

I guardiani sono visti come potenziali “esseri sovrumani”, ovvero esseri di rango più elevato rispetto agli uomini. Socrate afferma infatti che i guardiani anziani «dopo aver educato altri concittadini e averli lasciati al loro posto come guardiani, andranno ad abitare nelle isole dei beati. Allora la città dovrà consacrare loro monumenti e sacrifici pubblici come a *esseri sovrumani* [enfasi nostra], se la Pizia darà responso favorevole, altrimenti come a uomini beati e divini».

Alain De Benoist, mettendo a confronto Atene e Gerusalemme, sottolinea che nel mondo pagano «vi è, tra gli uomini e gli dèi, una differenza di livello, ma non una differenza radicale di natura. Gli dèi sono fatti a immagine degli uomini, di cui essi offrono una *ripresentazione* sublimata; gli uomini, superando se stessi, possono, almeno parzialmente, partecipare alla natura degli dèi. Nell'Antichità, la figura esemplare dell'eroe costituiva l'intermediario tra i due livelli. L'eroe è un *semi-dio* – idea che appariva del tutto naturale agli Antichi, mentre nella Bibbia essa è per forza ritenuta blasfema. Presso i Greci e i Romani, quando un uomo era eroizzato, il popolo trovava la cosa buona e bella. Ma nella Bibbia, quando il “serpente” propone ad Eva di essere “come dèi” (Gen. 3, 5), si tratta di un “abominio”»¹²⁵.

Se Iahvé, il dio giudaico, è l'alterità assoluta rispetto all'uomo, che è visto come infinitamente più debole e imperfetto e dunque non può che umiliarsi di fronte al proprio onnipotente creatore; tra gli dèi greci e gli uomini c'è un rapporto improntato talvolta sulla complicità e talvolta sulla rivalità. E l'esito finale della competizione è tutt'altro che scontato. Per

¹²⁵ A. De Benoist, *Come si può essere pagani?*, Basaia Editore, Roma 1984: 44. Cfr. anche Erich Fromm, *Avere o essere?*, Mondadori, Milano 1977, dove si mette in luce che il martire cristiano «è all'estremo opposto dell'eroe pagano, personificato dagli eroi greci e germanici... per l'eroe pagano, il valore di un uomo è legato alle prodezze che gli permettono di raggiungere e mantenere la potenza».

dirla con Eraclito, «gli dèi sono degli uomini immortali, mentre gli uomini sono degli dèi mortali; la nostra vita è la loro morte, e la nostra morte la loro vita» (framm. 62).

È inoltre interessante il fatto che, in una società maschilista come quella greca, Platone stabilisca nella propria utopia un pari trattamento per uomini e donne, tanto che anche le ragazze possono diventare guardiani e dedicarsi alla guerra e alla politica, purché abbiano un'adeguata costituzione fisica e psichica¹²⁶. Ovvero, la disegualianza che caratterizza la gerarchia sociale non è costruita sulla base di pregiudizi, ma sulla base delle effettive competenze, capacità, virtù. Questo principio empirico e meritocratico nella selezione dei “migliori” consente anche di correggere eventuali errori della teoria che regola la riproduzione. Platone non assume affatto che la selezione genetica, secondo i criteri “scientifici” relativi ai periodi di fecondità e alla qualità del materiale umano, assicuri che ogni cittadino si trovi sempre al posto giusto nella gerarchia sociale. Anche perché non considera corretto obbligare i cittadini ad accoppiarsi secondo le disposizioni dei guardiani. Questi devono solo favorire certi incontri e certi accoppiamenti, ma in ultima istanza la scelta degli individui deve restare libera. Infatti, l'autore precisa che i simili si accoppieranno tra loro *di necessità*, ma non la necessità della geometria (o della legge), quanto piuttosto la necessità dell'eros – che riesce a persuadere con forza ben maggiore. Sarà sufficiente che ragazzi e ragazze di costituzione simile vivano insieme, si incontrino nudi nelle palestre, nei ginnasi, e la natura farà il suo corso¹²⁷. È per questo che la repubblica di Platone, pur adottando una precisa biopolitica, non può essere definita *strictu sensu* uno stato (bio)etico dispotico.

¹²⁶ «Vi è dunque nella donna, come nell'uomo, un'unica e medesima natura che li rende capaci entrambi di operare per la difesa e il governo dello stato. (...) Bisognerà allora selezionare le donne dotate di tali qualità; esse apparterranno alla stessa classe degli uomini ugualmente dotati. (...) Nude allora si metteranno le donne dei nostri guardiani, e in luogo delle vesti sarà la virtù ad avvolgerle, e parteciperanno alla guerra e a ogni altra incombenza necessaria per la difesa e il governo dello stato. (...) Naturalmente troveremo il solito imbecille che ridacchia alla vista di donne nude esercitarsi in vista della perfezione. Di costui diremo... che non capisce niente. (...) e che non sa che... ciò che è utile è sempre bello, e ciò che è dannoso, brutto»: Platone, *Repubblica o Sulla giustizia*, Feltrinelli, Milano 1995: pp. 391-395.

¹²⁷ Ivi: pp. 399-401.

Ma allora che si fa se una guardiana partorisce un figlio che poi si mostra inadatto ad assumere il comando? Si potrà e dovrà correggere l'errore: «Voi tutti nella *polis* siete fratelli, diremo loro narrando il mito, ma il dio, mentre vi plasmava, a quelli di voi che sono adatti al governo mescolò, nella loro genesi, dell'oro, e perciò sono di grandissimo valore; agli ausiliari, argento; ferro e bronzo agli agricoltori e agli altri artigiani. Poiché siete congeneri tutti dovrete generare figli per lo più simili a voi; ma c'è caso che da oro nasca discendenza argentea, e da argentea aurea, e così reciprocamente in tutto il resto. Perciò il dio ordina prima e soprattutto ai governanti di non essere di niente tanto buoni guardiani e di non custodire nulla tanto forte quanto i figli, badando a quale di questi si sia mescolato nelle loro anime; e se un loro figlio nasce con del bronzo o del ferro, non si facciano per nulla impietosire, ma assegnando alla *physis* il riguardo che le si addice, lo respingano tra gli artigiani o i contadini; e se di contro da questi nasce qualcuno con dell'oro o dell'argento, lo onorino e innalzino l'uno a custode, l'altro ad ausiliario; perché c'è un oracolo per il quale la polis andrà in rovina, quando la custodisca il custode di ferro o il custode di bronzo» (415a-c).

Ecco allora che la struttura gerarchica della società, pur essendo concepita in termini inegualitari e classisti, resta nel contempo fondata su una rigorosa meritocrazia. Non la nascita, non il sesso, ma il merito decidono in ultima istanza la collocazione dell'individuo nella gerarchia. Tra l'altro, i guardiani non possono suscitare troppe gelosie nel popolo che governano, perché non posseggono nulla, vivono in modo spartano, in comunità, accasermati. Si chiede infatti Adimanto se non finirà che la casta guerriera diventi in realtà una casta di infelici, visto che pur essendo i veri padroni dello stato non ne traggono nessun beneficio materiale. Mentre altri posseggono terre, case grandi e arredate sontuosamente, oro e argento, e possono perciò ricevere ospiti importanti, i guardiani ricevono solo il vitto. Perciò, non potrebbero pagarsi un viaggio, togliersi qualche capriccio, e nemmeno «spassarsela con qualche prostituta» perché «non hanno di che pagarla»¹²⁸.

¹²⁸ Ivi: p. 285.

L'obiezione è significativa, perché nel mondo greco-romano il fine ultimo dell'azione è la felicità. Il concetto di felicità terrena è centrale nell'etica (e nella politica) pagana, al contrario di quanto si rileva in quella cristiana. Socrate risponderà allora all'obiezione di Adimanto, dicendo che il fine dell'organizzazione repubblicana consiste per l'appunto nel determinare una società felice nel suo complesso, e non nel concedere ad una classe [éthnos] più felicità di quanta ne abbiano le altre. Garantire ad un solo éthnos il potere politico e insieme le ricchezze materiali creerebbe uno squilibrio, una situazione di ingiustizia e dunque un'infelicità diffusa¹²⁹.

In estrema sintesi, Platone propone nella *Repubblica* una biopolitica fondata su un progetto eugenetico, con tratti autoritari, ma non dispotici. Gli accoppiamenti sono infatti guidati secondo criteri razionali, ma non imposti con la forza agli individui. I guardiani detengono il potere e il sapere, ma sono più poveri dei loro sottoposti. Il frutto finale di questa politica costituzionale sarà dunque una società inegualitaria, ma non perciò fondata sull'arbitrio e il sopruso. La dimensione meritocratica è infatti ciò che distingue l'aristocrazia – il governo dei migliori – dall'oligarchia – il governo di una casta ereditaria a prescindere dalla qualità dei governanti.

4.2. Aristotele e la politica dei corpi

Aristotele non si distingue particolarmente dal maestro Platone, per quanto riguarda la prospettiva biopolitica. Anch'egli è convinto che sia compito del legislatore determinare la forma dei corpi dei cittadini, oltretutto la loro anima. Nel *Trattato sui governi* (conosciuto anche come la *Politica*), Aristotele non poteva essere più chiaro: «Ora adunque se al datore di legge s'appartiene di considerare prima qualmente debbino essere fatti i corpi che l'anime, primieramente gli sia da considerare la parte dei matrimonî in che tempo e' si debbino fare, e di che qualità debbino essere quei, che si congiungono in tal legame»¹³⁰.

¹²⁹ Ivi: p. 287.

¹³⁰ Aristotele, *Trattato dei governi*, trad. di Bernardo Segni, cap. XV, Libro Quarto, Sonzogno, Milano 1905.

E qualora sorgessero dubbi sulle intenzioni, il concetto è ribadito dal filosofo pochi paragrafi sotto: «Ancora debbe stare in tal modo la cosa, per ritornare donde noi ci siamo partiti, acciocchè li corpi di chi nasce sieno quali li desidera il dator di legge»¹³¹.

Quando si leggono i capitoli del *Trattato* dedicati alla biopolitica, si corre il rischio di guardare il dito quando l'autore ci indica la luna. Ovvero, spesso, si presta attenzione al fatto che Aristotele possiede conoscenze scientifiche inadeguate, a riguardo della procreazione, che lo portano a consigliare in modo errato il legislatore. Ma qui la questione principale è un'altra: Aristotele considera *giusta* una biopolitica di stampo eugenetico, con caratteri in parte autoritari, volta a decidere la forma dei corpi e lo spirito dei cittadini. Il fatto che non avesse le conoscenze necessarie è secondario. Bisogna pensare a quello che farebbe oggi, sulla base della propria filosofia, se avesse a disposizione le moderne biotecnologie.

Ma andiamo per ordine. Quello che dice l'autore in apertura del capitolo XVI, può apparire ancora oggi ragionevole a molti. Per la stabilità e la buona riuscita dell'unione familiare è consigliabile che non ci sia troppa differenza d'età tra genitori e figli, né troppo poca. Nel primo caso i genitori potrebbero venire a mancare quando l'educazione e il sostegno ai figli è ancora necessario, mentre nel secondo caso potrebbe venire a deficere la dovuta riverenza, al punto che i figli potrebbero trattare i genitori come amici piuttosto che come educatori. Allo stesso tempo, è necessario che entrambi gli sposi siano in età fertile, affinché lo scopo di avere prole possa essere raggiunto. Secondo Aristotele, un intervento del legislatore è necessario affinché questi minimi requisiti siano rispettati.

Più in dettaglio, il filosofo propone di alzare a diciotto anni l'età in cui le donne possono contrarre matrimonio. Evidentemente, era diffuso l'uso di sposarsi prima, intorno ai quindici anni. Ancora oggi, in molte legislazioni del mondo contemporaneo i cittadini troppo giovani – specialmente se non ancora in età riproduttiva – non possono unirsi in matrimonio. Tuttavia, egli non pone il problema in termini genericamente “moralì”, riferendosi per esempio all'imaturità degli sposi e dunque alla loro incapacità di decidere per il proprio bene, ma in termini “eugenetici”. Che una

¹³¹ Ivi: cap. XVI.

quindicenne si sposi e procrei non è opportuno innanzitutto per la prole, perché nascerebbe “imperfetta”, e – di conseguenza – per la *polis* che non avrebbe i cittadini di cui necessita.

«La combinazione dei giovani non è buona per la procreazione dei figliuoli, imperocché in tutti gli animali i fatti prodotti da’ giovani sono imperfetti, e sono piuttosto femmine e di statura piccoli. Onde è di necessità che questo medesimo avvenga ancora negli uomini. Siamo di ciò indizio, che in tutti quei luoghi dove si costumano farsi li matrimonî infra i giovanetti, quivi per lo più nascono, parti invalidi, e di bassa statura. Ancora in tai parti le giovani vi durano più fatica, e più sovente vi periscono»¹³².

Dunque, c’è il pericolo che le giovinette gravide possano perire in occasione del parto, ma anche la convinzione che i figli delle giovinette siano per lo più mal riusciti, ovvero femmine (che i Greci vedevano come maschi “incompleti”) o invalidi. Sebbene la teoria “scientifica” risulti poco plausibile, resta l’idea etico-politica della preferibilità di ottenere figli – e dunque cittadini – sani, ben riusciti, perfetti.

D’altra parte – aggiunge Aristotele – non bisogna nemmeno attendere troppo perché «il termino della generazione finisca negli uomini per lo più in settanta anni (e questo è l’ultimo) e nelle donne in cinquanta», e perché anche generando a tarda età i corpi dei figli non sarebbero ideali. Dunque, l’autore conclude che «sta bene, che le giovani si congiunghino in diciotto anni, e li maschi in trentasette o in circa. Chè in tale modo tal congiunzione verrà fatta in sulla gagliardia della età, e verranno ancora a finire le forze del generare opportunamente»¹³³.

Lo Stagirita cerca di stabilire anche il periodo migliore per l’accoppiamento, tenendo presente i venti che tirano e le temperature, ma, cosa ben più interessante, sostiene che i genitori devono seguire i consigli dei medici per ottenere la sanità dei corpi dei figli¹³⁴. Di nuovo, la questione del periodo dell’accoppiamento pare oggi poco plausibile scientificamente, ma è un fatto che, allora come oggi, ai medici viene riconosciuto

¹³² Ivi.

¹³³ Ivi.

¹³⁴ Ivi: «E detto adunche siasi quando si debbe fare la congiunzione dei matrimonî. Quanto ai tempi dell’anno debbe ciò essere fatto nel verno, come usano di fare molti, e bene debbono ancora osservare i genitori le cose avvertite dai medici e dai naturali; perché li medici dicono a bastanza i tempi atti alla sanità dei corpi, e li naturali in quanto ai venti, lodano più li tramontani, che li mezzigiorni».

un ruolo importante nel seguire la gravidanza e il parto. Si dice spesso che oggi si nasce e si muore in ospedale, mentre *un tempo* – intendendo la società pre-industriale – si nasceva e si moriva a casa. Questo è senz'altro vero, ma qui vediamo che l'idea della gravidanza e del parto medicalmente assistiti non è sorta *ex nihilo* con l'avvento della società industriale. Questo costume ha in realtà le radici nel pensiero greco antico.

Non viene trascurato nemmeno l'esercizio fisico necessario a produrre una prole "ben riuscita". L'autore non parla qui degli esercizi che devono fare i bambini, perché questo problema lo affronta in un capitolo apposito («di quegli, che sono nati, fia me' dire dove si tratterà della istruzione dei fanciugli»), ma di quelli che devono fare i genitori. Aristotele sostiene che «l'abitudine degli atleti non è buona alla civile disposizione, né per la sanità, né per la generazione dei figliuoli, né ancora la molta osservanza, o la troppa astinenza, ma la mediocrità infra le cose conte. Chè egli è bene essere assuefatto alle fatiche, ma non già a quelle che sieno violente, né che sieno d'una sola sorte, come sono assuefatti gli atleti; ma alle fatiche da uomini liberi, e in queste simili si debbono fare esercitare sì le femmine come i maschi»¹³⁵.

Dunque, ginnastica obbligatoria per entrambi i genitori, ma generalizzata e leggera. Il legislatore ordina inoltre alle donne gravide di non fare vita troppo agiata e di non nutrirsi con cibi troppo delicati.

Interessante poi la questione legata all'interruzione di gravidanza, all'eutanasia dei figli "difettosi" e al controllo demografico. Sappiamo che oggi i cattolici sono contrari su tutta la linea a queste pratiche. E sappiamo anche che le legislazioni di molti paesi del mondo ammettono invece l'aborto o la soppressione di un feto in caso di gravi patologie della madre o del nascituro e incoraggiano politiche di controllo delle nascite attraverso strumenti contraccettivi. Sebbene certe pratiche, come l'esposizione, non siano più ritenute moralmente accettabili, deve qui riconoscersi che le legislazioni dei paesi laici si avvicinano nello spirito (i fini), se non nella lettera (i mezzi), alla filosofia pagana.

Scrive Aristotele: «Quanto alla esposizione, e allo allevamento dei figliuoli, facciasi una legge, che e' non si possa allevare nessun parto che

¹³⁵ Ivi.

manchi dei membri suoi; e per riparare al troppo numero d'essi, se l'ordine della città proibisse, cioè che e' non si potessero esporre, e' bisogna in qualche modo determinare questo numero. E se fuori di tale determinazione alcuni pure avessino più moltiplicato in figliuoli, debbesi fare sconciare le donne innanzi che li feti abbino senso, o vita; imperocchè, il pio e il perfetto è quando il feto ha senso, e vita»¹³⁶.

Ecco allora che si chiede alla legge di vietare l'allevamento (un termine zoologico utilizzato anche da Nietzsche, forse proprio sulla scorta delle letture classiche) di bambini pesantemente menomati. Il mezzo è brutale, ma, come accennato in precedenza, non dobbiamo scordare che le nostre società – grazie alla rivoluzione industriale – hanno un surplus di beni e cittadini (dunque lavoratori e soldati) che le società antiche non avevano. Quelle società non potevano permettersi di avere troppe bocche da sfamare e soprattutto cittadini improduttivi e inadatti al combattimento. Inoltre, lo stesso Aristotele ci informa che già allora c'erano città che non ammettevano la pratica dell'esposizione. Dunque, per incontrare una certa sensibilità "umanitaria", non dobbiamo attendere la carità cristiana. Il mondo pagano non è un monolite, come testimonia la diversità di costumi e leggi di Sparta e Atene. Del resto, anche nel mondo cristiano troviamo tanto i San Francesco d'Assisi, quanto i San Roberto Bellarmino.

Dunque lo Stagirita stabilisce che, nel caso non sia possibile procedere con l'esposizione, si debba effettuare il controllo delle nascite con l'interruzione di gravidanza; e che (allora come oggi) l'aborto deve avvenire nei primi mesi di gravidanza, quando il feto non ha ancora acquisito «senso, o vita». Insomma, le odierne leggi sono più in sintonia con il pensiero del pagano Aristotele che con quelle della Chiesa cattolica.

Nel capitolo successivo, il filosofo si occupa ancora delle anime e dei corpi dei fanciulli e del modo di plasmarli per farne cittadini modello, ma entrare nei dettagli ci porterebbe troppo lontano. Passiamo piuttosto ad alcune considerazioni. Risibile è a nostro avviso qualsiasi critica all'idea di "progettare" e "creare" i cittadini, in nome di una presunta libertà metafisica dell'essere umano, dal momento che, da che mondo è mondo, tutti noi siamo stati puntualmente socializzati (plagiati?) dalle strutture sociali

¹³⁶ Ivi.

– famiglia, scuola, legge, chiesa, ecc. – che abbiamo trovato ad attenderci. Soprattutto le religioni organizzate sono le ultime che possono avanzare una critica di questo genere, considerando che instillano le loro dottrine in bambini in tenera età, con la complicità dei genitori, senza lasciare nessuna possibilità di scelta o quasi all’essere umano. Altrimenti non si spiegherebbe il fatto che la maggioranza degli italiani, dei polacchi e dei filippini è cattolica, che la maggioranza dei sauditi, dei siriani e degli iraniani è musulmana, che la maggioranza degli indiani e induista, e via dicendo. Il plagio religioso è profondo e implacabile.

La specificità della politica aristotelica non è quindi nell’idea di plasmare il carattere del cittadino, perché questo aspetto accomuna tutte le società. È indubitabile che alcune società siano più liberali di altre, ma non esiste società che non imponga valori e comportamenti ai propri componenti. Piuttosto, la peculiarità della dottrina aristotelica è proprio nella sua dimensione *biopolitica*, ossia nella volontà di creare il cittadino, nella sua costituzione fisica oltre che spirituale, *secondo un progetto scientifico*. È dunque al tipo umano che Aristotele vuole “creare” che dobbiamo prestare attenzione. Non sorprendentemente, scopriamo che la biopolitica aristotelica è tesa alla creazione di uomini sani, forti, coraggiosi, intelligenti, longevi, saggi. È la lista delle *virtù pagane*.

Si dirà che quelle di Aristotele sono solo opinioni personali. Questo è vero, ma sono opinioni che hanno un peso storico notevole, se solo si considera che fu precettore di Alessandro il Macedone, il fondatore dell’impero ellenistico.

::: 5. L’ordine tecnico-scientifico: la rivoluzione ellenistica

Ci sono leggende che sono dure a morire. Sopravvivono anche di fronte a una massa di imponente scoperte storiche e archeologiche che le confutano. Sopravvivono per pigrizia intellettuale o per interesse ideologico. Una di queste leggende è *il paradigma della crescita lineare della tecnica* – ovvero, l’idea che si passi gradualmente e inesorabilmente da uno stato meno avanzato tecnicamente ad uno più avanzato, quasi che la tecnica non fosse anche una questione politica e culturale, quasi che non rimandasse ad una *volontà*, ma semplicemente a un istinto pari in tutti gli uomini. È

una leggenda che crolla di fronte alle prime obiezioni. Considerando che proveniamo tutti dallo stesso ceppo africano, perché nel XXI secolo troviamo civiltà tecnologicamente avanzate e altre ancora ferme al neolitico? Perché all'interno delle società tecnologicamente avanzate ci sono masse di tecnofobi? Perché certe aree si deindustrializzano? Sono fatti macroscopici. Eppure, queste anomalie non sono viste da chi accetta il paradigma della crescita lineare e inesorabile della tecnica. È un ulteriore caso che conferma l'intuizione di Thomas Kuhn, per cui riusciamo a vedere certi "fatti" solo ponendoci fuori dal paradigma dominante in cui siamo stati socializzati.

Corollario di questo paradigma è che nell'età classica (pagana) c'era un po' più tecnologia rispetto all'età preistorica, ma certamente meno rispetto all'età medioevale (cristiana). Mentre, nell'età moderna la tecnologia avrebbe fatto un ulteriore passo avanti rispetto al medioevo.

Donde nasce questa visione lineare del progresso? Il concetto di progresso viene formulato da Condorcet¹³⁷ e da altri illuministi, ma la vena polemica che li oppone al cristianesimo permette ad essi di evitare una visione del tutto lineare dello stesso. Il Medioevo viene infatti rappresentato come l'Età Oscura della ragione e dell'umanità. La pregiudiziale nei confronti del Medioevo cristiano cade con il positivismo, dato che Auguste Comte mostra una certa ammirazione per l'ordine medioevale – pur considerandolo definitivamente superato. Col positivismo si consolida l'idea dello sviluppo lineare e unidirezionale¹³⁸ dell'umanità. Questa visione risulta comoda a molte ideologie. Fa comodo ai cristiani che si rifiutano di vedere la propria egemonia culturale come la causa prima o concomitante del regresso civile che ha investito il mondo occidentale, con la fine del paganesimo. Fa comodo anche ai comunisti, perché nella filosofia della storia marxiana non assistiamo semplicemente ad una successione di ere egualmente buone o cattive, ma ad una legge storica che conduce l'umanità a liberarsi progressivamente delle proprie catene. Se si accetta

¹³⁷ Condorcet, *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Rizzoli, Milano 1989.

¹³⁸ Fa eccezione Carlo Cattaneo che – seppur spesso catalogato tra i positivisti – non considera affatto il progresso una legge storica e mette spesso in luce le fasi di regresso di certe civiltà. Cfr. *Psicologia delle menti associate*, Editori Riuniti, Roma 2000.

l'idea che ci sono alti e bassi nella storia che cosa garantisce che il socialismo a venire sarà migliore del capitalismo?

Oltre a questi aspetti ideologici entrano in gioco altri fattori, come la specializzazione esasperata del mondo accademico, a partire dal XIX secolo. Avendo separato gli studi classici dagli altri settori disciplinari ed avendoli affidati a letterati e umanisti, diventava inevitabile la scomparsa della scienza greca. Non poteva essere vista da studiosi che non erano interessati a vederla o non potevano capirla. Il giudizio lapidario dell'ellenismo come periodo di decadenza culturale non poteva essere cucito addosso a questa era che da filologi enormemente interessati al teatro, alla letteratura, alla poesia, all'arte e alla filosofia, ma incapaci di vedere la bellezza e l'importanza della matematica, della fisica, dell'astronomia, della medicina e della meccanica. Questa per loro non era *cultura*.

Eppure lo studio dei miti, della religione e della filosofia greca avrebbe dovuto accendere una spia. Possibile che una civiltà che riconosce un ruolo importante alla tecnica nell'ambito di queste espressioni culturali – in misura non paragonabile alla cultura giudeo-cristiana – non abbia anche prodotto un rilevante corrispettivo reale, concreto, materiale della tecnica?

Una serie di scoperte archeologiche e di studi storici, tra i quali spiccano i contributi di Lucio Russo¹³⁹, mostrano inequivocabilmente che il mondo pagano ellenistico aveva raggiunto un livello scientifico e tecnologico superiore non solo al Medioevo, ma anche al Rinascimento e agli esordi dell'Età Moderna. Certi oggetti che abbiamo rivisto solo in età contemporanea erano già esistenti nel IV secolo a.C., ad Alessandria d'Egitto e in altre città dei regni ellenistici. Poteva infatti capitare anche allora, entrando in un edificio, di essere accolti da porte che si aprivano da sole, oppure di dissetarsi infilando cinque dracme in un distributore automatico di bibite, o di assistere ai movimenti di automi umanoidi, o a possenti gru che sollevano materiali imponenti, a fari marittimi colossali visibili a decine di chilometri di distanza, a macchine da guerra ingegnose e devastanti, a navi colossali capaci di effettuare traversate oceaniche, e ad ogni sorta di macchine mosse da energia idraulica o dal vapore, da sofisticati ingranaggi e leve.

¹³⁹ Cfr. L. Russo, *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Feltrinelli, Milano 2006 (1996).

L'idea dello sviluppo lineare della tecnica sopravvive anche perché è stata fatta propria da grandi nomi della cultura, quando ancora non erano disponibili tutte le fonti storiche e archeologiche di cui oggi disponiamo. Nella *Sociologia del sapere*, Max Scheler ricondusse l'origine della disanimazione e razionalizzazione della Natura al monoteismo creazionistico giudaico-cristiano, che «nessun greco e nessun romano, nessun Platone e nessun Aristotele conobbero»¹⁴⁰. In un altro classico della letteratura sociologica, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Max Weber indicò il profetismo ebraico come sorgente del “disincanto del mondo”. Trattandosi di fonti autorevoli, non stupisce il successivo consolidarsi di questo luogo comune. Anche Aldo Schiavone, in *Storia e destino* – un libro di cui peraltro condivido quasi ogni parola, cosa che raramente accade – sembra restare nel solco di questa prospettiva. Afferma infatti che «sarebbe una ricerca bellissima raccontare come il pensiero della Chiesa abbia partecipato per un verso a quella rimaterializzazione della natura che, dopo la fine del mondo antico, avrebbe portato alla nascita della scienza moderna e del suo nuovo rapporto con la tecnica»¹⁴¹.

Peccato che la rivoluzione scientifica sia avvenuta almeno tre secoli prima di Cristo – e dunque sei o sette secoli prima che la Chiesa cattolica avesse un qualsiasi ruolo politico e culturale. E che già allora fosse stato perfettamente compreso il rapporto tra scienza e tecnica¹⁴². Ci vorrà tempo perché questa nozione diventi patrimonio comune, considerando che si fonda su studi storici e archeologici piuttosto recenti, fioriti soprattutto

¹⁴⁰ M. Scheler, *Sociologia del sapere*, Abete, Roma 1966: p. 79.

¹⁴¹ A. Schiavone, *Storia e destino*, Einaudi, Torino 2007: p. 63.

¹⁴² Si parla spesso di “fallimento tecnologico dell'antichità”, sulla scorta degli studi di E.J. Dijksterhuis (Cfr. *Il meccanicismo e l'immagine del mondo: dai presocratici a Newton*, Feltrinelli, Milano 1980). Ubaldo Nicola lo riassume così: «Gli antichi possedevano a livello teorico una quantità di conoscenze non molto inferiore quella che nel Seicento sarà poi alla base della cosiddetta “rivoluzione scientifica”. Lo dimostrerebbe una delle macchine meravigliose di Erone, la eolopila, che presuppone la conoscenza del principio del vapore. Da queste conoscenze tuttavia i Greci non avrebbero però saputo trarre alcun profitto sul piano pratico» (*Atlante illustrato di filosofia*, op. cit.: p. 158). Lucio Russo contesta questa tesi e mostra che il rapporto tra scienza e tecnologia era stato ben compreso dai Greci e che numerosissime furono le applicazioni pratiche. In *Etica della scienza pura* (Sestante, Bergamo 2007), ho ripreso anch'io la tesi del “fallimento tecnologico”, cercando di mediare tra le due posizioni. È indubitabile quanto afferma Russo – e lo vedremo nel prosieguo di questo saggio – tuttavia è anche vero che non vi fu nell'Antichità alcuna rivoluzione industriale. Lo schiavismo resta dunque la chiave per comprendere il relativamente basso livello di diffusione delle sofisticate tecnologie disponibili. Le applicazioni erano limitate ai settori in cui la manodopera a basso costo offerta dal sistema schiavistico non era decisiva: tecnologie militari, grandi opere pubbliche, spettacoli, ecc.

negli ultimi quindici anni. Ma, proprio per questa ragione, sentiamo il dovere di dare il nostro contributo a ristabilire la verità storica.

5.1. *Il metodo scientifico e le “matematiche”*

C'è un libro che abbiamo letto tutti. Lo ha scritto un grande scienziato alessandrino: Euclide. I suoi *Elementi di geometria* hanno avuto più edizioni della stessa Bibbia. Mentre la Bibbia è patrimonio culturale della cristianità (un miliardo circa di persone), gli *Elementi* sono patrimonio dell'umanità (sei miliardi di persone). Mentre la Bibbia viene letta poco dagli stessi cristiani – scherzosamente, si dice che la conoscono meglio gli atei – gli *Elementi* sono letti anche in Cina e in India. Gli *Elementi* sono obbligatori; li studiamo alla scuola dell'obbligo. La Bibbia è facoltativa. Gli *Elementi* vengono letti sempre più, con la crescita della scolarizzazione in Africa, Asia e America Latina. La Bibbia viene letta sempre meno.

Sappiamo benissimo che il mondo pagano ha espresso grandi menti filosofiche e scientifiche nel periodo classico (Pitagora, Talete, Anassimandro, Anassimene, Anassagora, Democrito, Epicuro, Ippocrate, Socrate, Platone, Aristotele, ecc.), nel periodo ellenistico (Euclide, Archimede, E-rofilo, Ipparco, Eratostene, Aristarco di Samo, Apollonio di Perga, ecc.), e nel periodo imperiale (Vitruvio, Erone, Galeno, Tolomeo, Ipazia, ecc.). Questi intellettuali hanno scoperto o formulato idee, concetti, teorie, teoremi, osservazioni, e leggi scientifiche che ancora oggi sono considerate valide e si studiano a tutti i livelli di istruzione. Ci limitiamo a qualche esempio: l'aritmetica a base decimale di Pitagora e il teorema eponimo; l'ipotesi atomistica di Democrito; l'idea della sfericità della terra e i principi di logica di Aristotele; la curva di quart'ordine intersezione di un cilindro e di un cono quadrici, la duplicazione del cubo, la meccanica razionale, gli studi della vite e della carrucola di Archita; la patologia di Ippocrate; l'idrostatica, i principi di meccanica, le regole per il calcolo di superfici e volumi nelle figure solide, nonché i metodi per risolvere le equazioni cubiche di Archimede; lo studio delle coniche di Apollonio; l'oftalmologia di Erofilo; la geometria assiomatica e l'ottica di Euclide; la trigonometria e il sistema eliocentrico di Aristarco di Samo; la trigonometria ed il calcolo corretto della circonferenza della terra di Eratostene; la

precessione degli equinozi, la trigonometria ed il calcolo della distanza terra-luna di Ipparco; la catottrica, i principi di meccanica e di idraulica di Erone.

Ma c'è molto di più. La Biblioteca di Alessandria d'Egitto conteneva più di mezzo milione di libri di medicina, fisica, astronomia, chimica, meccanica, filosofia, astronomia, logica, matematica, arte, letteratura¹⁴³. Eppure, si sente ancora ripetere la favola che il mondo civile, scientifico, tecnico, industriale è un derivato del cristianesimo¹⁴⁴. Imre Lakatos sfidava i cattolici a trovare almeno due nomi tra gli “uomini di scienza” del medioevo che potessero essere messi al pari dei grandi scienziati dell'antichità pagana e dell'età moderna¹⁴⁵.

Ma se il fenomeno è di queste dimensioni, come può passare inosservato? Tutti abbiamo letto Euclide. Ma ci siamo mai chiesti chi fosse costui? In che ambiente culturale viveva? Ce lo hanno mai raccontato a scuola, piuttosto che metterci davanti agli occhi i cinque postulati come se fossero piovuti dal cielo? Euclide era uno scienziato molto rispettato nella sua epoca, tanto che persino il re Tolomeo I si era rivolto a lui per apprendere la geometria. Inoltre, non limitava i suoi studi alle scienze analitiche. «Una delle prime teorie scientifiche ellenistiche fu l'“ottica” (...), cioè la “scienza della visione”. Il primo trattato noto sull'argomento è l'*Ottica* di Euclide. (...) La nascita dell'ottica illustra bene in cosa consista la novità del metodo scientifico. Il termine “raggio visuale” era di uso molto antico e la legge della propagazione rettilinea dei raggi visuali era ben nota. Platone, ricordando che la grandezza con cui gli oggetti appaiono dipende dalla distanza, afferma che a tali apparenze non spetta alcun valore di verità; si tratta di inganni, mentre le grandezze “vere” sono quelle che, in

¹⁴³ Ivi: pp. 66-77.

¹⁴⁴ Il più attivo nella produzione di tesi storiografiche assolutamente implausibili è Rodney Stark, che è riuscito a fare derivare dal monoteismo giudeo-cristiano, oltre alla scienza, anche la fine della schiavitù e l'economia di mercato. Si può riuscire nell'operazione solo glissando su fatti macroscopici come le giustificazioni dello schiavismo prodotte da San Paolo, i mille anni di povertà e servitù della gleba nell'Europa cristiana medioevale, e *dulcis in fundo* la riduzione in schiavitù di africani e nativi americani da parte dei cristianissimi colonizzatori europei nell'età moderna. Cfr. R. Stark, *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery*, 2003; e *La Vittoria della ragione. Come il cristianesimo ha prodotto libertà, progresso e ricchezza*, Lindau, Torino 2006.

¹⁴⁵ I. Lakatos e P. Feyerabend, *Sull'orlo della scienza. Pro e contro il metodo*, Cortina, Milano 1995: p. 46.

quanto misurabili, possono essere oggetto di scienza. Nell'*Ottica* di Euclide, fondando su poche assunzioni una catena di teoremi, si mostra invece come anche le percezioni visive possano essere analizzate con il metodo scientifico»¹⁴⁶.

Molti storici di formazione umanistica sono stati ingannati dal fatto che per millenni sono state chiamate “matematiche” non solo le scienze analitiche, ma anche tutte le scienze empiriche che fanno uso di numeri e formule. In questa categoria cadevano dunque non solo l’aritmetica e la geometria, ma anche la fisica e l’astronomia. Perciò era possibile riconoscere ai Greci l’eccellenza nelle matematiche, senza comprendere che quelli che parevano “esercizi” erano in realtà leggi fisiche e calcoli astronomici. Nel contempo, includendo nella fisica solo ciò che era così denominato, la si riduceva agli studi qualitativi di Aristotele e poco altro¹⁴⁷.

Alcuni studi di Archimede nel campo di quella che oggi chiamiamo “fisica” erano ineccepibili sul piano del metodo scientifico e le leggi scoperte sono ancora oggi ritenute valide. Quel metodo scientifico la cui elaborazione si vuole attribuire a Galileo era in realtà ben conosciuto da Euclide e Archimede. Così come erano noti a Galileo alcuni trattati degli scienziati ellenistici, perduti e ritrovati a più riprese. Russo ci ricorda che «il fondamentale lavoro di Archimede *Sul metodo* fu fortunatamente scoperto nel 1906 da Heiberg (nel famoso palinsesto successivamente perduto e ritrovato nel 1998)»¹⁴⁸.

Russo mette anche a confronto l’approccio al problema del moto di Aristotele e quello di Archimede. Lo Stagirita scrive: «Se, poi, [la forza] A muoverà B nel tempo T secondo la lunghezza L, la metà di A, cioè E, non muoverà B nel tempo T né in una parte del tempo T secondo una parte della lunghezza L che sia rispetto all’intero L nella stessa proporzione in cui è la forza A rispetto alla forza E. [...] se fosse altrimenti, un uomo solo muoverebbe una nave, qualora venissero numericamente divise la forza di quelli che la tirano a secco e la lunghezza secondo cui tutti la muovono»¹⁴⁹.

¹⁴⁶ L. Russo, *La rivoluzione dimenticata*, op. cit.: pp. 82-83.

¹⁴⁷ Ivi: p. 239.

¹⁴⁸ Ivi: p. 24.

¹⁴⁹ Aristotele, *Physica*, VII, 5, 250a.

Archimede si pone verso il problema con un metodo diverso, dimostrativo e sperimentale (o progettuale), che gli consente di confutare questa conclusione di Aristotele. «La confutazione dell'argomentazione aristotelica da parte di Archimede, secondo una tradizione riferita da Plutarco e da Proclo, fu molto persuasiva. Archimede avrebbe progettato, all'interno della sua teoria della meccanica, un congegno con il quale un uomo solo (se stesso o, secondo altre fonti, il sovrano Gerone II) sarebbe riuscito a spingere in acqua una nave tirata in secco nel porto di Siracusa (secondo Proclo si sarebbe trattato addirittura di un trealberi a pieno carico). La macchina effettuava proprio quella divisione della forza che Aristotele aveva giudicato impossibile e che, in effetti, nel caso particolare della nave probabilmente non aveva precedenti. Era un modo chiarissimo di dimostrare la superiorità del metodo "scientifico"»¹⁵⁰.

Quello che noi vogliamo però sottolineare, con questo esempio, va oltre le intenzioni di Russo (che è soprattutto impegnato a dimostrare la superiorità della scienza ellenistica rispetto alla filosofia ellenica). Noi stiamo mettendo a confronto la visione del mondo greco-romana o pagana con quella giudeo-cristiana o monoteista. È senz'altro vero che Archimede va oltre Aristotele, nella soluzione del problema fisico delle forze e dei moti, ma entrambi parlano lo stesso linguaggio, si muovono nello stesso orizzonte di pensiero razionale, empirico, quantitativo, volto alla spiegazione e alla previsione di fenomeni naturali.

Si devono piuttosto mettere a confronto i ragionamenti di Aristotele e Archimede con certe affermazioni che si trovano nell'*Antico Testamento* o nei Vangeli. Laddove nelle punte più alte della cultura giudaica operano la fede, il miracolo e la benevolenza divina, nelle punte più alte della cultura pagana operano la ragione, la scienza e la tecnica. Le teorie di Aristotele e Archimede, pur essendo diverse, sono commensurabili. E sono commensurabili perché attribuiscono lo stesso altissimo valore alla sapienza, alla conoscenza empirica, all'argomentazione razionale o dimostrativa, al calcolo. Non così si può dire dei profeti biblici o dello stesso Gesù, che pretendono di essere creduti aldilà di qualsiasi prova empirica o razionale. Gli esempi si sprecano. La pretesa di "un segno" viene da Gesù definita

¹⁵⁰ L. Russo, *La rivoluzione dimenticata*, op. cit.: pp. 43-44.

una perversione dei tempi¹⁵¹ (e siamo tre secoli dopo la rivoluzione scientifica ellenistica e sei secoli dopo Pitagora!). In modo simile è percepito il dubbio di San Tommaso riguardo alla resurrezione¹⁵². In entrambi i casi i segni vengono poi offerti, ma stigmatizzando la stessa richiesta come perversa. “Beato chi crede senza prova” è la pura e semplice negazione della mentalità scientifica pagana. Non a caso, nel Cristianesimo delle origini, la salvezza viene negata ai sapienti e concessa invece ai poveri di spirito, ai semplici, agli ignoranti¹⁵³.

5.1. La medicina dei greci e i miracoli dei cristiani

Il caso della medicina è ancora più pregnante, perché anche nei Vangeli si parla spesso di malattie, salute, e guarigioni. Dunque, procedendo alla comparazione delle culture, non siamo semplicemente di fronte a due interessi divergenti e incommensurabili, ma a due approcci diversi allo stesso problema. Nell’economia del nostro discorso, la questione della salute è significativa a maggior ragione, dato che ci occupiamo di biopolitica.

L’approccio giudeo-cristiano al problema della salute è tutto interno a una prospettiva magico-religiosa. Da un lato la malattia è vista come flagello di Dio. Nei *Salmi* (106: 29) si legge per esempio: «Irritarono Dio con le loro azioni, e una pestilenza scoppiò tra loro». D’altro canto, viene offerta una consolazione ai sofferenti, con la promessa del regno dei Cieli: «Beati gli afflitti, perché saranno consolati» (Matteo, 5: 4). Ma oltre alla ricompensa ultraterrena, si offre anche una speranza di guarigione terrena, affidata ai miracoli di Gesù e dei suoi apostoli. Nel passo dei Vangeli che

¹⁵¹ «Allora alcuni scribi e farisei lo interrogarono: “Maestro, vorremmo che tu ci facessi vedere un segno». Ed egli rispose: «Una generazione perversa e adultera pretende un segno! Ma nessun segno le sarà dato, se non il segno di Giona profeta”»: Matteo 12: 38-39.

¹⁵² Il passo del Vangelo di Giovanni (20: 24-28) è piuttosto noto: «Tommaso, uno dei Dodici, chiamato Didimo, non era con loro quando venne Gesù. Gli dissero allora gli altri discepoli: “Abbiamo visto il Signore!”. Ma egli disse loro: “Se non vedo nelle sue mani il segno dei chiodi e non metto il dito nel posto dei chiodi e non metto la mia mano nel suo costato, non crederò”. Otto giorni dopo i discepoli erano di nuovo in casa e c’era con loro anche Tommaso. Venne Gesù, a porte chiuse, si fermò in mezzo a loro e disse: “Pace a voi!”. Poi disse a Tommaso: “Metti qua il tuo dito e guarda le mie mani; stendi la tua mano, e mettila nel mio costato; e non essere più incredulo ma credente!”. Rispose Tommaso: “Mio Signore e mio Dio!”. Gesù gli disse: “Perché mi hai veduto, hai creduto: beati quelli che pur non avendo visto crederanno!”».

¹⁵³ Cfr. R. Campa, *Etica della scienza pura*, op. cit.: 83-106.

sembra indicare più di ogni altro la missione della comunità cristiana o della Chiesa, le guarigioni e gli esorcismi occupano un ruolo centrale.

¹Chiamati a sé i dodici discepoli, diede loro il potere di scacciare gli spiriti immondi e di guarire ogni sorta di malattie e d'infermità.

²I nomi dei dodici apostoli sono: primo, Simone, chiamato Pietro, e Andrea, suo fratello; Giacomo di Zebedèo e Giovanni suo fratello, ³Filippo e Bartolomeo, Tommaso e Matteo il pubblicano, Giacomo di Alfeo e Taddeo, ⁴Simone il Cananeo e Giuda l'Iscriota, che poi lo tradì.

⁵Questi dodici Gesù li inviò dopo averli così istruiti:

“Non andate fra i pagani e non entrate nelle città dei Samaritani; ⁶rivolgetevi piuttosto alle pecore perdute della casa d'Israele. ⁷E strada facendo, predicate che il regno dei cieli è vicino. ⁸Guarite gli infermi, risuscitate i morti, sanate i lebbrosi, cacciate i demòni” (Matteo, 10: 1-8).

Si può notare che Gesù trasmette ai suoi seguaci un “potere magico”, non conoscenze scientifiche. Ancora oggi, la santità viene attribuita in base a guarigioni miracolose compiute dal candidato santo. Si sta per esempio discutendo, in questi giorni, la fondatezza di varie guarigioni miracolose attribuite a Giovanni Paolo II, al fine di avviare il processo di beatificazione. Dunque, non si può invocare un'interpretazione simbolica dei miracoli. I cattolici ci credono veramente. Lourdes ne è un esempio lampante. Essi distinguono concettualmente i miracoli dalla magia e della superstizione, perché ritengono reali le potenze soprannaturali (Dio, angeli, santi) che invocano, ma agli occhi di chi accetta una concezione scientifica del mondo non c'è differenza alcuna.

Ancora più interessante il fatto che Gesù non promuove un approccio universalista o cosmopolita, ma piuttosto etno-identitario. Solo gli Israeliti devono essere aiutati, non i Pagani o i Samaritani. Una conferma si trova nel prosieguo del *Vangelo di Matteo*, quando Gesù si rifiuta di aiutare una donna cananea (dunque non semita, ma camita, “africana”) e arriva a paragonare gli Ebrei ai “figli” e i Cananei ai “cani”. Non si toglie il pane ai figli per darlo ai cani. Solo quando la donna accetta il paragone al cane, chiedendo solo le briciole, Gesù esaudisce la sua richiesta. Si potrebbe interpretare il passo nel senso che Gesù sta insegnando agli apostoli a moderare il razzismo, a non essere intransigenti, ad aiutare anche le “razze inferiori”, specialmente quando si umiliano accettando la propria inferiori-

tà. L'interpretazione è però zoppicante, perché sono proprio i discepoli a implorare Gesù, affinché aiuti la donna. Dunque, semmai il contrario¹⁵⁴.

Veniamo ora ai pagani. Certamente, anche nell'Antica Grecia era diffuso il razzismo. Per esempio, Aristotele sostiene la tesi che si nasce schiavi o padroni, per natura, e che i Greci nascono padroni. Tuttavia, le cure non vengono negate per principio agli schiavi. Ippocrate lo mette nero su bianco nel suo *Giuramento*, quando scrive: «In qualsiasi casa andrò, io vi entrerò per il sollievo dei malati, e mi asterrò da ogni offesa e danno volontario, e fra l'altro da ogni azione corruttrice sul corpo delle donne e degli uomini, liberi e schiavi».

Ippocrate di Cos è una figura centrale nella storia della medicina, al punto che è da molti considerato il “padre” di questa disciplina. Questo accade perché Ippocrate, a differenza dei predecessori, in un libro sull'epilessia (intitolato *Malattia sacra* e incluso nel *Corpus Hippocraticum*) sostiene con vigore la tesi che la malattia e la salute di una persona dipendono da specifiche circostanze ambientali e fisiologiche e non da superiori interventi divini, per cui vano è ricorrere a spiegazioni superstiziose o a rimedi magici. Oltre a prestare grande attenzione al clima, alle condizioni di vita, all'alimentazione, il medico di Cos si dedica anche allo studio dell'anatomia e della patologia. Attraverso la dissezione dei cadaveri perviene alla sua nota teoria degli umori (sangue, bile gialla, bile nera, flegma), che in un corpo sano sono supposti essere in equilibrio. Introduce inoltre tutta una serie di concetti e strumenti che ancora oggi fanno parte del bagaglio professionale del medico (cartella clinica, sintomatologia, diagnosi, prognosi, ecc.). Non ci dilunghiamo sull'argomento, dato che queste informazioni sono facilmente reperibili in qualsiasi enciclopedia. Ci limitiamo a sottolineare il contrasto tra l'approccio evangelico e quello

¹⁵⁴ Cfr. Matteo 15: 21-28: «Partito di là, Gesù si diresse verso le parti di Tiro e Sidone. Ed ecco una donna Cananèa, che veniva da quelle regioni, si mise a gridare: “Pietà di me, Signore, figlio di Davide. Mia figlia è crudelmente tormentata da un demonio”. Ma egli non le rivolse neppure una parola. Allora i discepoli gli si accostarono implorando: “Esaudiscila, vedi come ci grida dietro”. Ma egli rispose: “Non sono stato inviato che alle pecore perdute della casa di Israele”. Ma quella venne e si prostrò dinanzi a lui dicendo: “Signore, aiutami!”. Ed egli rispose: “Non è bene prendere il pane dei figli per gettarlo ai cagnolini?”. “È vero, Signore, disse la donna, ma anche i cagnolini si cibano delle briciole che cadono dalla tavola dei loro padroni”. Allora Gesù le replicò: “Donna, davvero grande è la tua fede! Ti sia fatto come desideri”. E da quell'istante sua figlia fu guarita.

ippocratico, ricordando che Ippocrate è vissuto quattro secoli prima di Cristo.

È interessante il fatto che, oggi, i cristiani si richiamano al codice etico di questo pagano, per negare la liceità di eutanasia e aborto, piuttosto che agli insegnamenti di San Tommaso d'Aquino – che invece era aristotelicamente aperto alla possibilità di interrompere la gravidanza nei primi mesi. Nel *Giuramento* si legge infatti: «Non somministrerò ad alcuno, neppure se richiesto, un farmaco mortale, né suggerirò un tale consiglio; similmente a nessuna donna io darò un medicinale abortivo». Premesso che aborto ed eutanasia non sono elementi essenziali di una politica del miglioramento biologico (oggi ancora meno che nell'antichità, visto che si può operare direttamente sulla linea germinale dell'embrione, in fase di procreazione artificiale), va anche detto che questa affermazione di Ippocrate non si presta ad una interpretazione univoca. Bisogna infatti ricordare che, all'epoca (e per molti secoli a venire), l'aborto era praticato con interventi meccanici: pressioni sul ventre, posture innaturali, violenti esercizi fisici, operazioni chirurgiche, ecc. Ippocrate non sta dicendo che nessuno deve provocare interruzioni di gravidanza e nemmeno che lui si asterrà dal provarle. Sta dicendo solo che non le praticherà con *un medicinale abortivo*. Possiamo anche pensare che ci fossero in Grecia praticoni o ciarlatani che somministravano pozioni a fini abortivi e che egli – essendo medico scientificamente orientato – giudicava inefficaci o pericolose per la salute della donna.

Poco più avanti, nello stesso documento, egli dice infatti che non opererà «coloro che soffrono del male della pietra (calcolosi o litiasi, nda)», ma non perché fosse contrario eticamente a questi interventi chirurgici, piuttosto perché non li giudicava di competenza del medico. Infatti aggiunge: «ma mi rivolgerò a coloro che sono esperti di questa attività». Non si deve scordare che solo recentemente si è preteso che il chirurgo fosse anche medico. Fino all'età moderna, la chirurgia era praticata dai barbieri, i quali disponevano in effetti dei ferri del mestiere.

In ogni caso, anche ammesso che Ippocrate avesse un'opinione diversa dai filosofi e dai politici del suo tempo, a riguardo dell'aborto e all'eutanasia, resta il fatto che era sufficientemente libertario per limitarsi

a dire «io mi asterrò», piuttosto che pretendere un divieto di legge imposto a tutti. Anche questo ci dice qualcosa di significativo sul mondo pagano.

Un altro illustre medico dell'antichità è Erofilo di Calcedonia, fondatore della scuola medica di Alessandria d'Egitto. È molto più avanti dello stesso Ippocrate nella fondazione di una "medicina scientifica", per quattro ragioni fondamentali: a) mostra una consapevolezza epistemologica e metodologica notevole, concependo le teorie come costrutti teorici ed evitando quindi la trappola del realismo ingenuo; b) procede a studi empirici sistematici, effettuando dissezioni di cadaveri ed esperimenti sugli animali; c) fonda sottodiscipline della medicina come l'anatomia, la fisiologia, l'oftalmica, ecc.; d) arricchisce il linguaggio tecnico della medicina con l'introduzione di numerosi neologismi ancora oggi in uso (duodeno, digiuno, ecc.).

Russo sottolinea soprattutto l'importanza del quarto elemento, ricordando che per arrivare a concepire neologismi era necessario superare un secondo grande ostacolo epistemologico, paragonabile per effetti alla concezione superstiziosa della malattia: l'idea dei "nomi naturali delle cose". Se si è convinti, come molti popoli del passato, che ogni "cosa" abbia un proprio nome naturale, attribuito ad essa magari da entità divine, diventa difficile o impossibile vedere, capire, catalogare nuovi oggetti, fenomeni, processi. Aprendo un cadavere si vedranno solo gli organi che hanno già un nome. Ma per il progresso della medicina, come di ogni altra scienza, è fondamentale la creazione *convenzionale* di nuovi termini-concetti, i mattoni delle teorie.

È significativo anche il fatto che Erofilo si ispira, per l'elaborazione di nuovi termini e concetti, alle opere degli ingegneri meccanici, concependo dunque il corpo umano come una macchina. Si nota un interscambio di idee tra gli ingegneri impegnati nello studio della meccanica dei fluidi, dell'idraulica e della pneumatica, e i medici che studiano gli apparati circolatorio e respiratorio. Il concetto di valvola cardiaca potrebbe derivare dall'invenzione della valvola meccanica. O viceversa. La sinergia tra medicina e meccanica trova un ottimo esempio anche nella macchina fatta costruire da Andrea, medico personale di Tolomeo IV Filopatore, per ridurre le lussazioni degli arti, rimasta famosa nei secoli successivi.

Erofilo per primo studia il sistema nervoso e comprende la funzione del cervello e la differenza tra nervo sensore e nervo motore¹⁵⁵. Si tratta di una scoperta fondamentale, sulla quale si basa oggi la costruzione di arti elettromeccanici pilotati direttamente dal cervello. Erofilo aveva poi studiato l'apparato digerente, comprendendo la funzione del fegato e di vari tratti dell'intestino. Insieme ad altri grandi medici, come Erasistrato e Prassagora di Cos, aveva anche fondato l'anatomia vascolare, distinguendo la funzione di vene e arterie, e descrivendo il funzionamento del cuore. Descrive poi i sintomi di alcune malattie mentali e si occupa anche di patologia (ovvero di medicina in senso stretto). Racconta Russo che «egli introdusse, in particolare, quello che per oltre duemila anni rimase uno dei principali strumenti di diagnosi: la misura della frequenza del battito, della quale aveva notato la correlazione con la temperatura corporea e con l'età. Per misurare il battito dei suoi pazienti Erofilo si era fatto costruire, secondo quanto riferisce Marcellino, un orologio ad acqua tarabile in base all'età del malato»¹⁵⁶.

Dedica poi un intero trattato all'occhio. Lo scritto è andato perduto, ma i contenuti ci sono in parte noti grazie alle citazioni in altre opere. «Si deve a lui la prima descrizione della retina, cui diede il nome *arachnoides* ("simile a una ragnatela"), e di altre tre membrane, probabilmente da identificare con la sclera (e cornea), l'iride e la coroide»¹⁵⁷. È interessante notare che la guarigione miracolosa dei ciechi giocherà un ruolo importante, tre secoli più tardi, nei Vangeli¹⁵⁸. A che punto era la medicina sviluppata dai Greci in Egitto?

¹⁵⁵ Si sospetta che per scoprire la differenza, Erofilo abbia compiuto esperimenti *in vivo* su condannati a morte, perché recidere i nervi di un cadavere non darebbe risposte decisive. Che fosse in uso questa macabra pratica è riferito da Celso nel *De medicina*: «Allora aprivano sui tavoli dei corpi di uomini ancora vivi – erano criminali tratti di prigione per decreto del re – e, mentre questi ancora respiravano, osservavano da vicino parti che fino ad allora la natura aveva occultato... E non è nemmeno crudele come molti asseriscono che nell'esecuzione dei criminali, e solo di alcuni di loro, noi cerchiamo rimedi per guarire gli innocenti delle generazioni future» (citato da M. Guillen, *Le cinque equazioni che hanno cambiato il mondo*, Longanesi, Milano 2009: p. 104).

¹⁵⁶ L. Russo, *La rivoluzione dimenticata*, op. cit.: p. 171.

¹⁵⁷ Ivi.

¹⁵⁸ Gli esempi sono numerosi: «In quel tempo gli fu portato un indemoniato, cieco e muto, ed egli lo guarì, sicché il muto parlava e vedeva» (Matteo 12: 22); «Passando vide un uomo cieco dalla nascita e i suoi discepoli lo interrogarono: "Rabbi, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché egli nascesse cieco?". Rispose Gesù: "né lui ha peccato né i suoi genitori, ma è così perché si manifestassero in lui le opere di Dio. Dobbiamo compiere le opere di colui che mi ha mandato finché è giorno; poi viene la

La peculiarità della scienza ellenistica era la convergenza delle conoscenze e delle tecnologie: l'oftalmologia progrediva insieme all'ottica. «La stretta relazione tra ottica e oftalmologia risulta anche dalla lettura di Archimede: nel passo dell'*Arenario* in cui discute la misura della grandezza apparente del Sole Archimede misura preliminarmente il diametro della pupilla»¹⁵⁹. Inoltre, certi passi dell'*Ottica* di Euclide fanno pensare che egli fosse a conoscenza degli studi dei medici alessandrini su nervi sensoriali, sulla struttura reticolare della retina e sui fotorecettori. «Per costruire un modello matematico della visione, è allora naturale considerare un insieme discreto di “raggi visuali”»: uno per ciascun elemento strutturale attivo della retina. In questo modo si può formulare una teoria che spieghi quantitativamente il potere risolutivo dell'occhio umano»¹⁶⁰.

Ma gli scienziati alessandrini non si limitavano alla teoria. Se Aristotele, nelle *Categorie*, sostiene che sono possibili solo le trasformazioni dal possesso alla privazione, e non viceversa, perché un vedente può perdere la vista, ma un cieco non può riacquistarla, Crisippo – matematico del III secolo a.C. – lo smentisce citando l'operazione alle cataratte. Il progresso della medicina alessandrina permette persino il recupero della vista ai ciechi. Operazione che non poteva non apparire miracolosa, ai popoli privi di scienza.

Questo tipo di operazione è stata svolta per molti secoli. Per esempio, ci sono testimonianze che Demostene Filalete, della scuola di Erofilo, la eseguiva ancora nel I secolo d.C. Abbiamo inoltre prove storiche e archeologiche della diffusione della medicina greca in tutto l'Impero Romano,

notte, quando nessuno può più operare. Finché sono nel mondo, sono la luce del mondo”. Detto questo spuntò per terra, fece del fango con la saliva, spalmò il fango sugli occhi del cieco e gli disse: “Va’ a lavarti nella piscina di Siloe (che significa Inviato)”. Quegli andò, si lavò e tornò che ci vedeva» (Giovanni 9: 1); «Giunsero a Betsàida, dove gli condussero un cieco pregandolo di toccarlo. Allora preso il cieco per mano, lo condusse fuori del villaggio e, dopo avergli messo della saliva sugli occhi, gli impose le mani e gli chiese: “Vedi qualcosa?”. Quegli, alzando gli occhi, disse: “Vedo gli uomini, poiché vedo come degli alberi che camminano”. Allora gli impose di nuovo le mani sugli occhi ed egli ci vide chiaramente e fu sanato e vedeva a distanza ogni cosa» (Marco 8: 22); «E giunsero a Gèrico. E mentre partiva da Gèrico insieme ai discepoli e a molta folla, il figlio di Timèo, Bartimèo, cieco, sedeva lungo la strada a mendicare. (...) Allora Gesù gli disse: “Che vuoi che io ti faccia?”. E il cieco a lui: “Rabboni, che io riabbia la vista!”. E Gesù gli disse: “Va’, la tua fede ti ha salvato”. E subito riacquistò la vista e prese a seguirlo per la strada» (Marco 10: 46); «In quello stesso momento Gesù guarì molti da malattie, da infermità, da spiriti cattivi e donò la vista a molti ciechi» (Luca 7: 21).

¹⁵⁹ Ivi: p. 175.

¹⁶⁰ Ivi.

dove – oltre a medici generici – esistevano specialisti e in particolare: oculisti, dentisti, otorino-laringologi e chirurghi. Uno studio archeologico di Nicholas Summerton non lascia dubbi in proposito agli sviluppi dell'oculistica in Inghilterra: «I ritrovamenti archeologici di etichette relative a medicine per l'occhio, descrizioni di occhi con relazioni di malattie provenienti dal forte romano di Vindolandia suggeriscono che le malattie oculari ricevevano una particolare attenzione all'interno della Britannia Romana»¹⁶¹. Sono infatti stati ritrovati vari colliri, con tanto di etichetta, per la cura farmacologica della congiuntivite e altre affezioni dell'occhio, nonché attrezzi chirurgici, in particolare aghi, per l'operazione della rimozione delle cataratte.

Del resto, ci conferma anche Celso che i medici romani operavano le cataratte. Nel *De Medicina*, illustra così il procedimento: «Si prende un ago sufficientemente appuntito perché possa penetrare, ma non troppo sottile; questo viene inserito direttamente attraverso le due superfici esterne. Quando viene raggiunto il punto preciso, l'ago viene inclinato... e dovrebbe essere ruotato delicatamente e un poco per volta».

È con la diffusione del Cristianesimo nell'Impero che di queste conoscenze si perde traccia. Sulla scorta degli insegnamenti evangelici, si torna a concepire la malattia come demone e la guarigione come intervento divino. Da veri uomini di fede, i cristiani concepiscono le preghiere al proprio Dio come la terapia più efficace per qualsiasi malattia. L'imposizione delle mani e le unzioni con olio santo rimpiazzano perciò le ricerche scientifiche, ormai considerate inutili. Naturalmente, qualche eredità del mondo greco-romano rimane anche nel medioevo e non si possono attribuire tutte le colpe del regresso scientifico ai cristiani, visto che giocarono un ruolo anche le invasioni barbariche, le pestilenze e le carestie. Tuttavia, chi vuole agganciare la medicina al giudeo-cristianesimo (appellandosi alla *pietas* per il malato, il sofferente) deve arrampicarsi davvero sugli specchi. Ci sarà pure stata la *pietas* cristiana, nel medioevo, ma senza mezzi razionali non si raggiunge alcun fine. E se tanta attenzione i pagani dedicavano alla medicina e alla cura dei malati, significa che la *pietas* non era affatto esclusiva dei cristiani.

¹⁶¹ N. Summerton, *Medicine and health care in Roman Britain*, Princes Risborough, Buckinghamshire, UK: Shire Publications, 2007.

Qui ci fermiamo. Celso meriterebbe un cenno più ampio. E dovremmo ancora parlare di Galeno, altro grande medico e scienziato greco, originario di Pergamo e vissuto alla corte imperiale di Marco Aurelio. Ma il discorso ci porterebbe troppo lontano, mentre la tesi che stiamo sostenendo ha già trovato sufficienti e solidi argomenti.

In sintesi, mentre nei Vangeli, nel I secolo d.C., si narra di guarigioni miracolose dovute all'imposizione delle mani o alla parola del Messia, nel mondo pagano, a partire dal IV secolo a.C. si studiava l'occhio nelle sue componenti – retina, fotorecettori, nervo ottico, cornea, sclera, iride, corioide – e si curavano le affezioni della vista con rimedi chirurgici e farmacologici. Erofilo non poteva essere più chiaro quando concluse che: «Sono le medicine le mani degli Dèi».

5.2. *Le arti meccaniche*

Quella che abbiamo qui denominato “rivoluzione biopolitica” si fonda sulla volontà di superare i limiti biologici dell'uomo. Deve però essere chiaro che tale superamento non trova alimento solo nelle discipline mediche o biologiche (come la genetica, la chirurgia, la farmacologia), ma anche nelle discipline ingegneristiche (come la meccanica, l'elettronica, la chimica, l'informatica). Perciò, oggi, si ritagliano un ruolo sempre maggiore le discipline ibride o di confine – come l'ingegneria biomedica, biochimica, biomeccanica, bioinformatica – nate dalla convergenza dei due grandi gruppi disciplinari.

Dobbiamo allora vedere se nel mondo pagano troviamo anche le radici della cibernetica, ovvero della disciplina che trattando come “sistemi in grado di autoregolarsi” tanto le macchine organiche viventi quanto le macchine inorganiche costruite dall'uomo, fornisce le basi teoriche per convergenza delle tecnologie *wet* e *dry*.

Le recenti ricerche sulla tecnologia ellenistica hanno risolto un enigma: come faceva Leonardo da Vinci a disegnare macchine la cui realizzazione non era ancora tecnicamente possibile? Finora la spiegazione era il genio: Leonardo sarebbe stato un visionario, un uomo del futuro nato troppo presto. Sul fatto che Leonardo fosse un uomo di genio non nutriamo dubbi, tuttavia, pare che molte delle macchine che disegnava, senza capirne del

tutto i dettagli e senza avere la possibilità di realizzarle, provenivano da libri importati dall'Impero d'Oriente¹⁶². Essendo, come lui stesso diceva, *omo senza lettere* (nel senso che non comprendeva il greco), ed essendo la matematica e la meccanica ellenistiche troppo complicate per gli umanisti in grado di tradurre, non restava che arrovellarsi sui problemi guardando i disegni e riproducendoli.

In particolare Leonardo si dedicò alla lettura di Archimede. Un suo noto aforisma sulla conoscenza («Chi biasima la somma certezza delle matematiche si pasce di confusione, e mai porrà silenzio alle contraddizioni delle sofistiche scienze, colle quali s'impara uno eterno gridore») si comprende ricordando che «le matematiche» sono tutte le scienze che fanno uso di numeri e formule. Leonardo pensava, dunque, anche alla meccanica. «Alcuni dei libri letti da Leonardo su Archimede dovevano contenere informazioni oggi non più disponibili. Leonardo descrive e disegna un cannone a vapore, che chiama *architronico*, altrimenti sconosciuto, attribuendone l'invenzione ad Archimede e mostra di conoscere notizie biografiche, riguardanti sia un soggiorno di Archimede in Spagna sia particolari sulla sua sepoltura, sui quali non siamo altrimenti informati»¹⁶³.

Anche in assenza di questi libri, andati purtroppo perduti, Archimede resta un gigante nel campo della meccanica teorica e applicata. Aldilà dei leggendari specchi ustori con i quali avrebbe incendiato la flotta che assediava Siracusa, o l'immaginaria leva con la quale avrebbe sollevato il mondo, se solo qualcuno gli avesse dato un punto d'appoggio, Archimede ha prodotto invenzioni e scoperte che sono ancora materia di studio nei moderni politecnici, anche quando il suo nome non viene citato. Ma potremmo ricordare anche Archita, Ctesibio e, in epoca più tarda, Erone. Per

¹⁶² «Dalla metà del Trecento un flusso di scritti greci provenienti da Costantinopoli si diresse in Italia, e da qui nel resto d'Europa, provocando quello che è detto il *Rinascimento* per antonomasia. Il flusso si intensificò nel primo Quattrocento. Duecentotrentotto furono, per esempio, i manoscritti portati da Giovanni Aurispa nel viaggio del 1423. Gli intellettuali rinascimentali non erano in grado di capire le teorie scientifiche ellenistiche, ma, come bambini intelligenti e curiosi che entrano per la prima volta in una biblioteca, erano attratti da singoli risultati e in particolare da quelli illustrati nei manoscritti con disegni, come le dissezioni anatomiche, la prospettiva, gli ingranaggi, le macchine pneumatiche, la fusione di grosse opere in bronzo, le macchine belliche, l'idraulica, gli automi, la ritrattistica "psicologica", la costruzione di strumenti musicali»: L. Russo, *La rivoluzione dimenticata*, op. cit. pp. 387-388.

¹⁶³ *Ivi*: p. 395.

esemplificare la tecnologia ellenistica, scrivevo in *Etica della scienza pura*:

Basti citare la balestra automatica costruita negli arsenali di Rodi, che aveva una potenza di fuoco superiore alle prime armi da fuoco; oppure l'altare di Ctesibio, che si spegneva automaticamente dopo un certo periodo di tempo. Certamente l'attenzione degli storici della scienza è stata attratta dalle macchine inventate da Erone, il più celebre degli ingegneri ellenistici. Nella sua opera più nota, la *Meccanica*, Erone mostra di conoscere la ruota dentata, la puleggia, il meccanismo degli ingranaggi ed il principio dell'espansione dell'acqua e dell'aria calda, che gli consentono di progettare automi semoventi, organi ad aria compressa, macchine che producono il rumore del tuono, carillon ad aria calda con uccellini che si muovono e cinguettano, orologi ad acqua con un allarme che suona all'ora prefissata, portoni che si aprono da soli grazie ad un complicato meccanismo legato all'accensione del fuoco dell'altare, ma soprattutto l'eolopila, una sfera che ruota sul proprio asse azionata dall'energia cinetica del vapore. Erone aveva quindi intuito ed applicato, seppure a scopi ludici, il principio della macchina a vapore.

Per costruire il colosso di Rodi, il Faro di Alessandria, i sistemi idrici dei regni ellenistici e le tante macchine da guerra usate dagli eserciti greci serviva una tecnologia scientifica. Plutarco racconta che, durante l'assedio di Siracusa del 212 a.C., Archimede «iniziò il tiro con le sue macchine, scagliando sulle forze terrestri ogni specie di dardi e di macigni [...]. Alcune delle navi vennero agganciate da artigli di ferro e mediante un contrappeso sollevate e quindi colate a picco [...]. Spesso si vedeva lo spettacolo pauroso di una nave sollevata in aria, fatta oscillare finché tutto l'equipaggio fosse stato scagliato via e scaraventata poi vuota contro le fortificazioni, o fatta ricadere in mare in seguito allo sgancio degli artigli».

Nello stesso periodo si registra anche la costruzione di navi commerciali e militari molto grandi, che necessita di cognizioni ingegneristiche piuttosto avanzate. Russo mette in luce che «uno degli stimoli ad aumentare le dimensioni delle navi da guerra, anche a scapito della manovrabilità, venne probabilmente dal diffondersi dell'artiglieria: vi fu infatti un crescente uso bellico di navi come piattaforme galleggianti su cui porre catapulte e altre macchine da guerra. L'aumento delle dimensioni riguardò anche le navi mercantili. Gerone II di Siracusa fece costruire una nave da trasporto, la *Syracusia*, che Moschione descrisse in un libro di cui Ateneo riporta ampi stralci. Sappiamo così che la nave, per la cui costruzione era stato impiegato legno sufficiente per sessanta quadrimiri, aveva a bordo,

tra l'altro, una palestra, una biblioteca, giardini pensili e venti stalle per cavalli»¹⁶⁴.

I Greci, così come poi i Romani, oltre a distinguersi in tattica e strategia militare (si pensi alla fanteria oplitica, alla falange macedone, alla testuggine romana, ecc.), usavano anche sofisticate macchine da guerra. Ciò non stupisce, se si rammenta che la loro dea della guerra (Atena, Minerva) era anche dea della scienza e della tecnica. Per esempio, gli ingegneri ellenistici eccellevano nella costruzione di macchine da assedio. Erano imponenti costruzioni semoventi, alte fino a venti piani, dotate di catapulte e baliste in grado di scagliare proiettili incendiari, nonché di piastre di ferro a protezione dell'equipaggio e portelli sollevabili meccanicamente. È possibile che siano state queste macchine a decretare la fine dell'autonomia delle polis e la nascita di regni e imperi. L'unica possibilità di sopravvivenza per una città assediata era infatti il soccorso di un esercito "nazionale" proveniente dall'esterno. Molto dettagliati sono i racconti di Plutarco o Diodoro Siculo di battaglie dell'epoca. Questi racconti vanno comparati alle battaglie descritte nella Bibbia, dove il popolo ebraico si affidava ad armi più semplici e all'aiuto del "Signore degli eserciti", più che alla strategia militare. Le mura di Gerico crollano al suono delle trombe, grazie a un rituale magico incentrato sul numero sette, e non sotto i colpi delle catapulte e delle macchine d'assedio ideate dagli ingegneri macedoni.

Non stupisce allora che i popoli semiti siano stati facilmente soggiogati dai popoli indoeuropei: Persiani, Greci, Romani. Gli invasori erano più "scientifici" nel loro approccio alla guerra e, tra l'altro, non necessariamente più spietati e violenti degli Israeliti – anzi molti racconti biblici oggi fanno inorridire¹⁶⁵. Infatti, gli Israeliti mettevano in atto una vera e pro-

¹⁶⁴ Ivi: 143.

¹⁶⁵ Abbiamo tutti sentito almeno una volta un catechista cattolico denunciare la "barbarie" pagana dello schiavismo e dei ludi gladiatorii, ma per avere servitori nelle case e combattenti nelle arene bisogna innanzitutto risparmiare loro la vita in guerra. Cosa che gli ebrei raramente facevano. Per documentarsi sulla ferocia del popolo israelita, è sufficiente leggere la *Bibbia*. Di stermini gratuiti di donne, bambini e innocenti, comandati dal Signore, c'è l'imbarazzo della scelta: «Il Signore ascoltò la voce di Israele e gli mise nelle mani i Cananei; Israele votò allo sterminio i Cananei e le loro città» (Numeri: 21); «Il Signore disse a Mosè: "Trattate i Madianiti da nemici e uccideteli», «Marciarono dunque contro Madian come il Signore aveva ordinato a Mosè e uccisero tutti i maschi», «Ora uccidete ogni maschio tra i fanciulli e ogni donna che si è unita con un uomo; ma tutte le fanciulle che non si sono unite con uomini conservatele in vita per voi» (Numeri 25-31); «Quando il Signore tuo Dio l'avrà data nelle tue mani [la città], ne colpirai a fil di spada tutti i maschi, ma le donne, i bambini, il bestiame... li prenderai come tua preda. (...) Soltanto nelle città di questi popoli che il Signore tuo Dio ti dà in

pria pulizia etnica nei confronti dei popoli di razza diversa – indoeuropei (Ittiti) o camiti (Cananei, Evei, Ebusi, Amorrei, ecc.) – mentre “si limitavano” ad uccidere tutti i maschi e le donne non vergini nei popoli semitici. Al contrario, gli indoeuropei soggiogavano i popoli senza sterminarli. Naturalmente, qualche eccezione nella storia si trova sempre. Per esempio, Roma non lasciò pietra su pietra a Cartagine. Bisogna tuttavia porre la questione in termini generali. È un fatto che Dario il Grande, Alessandro il Macedone e Giulio Cesare costruirono imperi multietnici e multireligiosi, rispettando i culti locali e favorendo la convivenza tra le diverse etnie, mentre gli Israeliti ponevano molta attenzione alla purezza etnica e alla religione, al punto che i due aspetti risultavano indistinguibili. Il diverso atteggiamento in guerra poteva dipendere da una differente sensibilità etica¹⁶⁶, o più probabilmente dal fatto che Persiani, Greci e Romani avevano eserciti così potenti e tecnologicamente avanzati che non temevano un ritorno in armi o una rivincita degli sconfitti.

La tecnologia più spettacolare sviluppata dagli ingegneri ellenistici fu quella degli automi, progenitrice della nostra robotica. «La costruzione di automi risale anch'essa al III secolo a.C. e più precisamente alla sua prima metà. Secondo Vitruvio (che cita come fonte i *Commentari* di Ctesibio) gli orologi costruiti da Ctesibio potevano azionare automi a ore prefissate; nella descrizione di Calliseno della famosa parata organizzata da

eredità non lascerai in vita alcun essere che respiri; ma li voterai allo sterminio: cioè gli Hittiti, gli Amorrei, i Cananei, i Perizziti, gli Evei e i Gebusei» (Deuteronomio 20); «Disse il Signore a Giosuè: “Vedi, io ti metto in mano Gerico e il suo re. (...) Votarono poi allo sterminio, passando a fil di spada, ogni essere che era nella città, dall'uomo alla donna, dal giovane al vecchio, e perfino i buoi, gli arieti e gli asini» (Giosuè, 6); «Quando Israele ebbe finito di uccidere tutti i combattenti di Ai nella campagna, nel deserto... gli Israeliti si riversarono in massa in Ai e la colpirono a fil di spada. Tutti i caduti in quel giorno, uomini e donne, furono dodicimila, tutti di Ai» (Giosuè, 8). E questi sono solo alcuni esempi. Aggiungiamo una riflessione. Se per i cristiani Dio è uno (Gesù si identifica con il Signore nella Trinità) e se la Bibbia è parola di Dio, segue logicamente che i massacri che percorrono tutto il racconto biblico sono stati ordinati o compiuti da Gesù stesso, prima della sua incarnazione. Per evitare questa spiacevole conclusione, i cristiani dovrebbero ammettere il politeismo (la presenza di almeno due dèi distinti, con opinioni diverse), oppure rigettare l'attendibilità dell'Antico Testamento. Ma è noto che ragione e fede non vanno propriamente d'accordo, Tertulliano docet.

¹⁶⁶ Giulio Cesare, nel *De bello civili* ci tiene a precisare che «aveva concepito la speranza di poter finire la campagna senza combattere e senza spargere il sangue dei suoi [...] Perché infine tentar la fortuna soprattutto se si considera che non è meno degno di un generale vincere col senno che con la spada? Era anche mosso dalla compassione per i suoi concittadini» (*La guerra civile*, Rizzoli, Milano, 2004). Mosè invece, su ordine del Signore, non esita a sterminare migliaia dei suoi stessi concittadini per il solo fatto che hanno cambiato religione (Esodo 32: 27-29). Oggi l'apostasia è un diritto garantito dalla Dichiarazione universale dei diritti umani.

Tolomeo II Filadelfo si parla di una statua di Nisa seduta capace di alzarsi in piedi, fare libagioni di latte e rimettersi a sedere»¹⁶⁷.

Un repertorio di macchine semoventi e umanoidi si trova nel trattato di Erone *Sulla costruzione degli automi*. Si badi che Erone di Alessandria era un contemporaneo di Gesù, dunque visse in periodo imperiale, ma i suoi trattati erano un compendio di invenzioni ereditate da periodi precedenti, alle quali aveva contribuito solo in parte con la propria inventiva. Per esempio, i meccanismi di retroazione (che sono la base dei servosistemi della cibernetica), risalgono certamente al precedente periodo ellenistico, dato che sono trattati in dettaglio nella *Pneumatica* di Filone di Bisanzio. È un'ulteriore prova che il periodo d'oro della rivoluzione scientifica si situa tra il IV e il III secolo a.C. Se volessimo decidere due date convenzionali per circoscrivere il periodo d'oro della scienza potremmo allora indicare la fondazione di Alessandria d'Egitto da parte di Alessandro il Macedone nel 331 a.C. e la persecuzione dei Greci in Egitto nel 145 a.C. Sottolinea infatti Russo che «l'attività scientifica ad Alessandria cessò drammaticamente nel 145-144 a.C., quando vi fu una feroce persecuzione della classe dirigente greca da parte di Tolomeo VIII (Evergete II), appena salito al trono. Polibio dice che l'etnia greca della città di Alessandria ne fu quasi completamente distrutta; Ateneo dà una vivace descrizione della conseguente diaspora di intellettuali dalla città... Evergete II anche successivamente continuò a svolgere una politica ostile alla comunità greca di Alessandria, appoggiandosi all'elemento indigeno»¹⁶⁸.

::: 6. Conclusioni

Alla luce di quanto fin qui esposto, è comprensibile lo stupore di Luciano Pellicani¹⁶⁹ di fronte alle tesi di Max Weber e Max Scheler volte a

¹⁶⁷ L. Russo, *La rivoluzione dimenticata*, op. cit. pp. 158-159.

¹⁶⁸ Ivi: p. 29.

¹⁶⁹ «Una tesi a dir poco sorprendente», scrive ne *Le radici pagane dell'Europa*, op. cit.: p. 115. E in un altro saggio aggiunge: «Difficile condividere un simile punto di vista, una volta che si tenga presente che il primo disincanto del mondo – la nascita del *logos* nelle *poleis* della diaspora greca – si è verificato in un contesto culturale affatto estraneo alla tradizione giudaica, così come fu affatto estranea alla tradizione giudaica la prima rivoluzione scientifica: quella che prese corpo nella civiltà ellenistica»: L. Pellicani, «Scienza e natura», in *Idea di natura* (a cura di E. Cadelo), Marsilio, Venezia 2008: p. 22.

ricondere lo sviluppo della scienza e della tecnica in Occidente alla radice giudeo-cristiana. È curioso il fatto che la stessa tesi sostenuta da Scheler, che era un intellettuale di madre ebrea convertitosi al cristianesimo, è sostenuta anche da Alain De Benoist, fondatore della *Nouvelle Droite* e aperto sostenitore del neopaganesimo. Certamente, le ragioni sono diametralmente opposte, ma l'esito finale è lo stesso. Leggiamo infatti che «nel paganesimo, il mito fondatore, l'archetipo, si oppone naturalmente alla Legge. *Mythos* contro *logos*. Il sacro pagano si ricollega immediatamente alla realtà visibile, sensibile ed anche, soprattutto, la conduce verso l'*ideale*. Un albero, una collina, un corso d'acqua possono essere sacri; lo sono»¹⁷⁰. Fa davvero sobbalzare, vedere la Grecia associata al *mythos* e Israele al *logos*! Ma è proprio questa la tesi sostenuta dall'intellettuale francese. Egli ripropone l'idea della natura sacralizzata dal paganesimo e desacralizzata dall'ebraismo¹⁷¹.

Questo era forse vero prima dell'affermazione della filosofia in Grecia. E, certamente, la mentalità razionale non si è affermata nelle polis senza difficoltà. Anassagora porta la filosofia ad Atene nel 462 a.C. e desacralizza la natura affermando che gli astri non sono dèi, ma oggetti composti da particelle: il Sole è una massa incandescente e la Luna un globo roccioso. Per questo viene considerato empio ed espulso da Atene. La stessa accusa verrà mossa da Meleto a Socrate, che sarà costretto a bere la cicuta¹⁷². Successivamente, però, a battaglia vinta, la natura – sacra o non sacra – poté essere vivisezionata, ridotta a *logos*, smontata e rimontata, come dimostra l'attività degli scienziati alessandrini. Ma per De Benoist l'ellenismo è ormai decadenza. E così finisce per riprendere pari pari le tesi di un esegeta biblico e talmudico come Emmanuel Lévinas, il quale afferma che «il giudaismo non ha sublimato gli idoli, esige la loro distruzione. Come la tecnica, ha demistificato l'universo»¹⁷³.

Va riconosciuto a De Benoist di avere tratteggiato piuttosto bene i caratteri del paganesimo. Risulta nel complesso convincente quando scrive

¹⁷⁰ A. De Benoist, *Come si può essere pagani?*, op. cit.: p. 111.

¹⁷¹ «Ora, il mondo, secondo la Bibbia, deve essere *desacralizzato*. La natura non deve più essere "animata": Ivi: p. 120.

¹⁷² Così Meleto accusa Socrate: «No, giudici, per Zeus, dato che dice che il sole è pietra e la luna terra!»: Platone, *Apologia di Socrate*: www.swif.uniba.it/lei/personali/pievatolo/platone/apologia.htm.

¹⁷³ Ivi.

che essi si sostanziano in «una concezione eminentemente aristocratica della persona umana, un'etica fondata sull'onore (l'"onta" piuttosto che il "peccato"), un'attitudine eroica di fronte alle sfide dell'esistenza, l'esaltazione e la sacralizzazione del mondo, della bellezza, del corpo, della forza e della salute, il rifiuto degli "inframondi", l'inseparabilità dell'estetica dalla morale, ecc. In quest'ottica, il valore più alto e senza dubbio, non una "giustizia" rivolta all'essenziale in termini di appiattimento egualitario, ma ciò che permette all'uomo di superare se stesso»¹⁷⁴. Volendo però riagganciarsi a certi movimenti romantici e irrazionalisti, in funzione anti-illuminista, finisce per capovolgere quelli che sono dati storici difficilmente contestabili. I movimenti romantici rivalutano il medioevo che, fino a prova contraria, è il punto d'ingresso della cultura giudaica in Europa, per il tramite del cristianesimo. Mentre invece, con l'illuminismo trionfa il gusto classico, pagano, greco-romano. Friedrich Nietzsche, che è più "illuminista" di quanto non si voglia ammettere¹⁷⁵, afferma che nel rifiuto opposto da Voltaire a un prete che gli chiedeva di credere almeno in punto di morte alla divinità di Cristo, parlava «il gusto classico» di «questo spirito coraggiosissimo». Voltaire riteneva che «non c'è niente di divino in questo Ebreo di Nazareth» perché «il gusto classico e il gusto cristiano pongono il concetto "divino" in modo fondamentalemente differente»¹⁷⁶.

Ma perché ci preme tanto ristabilire questa verità storica, visto che non ci muovono né gli interessi politici di De Benoist, né quelli religiosi di Scheler o Levinas? Per rispondere dobbiamo tornare all'attualità.

Abbiamo assistito recentemente, in Italia e in altri paesi di tradizione cristiana, ad una offensiva in grande stile della Chiesa cattolica e di alcune chiese evangeliche per bloccare o limitare determinate pratiche biotecnologiche, in nome della bioetica (cristiana). Le tecniche di procreazione assistita hanno aperto le porte alla possibilità di rimozione di malattie ereditarie, grazie alla selezione degli embrioni, o addirittura al miglioramento degli organismi umani grazie alla selezione o alla disattivazione di deter-

¹⁷⁴ Ivi: p. 29.

¹⁷⁵ Cfr. R. Campa, "Scienza e superuomo nel pensiero di Friedrich Nietzsche", *Letteratura Tradizione*, n. 41, Pesaro 2007.

¹⁷⁶ F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, Club del libro Fratelli Melita, La Spezia 1984: p. 54.

minati geni. Poiché è fuori discussione il fatto che la comunità debba farsi carico del sostegno affettivo e medico ai bambini che comunque nascono con disabilità o malattie incurabili che ne pregiudicano l'esistenza, o causano loro grandi sofferenze¹⁷⁷, ci si chiede se non sia piuttosto immorale vietare o evitare l'uso di queste biotecnologie a monte, rinunciando a prevenire il problema. Ci si chiede se il deliberato non uso delle nuove tecnologie non equivalga al *volere* quelle sofferenze.

Invece di confrontarsi razionalmente su questi gravi problemi bioetici e biopolitici, i portavoce laici o religiosi del Vaticano e delle Chiese evangeliche hanno lanciato l'allarme del «pericolo di una deriva eugenetica». È un ritornello ripetuto così di frequente che c'è solo l'imbarazzo della scelta, per quanto riguarda le citazioni. Particolarmente attivo su questo fronte è Monsignor Rino Fisichella, che presiede la Pontificia Accademia per la Vita. Ha organizzato diversi convegni internazionali sull'argomento, uno nel 2009 intitolato «Le nuove frontiere della genetica e il rischio dell'eugenetica»¹⁷⁸.

È nel contesto dello stesso dibattito che Giuliano Ferrara definisce un «capriccio» il desiderio di avere figli sani o procreare in caso di sterilità, mentre Adriano Pessina sull'Osservatore Romano arriva a dire che chi desidera figli sani e forti è un «frustrato», ai limiti della psicopatìa¹⁷⁹. Ora, non credo che serva un sondaggio per dimostrare che la maggioranza degli italiani, e forse degli esseri umani, preferisce di gran lunga un figlio sano ad un figlio malato. Incluso chi scrive. Dunque, siamo tutti peccatori, tutti capricciosi, tutti psicopatici?

In questa gara a denunciare i crimini dell'eugenetica, i sostenitori della bioetica cristiana non si fanno scrupolo di distinguere tra un'eugenetica autoritaria basata sulla sterilizzazione forzata di portatori di handicap, disoccupati, marginali, alcolizzati, gruppi etnici minoritari, ecc. (ovvero l'eugenetica praticata nel Terzo Reich e ancora più sistematicamente nei

¹⁷⁷ Persino nei miti greci e romani, nonostante l'orientamento «eugenetico», la *regola* è che i tanti bambini condannati all'esposizione vengano poi adottati da dèi, umani e animali. Quei miti insegnano dunque una *pietas* che va addirittura oltre l'umano. Cfr. R. Graves, *I miti greci*, op. cit.: passim.

¹⁷⁸ Cfr. Mimmo Muolo, «Eugenetica, attentato contro l'umanità», *Avvenire*, 22.01.2009, online: www.scienzaevita.org/rassegne/rassegna_2176.pdf.

¹⁷⁹ «Spesso il desiderio del figlio perfetto è la copertura delle frustrazioni psicologiche e fisiche di chi è insoddisfatto della propria umanità e cerca un surrogato ai propri insuccessi»: A. Pessina, «Il miraggio della perfezione», *Osservatore Romano*, 29 maggio 2008.

democratici Stati Uniti d'America) e un'eugenetica liberale che lascia intatta la libertà di scelta dei genitori e piuttosto li aiuta a procreare quando non possono. Lo stesso possiamo dire di aborto ed eutanasia: un conto è un'imposizione di Stato e un conto ben diverso è lasciare la scelta ai pazienti o ai famigliari. Ma un ministro della Repubblica Italiana, Carlo Giovanardi, non ha esitato a definire "nazisti" gli olandesi, per la loro legislazione più liberale e permissiva in queste materie¹⁸⁰.

Si distingue per onestà intellettuale Joseph Ratzinger, più dei guelfi che gli tengono lo strascico. Infatti, Benedetto XVI almeno sa distinguere: «Certo non vengono riproposte ideologie eugenetiche e razziali che in passato hanno umiliato l'uomo e provocato sofferenze immani, ma si insinua una nuova mentalità che tende a giustificare una diversa considerazione della vita e della dignità personale fondata sul proprio desiderio e sul diritto individuale»¹⁸¹.

Ma davvero è una "nuova mentalità" quella che si afferma? Certo, il diritto di utilizzare le biotecnologie è un corollario della prospettiva illuminista e liberale, che restituisce un ruolo decisivo alla volontà individuale, alla dimensione corporea dell'esistenza, alla felicità terrena come fine dell'uomo. Tuttavia, bisogna proprio sottolineare la parola "restituisce", perché questi valori – come abbiamo visto – sono già presenti nel paganesimo antico.

Chi si ostina ad accusare scienziati, medici, pazienti e cittadini che producono o utilizzano biotecnologie di seguire un mero capriccio, di lanciare una sfida a Dio, di essere psicopatici, di preferire il denaro ai valori, di avere tendenze sadiche, o di essere cripto-nazisti, deve comprendere che sta in realtà combattendo contro qualcosa di molto più grande. Volere figli sani e auspicare per loro una collocazione di prestigio nella società è un desiderio antico, che ha radici greco-romane, e si spiega con la "fedeltà alla terra" dei pagani, di cui parlava anche Nietzsche. Se questi sono i valori dominanti, significa che il paganesimo è rinato, il paganesimo sta vincendo la sua battaglia millenaria.

¹⁸⁰ Le parole testuali sono le seguenti: «La legislazione nazista e le idee di Hitler stanno riemergendo in Olanda attraverso l'eutanasia e il dibattito su come si possono uccidere i bambini affetti da patologie». *Corriere della sera*, 17.03.2006. <http://archivioistorico.corriere.it>.

¹⁸¹ Cfr. M. Muolo, "Eugenetica, attentato contro l'umanità", op. cit.

Dunque, ad essere “devianti” rispetto allo spirito del mondo non sono gli scienziati che studiano il DNA o i cittadini che sempre più frequentemente si rivolgono ai medici per allungare la propria vita o migliorarne le condizioni, ma gli integralisti cristiani che fanno riferimento a valori sempre più marginali¹⁸². I cristiani, in un mondo liberale, hanno sicuramente il diritto di vivere in accordo ai propri valori e al proprio orizzonte sapienziale. Ma nel momento in cui cercano di imporre i propri valori agli altri con la forza della legge (ovunque trovino oligarchie compiacenti), non fanno altro che incrinare e indebolire quelle strutture liberali che sole possono garantire la sopravvivenza della loro etica, della loro idea di “buona vita”, nella sfera privata.

Si potrebbe pensare che l’ignoranza o la deliberata falsificazione della storia siano tutto sommato un problema minore. Ma è proprio sul terreno della storiografia che si decide la vittoria o la sconfitta di un’idea. La chiave per cambiare la realtà ce l’ha svelata George Orwell: «Chi controlla il passato controlla il futuro. Chi controlla il presente controlla il passato».

Questo è in parte vero anche nelle democrazie, non solo nei totalitarismi. Se una tesi storiografica non si impone, significa che chi la propone non controlla il presente, non ha potere. Se una tesi storiografica si impone, significa che i sostenitori di questa idea controllano il presente, hanno potere. Ma, soprattutto, è proprio l’egemonia in campo storiografico la chiave per plasmare il futuro. In altre parole, la rivoluzione biopolitica proseguirà il suo cammino o si arresterà, anche in funzione della coscienza storica dei soggetti coinvolti nel processo. Sta emergendo qualcosa a cui non siamo ancora riusciti a dare un nome. Ci stiamo provando. Lo abbiamo chiamato “postumanesimo”, “sovrumanesimo”, “transumanesimo”, “nuovo umanesimo”. La storiografia ci rivela che potremmo anche chiamarlo “neopaganesimo” – un paganesimo secolarizzato che ha trasformato in valori gli dèi della mitologia greco-romana.

I neopagani, allargando il concetto di Erofilo, possono oggi affermare orgogliosamente che «le tecnologie sono le mani degli Dèi».

¹⁸² È lo stesso Benedetto XVI ad ammettere che «Nel contesto della società europea, i valori evangelici ancora una volta stanno diventando una contro-cultura, proprio come lo erano al tempo di San Paolo» (Cfr. G. Galeazzi, “Dopo cinque anni di pontificato Ratzinger deve riformare la Curia”, *La Stampa*, 19 aprile 2010). Il che non fa altro che confermare l’idea di Pellicani che «la “vera Europa” oggi è pagana, non già cristiana» (*Le radici pagane dell’Europa*, op. cit., p. 179).

Il sovrumano nel transumano

di Max More

::: Sommario

Stefan Sorgner (2009) riferisce che quanto cominciò a familiarizzarsi con il transumanismo «immediatamente pensò che c'erano molto fondamentali somiglianze tra il transumanismo e la filosofia di Nietzsche, specialmente con riguardo al concetto di postumano e quello di Nietzsche di sovrumano». Al contrario di Bostrom (2005), Sorgner vede significative e fondamentali analogie tra il postumano e il sovrumano (in questo articolo per riferirmi all'idea di *Übermensch* adotterò il suo termine di “sovrumano”, anziché “superumano”). Questa conclusione generale a me sembra altamente plausibile. Sono infatti d'accordo con la maggior parte dei commenti di Sorgner a questo proposito. Il mio intento, con questo articolo, è di fornire ulteriori elementi a sostegno del suddetto parallelismo concettuale. La mia tesi in effetti è che non si tratta di mero parallelismo: le idee transumaniste sono state direttamente influenzate da Nietzsche.

::: Introduzione

Davvero i transumanisti dovrebbero guardare al pensiero di Friedrich Nietzsche come ad una fonte di imbarazzo – proprio quello che Nietzsche sosteneva che la scimmia fosse per l'uomo? Esiste davvero un abisso tra il suo “filosofare con il martello” e la filosofia del transumanismo? Stefan Sorgner (2009) riferisce che quanto cominciò a familiarizzarsi con il transumanismo immediatamente pensò che c'erano molto fondamentali somiglianze tra il transumanismo e la filosofia di Nietzsche, specialmente con

riguardo al concetto di postumano e a quello di Nietzsche di “sovrumano”. Al contrario di Bostrom (2005), Sorgner vede significative e fondamentali analogie tra il postumano e il sovrumano. Questa conclusione generale a me sembra altamente plausibile. Sono infatti d’accordo con la maggior parte dei commenti di Sorgner a questo proposito. Il mio intento, con questo articolo, è di fornire ulteriori elementi a sostegno del suddetto parallelismo concettuale. La mia tesi in effetti è che non si tratta di *mero* parallelismo: le idee transumaniste sono state *influenzate direttamente* da Nietzsche.

In primo luogo, è necessario notare che un’enorme gamma di idee possono essere reperite negli scritti di Nietzsche, alcune delle quali – specialmente mettendo a paragone periodi diversi della sua opera – non sono del tutto coerenti le une con le altre. Benché vi siano chiari paralleli tra il pensiero di Nietzsche e il nocciolo delle idee transumaniste, queste ultime sono selettivamente ispirate dal primo. Forse l’esempio più saliente di un’idea nietzschiana aliena al transumanismo è quella di un “eterno ritorno”, che pure Nietzsche riteneva inseparabile da quella di sovrumano.

Molti accademici sono rimasti perplessi di fronte a questa connessione, ed hanno spesso rigettato l’eterno ritorno. L’attaccamento di Nietzsche al concetto probabilmente risulta dalla sua convinzione che esso rappresentasse la riaffermazione ultima del mondo reale contro il rifiuto cristiano (e platonico) del primato della realtà fisica, effettiva. Non solo l’eterno ritorno può apparire come un bizzarro pezzo di metafisica, ma costituiva anche parte del rifiuto nietzschiano dell’idea di progresso. Sia per la sua coerente implausibilità che per la sua inconciliabilità con l’idea di progresso, tale concetto non può essere riconciliato con il transumanismo. Il contrario vale nondimeno per molte altre fondamentali posizioni dell’autore. Quale strenuo oppositore dei “sistemi” filosofici, Nietzsche difficilmente avrebbe obiezioni alla tendenza del transumanismo a cogliere e scegliere quanto più gli conviene nel suo pensiero.

:: Un’influenza diretta

Il saggio di Sorgner già citato stabilisce similitudini tra il transumanismo e il pensiero di Nietzsche, ma non si pronuncia sulla questione se le

idee transumaniste siano state *direttamente* influenzate da Nietzsche. Personalmente, posso confermare con assoluta sicurezza che questa influenza certamente esiste. Lo posso testimoniare perché le sue idee hanno influenzato il mio stesso pensiero, il medesimo pensiero che ha condotto all'introduzione da parte mia del termine "transumanismo" (solo più tardi ho scoperto l'uso del termine che aveva fatto previamente Huxley), alla pubblicazione del mio saggio *Transhumanism. Towards a Futurist Philosophy* (More 1990) e alla mia dichiarazione transumanista originale, "The Extropian Principles" (successivamente rinominati "The Principles of Extropy", More 1990b). Mentre questi scritti fondamentali sono ben lungi dall'essere le uniche fonti del transumanismo contemporaneo, gli stessi hanno esercitato un'ampia influenza. È dato che sono stati essi stessi influenzati dal nocciolo delle idee nietzschiane, la connessione diretta tra transumanismo e Nietzsche è dimostrata.

In *Transhumanism. Towards a Futurist Philosophy*, per esempio, scrivevo che «la persona religiosa non dà una risposta alla sfida estropica posta dallo Zarathustra di Nietzsche: "Io vi insegno il superuomo. L'uomo è qualcosa che deve essere superato. Cosa avete fatto voi per superarlo?"». Sorgner nota: «Il sovrumano rappresenta il senso della terra. Il sovrumano rappresenta il concetto portatore-di-senso all'interno della visione del mondo di Nietzsche che dovrebbe rimpiazzare la visione del mondo fondamentalmente cristiana». Egli aggiunge che «Nietzsche sostiene che il concetto di sovrumano è il senso della terra. Io penso che la rilevanza del postumano soltanto può essere pienamente apprezzata se si riconosce che la sua fondazione ultima è il fatto che offre un senso a chi ha una mentalità scientifica». E anche questo è in stretto accordo con il mio saggio citato, in cui scrivo: «Sono d'accordo con Nietzsche (nella *Volontà di potenza*) che il nichilismo è solo uno stadio transitorio che deriva dall'andare a pezzi di una interpretazione erronea del mondo. Abbiamo ora un mucchio di risorse per lasciarci il nichilismo alle spalle, affermando una positiva, ma continuamente in evoluzione, prospettiva valoriale».

:: Razionalismo critico

Come riflesso delle sue origini nell'umanesimo e nell'illuminismo, il transumanismo attribuisce un valore estremamente alto alla razionalità. Particolarmente popolare tra i transumanisti è il razionalismo critico. Questa forma di razionalismo differisce dalle certezze fondazionaliste di Cartesio. Nella sua forma più coerente diventa anzi razionalismo pancritico (Bartley 1984). Come Sorgner sottolinea, anche Nietzsche aveva un immenso rispetto per il pensiero critico, ed attribuiva grande valore all'indagine scientifica.

Nella mia conferenza del 1994 sul razionalismo pancritico al primo congresso dell'Extropy Institute (More 1994), cominciai citando la dichiarazione di Nietzsche «Un errore molto diffuso: avere il coraggio delle proprie convinzioni; quando si tratta piuttosto di avere il coraggio per un attacco alle proprie convinzioni!». Avrei potuto ugualmente citare un altro passaggio: «Le convinzioni sono nemiche della verità, più pericolose delle bugie». O questo passaggio della *Gaia Scienza* (Nietzsche 1882): «*Non rimettere in discussione*, non tremare per il bisogno e la gioia di mettere in discussione... Questo è ciò che io sento come *degnò di disprezzo*, e questa sensazione è la prima cosa che cerco in ognuno: una forma di stupidità mi persuade ogni volta che ogni essere umano ha questa sensazione, in quanto essere umano. È il mio tipo di ingiustizia». Benché Nietzsche non sia necessario al razionalismo critico, egli è certo fonte di ispirazione per ciò che potrebbe altrimenti sembrare solo arida epistemologia.

:: Autotrasformazione

Uno degli essenziali principi dell'Estropia è quello dell'auto-trasformazione. In una versione più tarda dei *Principles*, ad esso è stato aggiunto quello della auto-direzione. Entrambi tali principi sono altamente compatibili con il pensiero di Nietzsche. Essi sono stati anche influenzati dalla sua opera, insieme con quella di molti altri pensatori. Il punto assolutamente centrale sotto questo profilo è la dichiarazione di Zarathustra «e la vita stessa mi ha confidato questo segreto: “Attento” mi ha detto, “io sono ciò che deve sempre superare se stessa”» (Nietzsche 1885).

Sia nella prospettiva dell'individuo che in quella della specie, il concetto di superamento-di-sé ha una forte assonanza con gli ideali e gli obiettivi estropici, transumanisti. Benché Nietzsche avesse poco da dire sulla tecnologia come mezzo di autosuperamento, di sicuro non la esclude. E, in quanto campione di ciò che vide come un'età scientifica a venire, non è difficile includere retroattivamente nella visione che propone la tecnologia come parte del processo di superamento-di-sé, per tanto che la stessa sia fermamente integrata nella volontà e nell'autoaffermazione. Autoaffermazione, beninteso, non come affermazione di un "sé" da preservare, ma come sforzo di "divenire ciò che sei". Nuove tecnologie ci danno nuovi mezzi di divenire ciò che siamo – un altro passo verso ideali postumani – e nuovi modi di "dare stile" al nostro carattere. Per usare le parole di Nietzsche: «un'arte rara e grandiosa».

::: Utilitarismo, morale degli schiavi e transumanismo eroico

La sola ragione offerta da Bostrom (2005) per sostenere che il transumanismo avrebbe solo «qualche somiglianza superficiale con la visione nietzschiana» è che il transumanismo – in connessione con le sue radici illuministiche – pone enfasi sulle libertà individuali e su una «preoccupazione per il benessere di tutti gli esseri umani (e altri esseri senzienti)». Bostrom non ha torto su tale enfasi, riflessa, ad esempio, nel Principio di Autodirezione nei Principles of Extropy. Bostrom conclude che il transumanismo perciò «probabilmente ha altrettanto o più in comune con il contemporaneo di Nietzsche J. S. Mill, pensatore liberale e utilitarista».

Nietzsche notoriamente non ha nulla di positivo da dire sugli utilitaristi. Quando li menziona, è per dire qualcosa di causticamente critico, come «L'uomo non lotta per il piacere; solo l'inglese lo fa» (Nietzsche 1889). Dobbiamo dedurre dallo scarso apprezzamento di Nietzsche per la morale da schiavi dell'utilitarismo – che trasforma ogni agente morale in uno schiavo aggogato al compito di massimizzare il bene maggiore per il numero più grande – che il transumanismo ha poco a che vedere con il pensiero di Nietzsche? Direi di no.

Ciò che possiamo dedurre è che varianti differenti di transumanismo sono possibili. Certamente non vi è una radicale incompatibilità tra il tran-

sumanismo ed una moralità utilitarista. Ma neppure vi è incompatibilità tra il transumanismo ed una visione più nietzschiana della morale. Mentre Nietzsche vedeva la morale essenzialmente come una questione di prospettive, possiamo facilmente inserirlo, in senso ampio e approssimativo, nell'ambito dell'etica della *virtus* classicamente rappresentata da Aristotele. Sì, il transumanismo può essere sterilizzato e reso "sicuro" così da adattarsi confortevolmente al pensiero utilitarista. Oppure possiamo prendere seriamente la determinazione di Nietzsche di intraprendere una «trasvalutazione di tutti i valori».

Questo non implica necessariamente un qualche tipo di società o sistema politico illiberale. Può semplicemente condurre ad una versione del transumanismo che privilegia il superamento-di-sé a prescindere dall'esistenza di una *obbligazione* verso le masse. Esistono numerose ragioni pragmatiche perché ciascuno di noi possa voler elevare il suo prossimo – almeno per quelli tra noi che rifiutano l'idea che la società e l'economia siano un gioco a somma zero. Ma questo tipo di considerazioni pragmatiche non sono la sola ragione che un transumanista nietzschiano può avere per una "benevolenza" di questo tipo. A differenza di un transumanista utilitarista, che deve guardare l'innalzamento degli altri come un obbligo, un transumanista nietzschiano è probabile che guardi l'elevazione collettiva come espressione di una potenza o benessere o salute che strabocca, e che ha bisogno di essere condivisa.

Né un transumanismo utilitarista né un transumanismo nietzschiano possono reclamare la posizione di *solo vero* transumanismo. Entrambi condividono gli elementi centrali della radicale visione del mondo del transumanismo. Il mio obiettivo qui non è stato quello di mostrare che il transumanismo *deve* essere nietzschiano. Era quello di mostrare che elementi centrali della filosofia di Nietzsche non solo sono compatibili con il transumanismo, ma hanno avuto storicamente un peso considerevole e diretto su componenti fondamentali di questa filosofia di vita.

Traduzione dall'inglese a cura di Stefano Vaj

Bibliografia

- Bartley, W. W. III. 1984. *The retreat to commitment*. 2nd edition; Chicago: Open Court.
- Bostrom, N. 2005. "A history of transhumanist thought". *Journal of Evolution and Technology* 14 (1).
- Kaufmann, W. A. 1974. *Nietzsche: Philosopher, psychologist, antichrist*. 4th edition; Princeton: Princeton University Press.
- More, M. 1990, revised 1996. "Transhumanism: Towards a futurist philosophy". *Extropy* 6. <http://www.maxmore.com/transhum.htm>
- More, M. (1990b revised 2003). "The principles of extropy", version 3.11. *Extropy* 5.5 (1990 version). <http://www.extropy.org/principles.htm>
- More, M. 1994. "Pancritical rationalism: An extropic metacontext for memetic progress". *Proceedings of the Extro-1 Conference*, Extropy Institute.
- Nietzsche, F. 1889. *Il crepuscolo degli idoli*. (disponibile in varie edizioni)
- Nietzsche, F. 1885. *Così parlò Zarathustra*, II 12. (disponibile in varie edizioni)
- Nietzsche, F. 1882. *La gaia scienza*. (disponibile in varie edizioni)
- Sorgner, S. L. 2009. "Nietzsche, the overhuman, and transhumanism". *Journal of Evolution and Technology* 20(1): 29–42.

Transumanismo ed ermetismo

di Rémi Sussan

Divenire immortali! Dare del tu alle stelle! Superare i limiti della propria individualità, essere chi ci pare, in breve: simili ad un dio! Molte affermazioni del transumanismo si avvicinano alle promesse delle religioni del mondo intero. Per molti, è la prova che il transumanismo non è altro che mitologia travestita con gli orpelli della scienza. Per altri, che provano maggior simpatia per tale ideologia, ciò mostra che effettivamente risponde a certe questioni di ordine “metafisico” ma apportandovi soluzioni che, da parte loro, appartengono al dominio della razionalità. Certi non esitano a dire che bisogna tener conto di questa prossimità, e non rigettarla¹⁸³.

Checché se ne pensi, questa prossimità del transumanismo con il sacro tradizionale esiste e merita di essere esplorata.

Una tale religione, basata sulla conoscenza e la tecnologia, sarebbe un fenomeno interamente nuovo, o esistono precedenti storici? Soprattutto, cosa possono insegnarci questi eventuali precedenti su una possibile sacralizzazione della tecnologia contemporanea?

::: L'ermetismo

Di fatto, esiste una filosofia di questo tipo che percorre in filigrana tutto il corso della storia occidentale. Tale dottrina, che giocò un ruolo non

¹⁸³ Vedi per esempio:

http://transumanar.com/index.php/site/my_talk_at_the_conference_the_future_of_religions_religions_of_the_future/

trascurabile nella comparsa della rivoluzione scientifica rinascimentale, deve il suo nome, “ermetismo”, al dio Hermes, il dio greco della conoscenza, dei mercanti e dei ladri. Nella tarda antichità, all’inizio del cristianesimo, Hermes, anche su influenza del suo equivalente egiziano Thoth, doveva assumere una statura particolare e divenire, sotto il nome di Ermete Trismegisto, il nuovo profeta, talora umano, talora divino, di una religione della conoscenza e della tecnica.

Ciò che viene chiamato in senso stretto l’ermetismo è una filosofia che si esprime prima di tutto tramite un insieme di testi chiamati gli *Ermetica*, centrati sull’insegnamento del suddetto Ermete Trismegisto, e che vengono tradizionalmente suddivisi in “tecnici” e “filosofici”. Ma, in un’accezione più ampia, l’ermetismo non era che una componente di un più vasto movimento culturale che includeva numerose altre influenze: quella del neoplatonismo, con la sua insistenza sulla matematica e sull’introspezione, quella della teurgia, o invocazione degli dèi tramite la magia; quella della gnosi, infine, movimento religioso dualista che affermava la natura cattiva del mondo materiale e la necessità di ottenere la salvezza, non tramite la fede e le opere, ma tramite la conoscenza stessa. In effetti, non esistette probabilmente mai una vera e propria “chiesa” ermetica, con tesserati e divieto di perder tempo nel tempio del vicino. Più probabilmente gli ermetici dell’antichità si fabbricavano la loro propria religione prendendo a prestito degli elementi dagli *Ermetica*, altri dal neoplatonismo, e altri ancora dalla gnosi, in un sincretismo quasi New Age...

Nel medioevo l’ermetismo va in Occidente incontro ad un’eclisse, ma non nelle terre d’Islam. È qui in particolare che si sviluppa l’alchimia, la pratica emblematica dell’ermetismo. Che ritorna poi in forze in Occidente nell’epoca dell’Umanesimo e del Rinascimento con Marsilio Ficino e il suo discepolo Pico della Mirandola, mescolandosi con la Kabbala e con il misticismo cristiano per creare una sintesi originale.

Nel Seicento, l’ultimo grande adepto del pensiero ermetico, Giordano Bruno, finisce sul rogo. Qualche anno più tardi, Isaac Casaubon prova che il “corpus hermeticum”, che la maggior parte degli studiosi riteneva consistere in un testo egiziano dell’epoca di Mosé, data in realtà dalla tarda antichità. Dopo questi due duri colpi, il pensiero ermetico non

scompare, ma diventa underground. L'ermetismo si trasforma in ciò che sarà chiamato molto più tardi occultismo. Ma non cessa di giocare un ruolo determinante nella storia delle idee. Dopo Newton, grande praticante di alchimia, niente più ermetisti nei ranghi delle nuove scienze. Leibniz è probabilmente l'ultimo filosofo ad essersene apertamente ispirato.

Quali sono i punti più importanti della filosofia ermetica? Innanzitutto, l'idea della dignità dell'uomo. «Che grande miracolo è l'uomo»: è con questa citazione dell'*Asclepio*, il più celebre dei trattati ermetici, che comincia l'orazione per la dignità umana di Pico della Mirandola. Ciò basta a mostrare il ruolo che giocò l'ermetismo nella nascita dell'Umanesimo. In Pico, ciò che caratterizza la potenza dell'uomo è la capacità di trasformarsi nella direzione desiderata: «All'uomo è permesso di essere ciò che sceglie di essere». L'umanesimo mirandoliano, ispirato dall'*Asclepio*, è perciò sin dall'inizio un vero e proprio transumanesimo.

L'altra caratteristica importante dell'ermetismo è l'utilizzo della tecnica per ottenere l'identificazione con il divino. Certo gli *Ermetica* non trattano delle tecnologie moderne, ma si consacrano essenzialmente all'alchimia, alla magia, all'astrologia... A torto vedremmo ciononostante in queste credenze semplici attività irrazionali che conviene distinguere a qualsiasi costo dalla “vera” scienza.

È certo irrazionale oggi continuare a credere nell'astrologia, con l'accumularsi di dati che mostrano il suo carattere arbitrario e l'impossibilità in cui si trovano gli astrologi di provare la validità delle loro predizioni. Ma nell'antichità, o ancora durante il Rinascimento, l'astrologia era l'espressione di un approccio razionale, perché presupponeva l'esistenza di un determinismo naturale in opposizione ad una provvidenza divina che superasse la nostra comprensione. Da un punto di vista strettamente filosofico, non c'è alcuna differenza tra un ermetista che consultava il suo oroscopo ed un *geek* contemporaneo impegnato a interpretare il suo genoma appena appena sequenziato dalla società 23andme. Al più si può pensare che il metodo del secondo sia più efficace, e ancora la cosa non è neppure così sicura.

L'alchimia, scienza centrale degli *Hermetica* tecnici (al punto che ermetismo ed alchimia divennero con i secoli quasi sinonimi) ci mostra molti altri punti comuni con il pensiero transumanista moderno.

L'alchimista non cerca innanzitutto di trasformare il piombo in oro. La sua ricerca fondamentale riguarda l'immortalità. Beninteso questa ricerca passa per la tecnologia. Ma c'è un angolo ancora più importante: la filosofia soggiacente. Nel pensiero alchemico, soprattutto a partire dal Rinascimento, l'universo è imperfetto, non terminato. Esattamente come i metalli si credeva "evoltersi" naturalmente verso l'oro, il ruolo dell'alchimista era di accelerare questa evoluzione ed applicarla a se stesso. L'alchimista è perciò un compagno del dio nel processo di creazione del mondo. Il pensiero ermetico sfugge alla dicotomia di certa tradizione occidentale che ci offre la scelta tra sottomettersi completamente alla natura perché ogni tentativo di derogarvi sarebbe manifestazione di orgoglio, di *hybris*, o al contrario di rivoltarsi contro di essa, negandole ogni valore che non sia puramente utilitaristico.

Di tutti gli aspetti del pensiero ermetico, l'alchimia, soprattutto nella sua versione post-rinascimentale, è probabilmente ciò che si avvicina di più al transumanesimo, che si tratti della ricerca dell'immortalità fisica o dell'interesse per le strutture profonde della materia manifestato dalla nanotecnologia. Ma al di là di tale comparazione, è soprattutto questa nozione di un universo perfettibile in cui l'uomo giocherebbe il ruolo di catalizzatore evolutivo che colpisce l'attenzione.

La coscienza umana non sarebbe solo un epifenomeno in un mondo privo di senso. Giocherebbe un ruolo fondamentale nelle finalità ultime dell'universo. Perché alla fine sarà il cosmo stesso ad accedere alla coscienza di sé: è il punto Omega di Frank Tipler, il momento in cui «la vita avrà acquisito il controllo di tutta la materia e di tutte le forze esistenti, non in un solo universo ma in tutti gli universi logicamente possibili: la vita si sarà sparsa in tutte le regioni spaziali, in tutti gli universi che possono logicamente esistere, e avrà immagazzinato una quantità infinita di informazione, inclusi tutti i bit di sapere che è logicamente possibile conoscere»¹⁸⁴.

Del resto, Mircea Eliade aveva rimarcato sin dal 1931 la rassomiglianza tra l'alchimia e il pensiero di Teilhard de Chardin, concepitore della prima versione di un punto Omega: «Esiste una

¹⁸⁴ John Barrow, Frank Tipler, *Il principio antropico*, Adelphi 2002 (ed. originale: *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press 1986).

simmetria fondamentale tra la teologia ottimista di Teilhard de Chardin e più in particolare tra la sua speranza di una escatologia cosmica portata a compimento da Cristo e l'ideologia religiosa della tarda alchimia occidentale»¹⁸⁵.

L'astrologia è volta a comprendere le leggi naturali. È lo studio del determinismo, di come le cose succedono. La magia serve esattamente a contrastare questo determinismo. Invocando gli dèi appropriati, è possibile uscire dal "destino che è scritto nelle stelle", come dice la parola biblica. Se per esempio manco di qualità "venusiane" nel mio carattere, invocherò Venere. Potrei così aumentare le mie capacità estetiche ed emotive, pensava Marsilio Ficino, traduttore fiorentino del *corpus hermeticum*. La magia, da un punto di vista funzionale, è l'equivalente di ciò che viene oggi chiamata la *cognizione potenziata*. Gli esercizi della Nintendo, le *designer drugs*, un giorno gli impianti neuronali, rimpiazzano i rituali, ma gli obbiettivi restano gli stessi.

Ma la magia non è semplicemente una psicologia primitiva. È ben più di questo. «Magia vuol dire coniugarsi con il mondo», dice Pico della Mirandola. La condizione primordiale del successo delle operazioni magiche, ci spiega da parte sua il suo quasi contemporaneo Cornelio Agrippa, è la coscienza che il mago deve possedere della dignità umana. «Il mago, secondo i filosofi, è colui che allea il sapere e il potere di agire», rilancia Giordano Bruno nel suo *De magia*.

La magia è dunque la liturgia della nuova religione che favorisce l'azione nel mondo e afferma il carattere divino dell'essere umano. Essa presenta parimenti un universo governato integralmente dall'informazione, dal codice, che sia numerico come nel pitagorismo o alfabetico come nella Kabbala. Un'idea questa largamente ripresa dalla cybercultura, da cui il transumanesimo appare direttamente derivato. Erik Davis, famoso critico delle nuove culture e tendenze, ha scritto testi eccellenti in argomento, come *A Computer, a Universe*, o il suo eccellente libro *Techgnosis*¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Mircea Eliade, *Il mito dell'alchimia*, Bollati Boringhieri 2001 (ed. originale: *The Forge and the Crucible: The Origins and Structure of Alchemy*, University of Chicago Press 1978).

¹⁸⁶ Cfr. <http://www.techgnosis.com>.

::: Anime costruite

Se l'uomo è un dio, è dotato di potere creatore, come lo sarebbe un dio. Di fatto, la creazione di esseri artificiali appare come l'esempio della signoria suprema delle tecniche magiche ed alchemiche. Per Jabir, alchimista arabo del medioevo, spiega Pierre Lory, «l'operatore che padroneggia pienamente la sua arte può produrre, a suo piacere, non soltanto sostanze minerali, ma ugualmente vegetali, animali ed anche esseri umani, tramite un'esatta imitazione delle leggi naturali. L'alchimista, *sani*, può in effetti imitare il demiurgo, *bâri*, sino a produrre dei tali effetti»¹⁸⁷.

Davvero l'idea della creazione di esseri artificiali, di *homunculi*, di golem come dice la tradizione kabbalistica, ovvero di *anime costruite* come scriveva l'ermetico del Rinascimento Giulio Camillo (un una formula che sembra esprimere una nozione arcaica di intelligenza artificiale)¹⁸⁸, è una questione fondamentale per la filosofia ermetica, e ciò sin dall'inizio. Il più famoso senza dubbio dei passaggi dell'*Asclepio* ci narra: «Ciò che abbiamo già detto dell'uomo è meraviglioso, ma tutte quelle meraviglie non valgono questa: ciò che soprattutto suscita ammirazione è il fatto che l'uomo è stato reso capace di scoprire la natura degli dèi e di produrla. I nostri primi antenati [...] inventarono l'arte di fare degli dèi; [...] siccome non potevano creare propriamente delle anime, dopo aver evocato anime di demoni o di angeli, le introdussero nei loro idoli tramite riti santi e divini, così che questi idoli avessero il potere di fare del bene e del male».

All'epoca della resurrezione dell'ermetismo greco-egiziano durante il Rinascimento, questo testo affascinava gli interpreti fiorentini, pur spaventandoli. Fabbricare degli dèi, non è la blasfemia finale?

Secondo lo storico Wouter J. Hanegraaf¹⁸⁹, l'ermetico fiorentino Lazarelli sarebbe andato ancora più lontano dei suoi predecessori dell'antichità. Se questi pensavano che fosse possibile “fabbricare degli

¹⁸⁷ Pierre Lory, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Gallimard 2003.

¹⁸⁸ Bertrand Shefer, *Introduction au „théâtre de la mémoire”*, Éditions Allia.

¹⁸⁹ Wouter J. Hanegraaff, *Sympathy for the Devil: Renaissance Magic and the Ambivalence of Idols*, a <http://www.esoteric.msu.edu/VolumelI/Sympdevil.html>.

dèi”, credevano fosse per questo necessario attirare spiriti planetari in statue. Ma per Lazzarelli la rivelazione cristiana rendeva inutile questo passaggio. Diveniva possibile, secondo lui, creare direttamente delle anime in luogo di attirarle dalle stelle. Il mago ermetico possedeva dunque gli attributi del Creatore stesso.

::: Cybergnosticismo, cyberermetismo, cybermarcionismo

Come abbiamo visto, l’ermetismo non era che un ingrediente in seno al cocktail complesso della spiritualità antica. Al tempo stesso, se certe idee come la divinità dell’uomo o la bellezza del mondo materiale sono espresse negli *Ermetica*, altre idee più pessimiste entrano nella composizione del cocktail, fino a ritrovarsi nei trattati ermetici stessi. Così, gli gnostici, che rifiutavano il mondo come malvagio e speravano di entrare a far parte di un universo puramente spirituale, svincolato dalle costrizioni del corpo. I neoplatonici, benché considerassero il mondo naturale come buono, affermavano nondimeno che l’anima umana doveva sciogliersene, cosa che li assimila agli gnostici sotto questo aspetto.

Marcione, che visse nel primo secolo della nostra era, è uno dei primi eresiarchi del pensiero cristiano, ed è spesso confuso con gli gnostici. A torto, ci spiega lo storico delle religioni Ioan Couliano¹⁹⁰, giacché presenta rispetto ad essi una differenza fondamentale. In effetti gli gnostici (prossimi su questo punto agli ermetici ed ai neoplatonici) ritenevano che l’uomo possedesse una particella di divinità che lo rendeva uguale ovvero superiore agli dèi. Ora, per i marcioniti, al contrario, l’uomo era stato creato dal dio malvagio autore del mondo materiale. È per pura compassione per queste creature insozzate ed imperfette che il dio sconosciuto e buono aveva inviato il Cristo al fine di salvarle.

I transumanisti sono spesso stati considerati come dei “cybergnostici”¹⁹¹, soprattutto quando si lasciano andare a speculazioni sulla loro tecnica immortalista preferita, l’*uploading* consistente nel

¹⁹⁰ Ioan Couliano, *Les gnoses dualistes d’occident. Histoire et mythes*, Omnibus 1993.

¹⁹¹ Oliver Krueger, “Gnosis in Cyberspace? Body, Mind and Progress in Posthumanism”, in *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 14 Issue 2, Agosto 2005, versione 1.1, pagg 55-67, online a <http://jetpress.org/volume14/krueger.html>

“caricare” il contenuto di un cervello su un altro supporto, tipicamente non organico. D'altronde, saremmo tentati di raffinare questa analisi e suddividere gli atteggiamenti transumanisti in diverse correnti. Tra di essi, un “cyberermetismo” che auspica l'utilizzo della tecnologia per creare un corpo perfetto e persino un universo perfetto grazie ad interventi di *megascale engineering*¹⁹². Ma esiste ugualmente una tendenza “cybergnostica” in tale ambiente, che vorrebbe semplicemente abbandonare questo universo per crearne un altro, virtuale, in cui potrebbero vivere gli spiriti uploadati. In talune speculazioni, taluni giungono ad ipotizzare la distruzione in tutto o in parte del mondo reale per farne del “computronium”, una materia ipotetica dotata della massima capacità di calcolo fisicamente possibile e che potrebbe servire da supporto materiale a queste simulazioni molto sofisticate¹⁹³. Ritroviamo qui un disprezzo piuttosto accentuato del mondo materiale. I transumanisti possono ben sforzarsi di tentare di spiegare che queste “simulazioni” si riveleranno altrettanto ricche, ovvero più ricche, della realtà (al punto, come spiega il filosofo transumanista Nick Bostrom¹⁹⁴, che potremmo già ritrovarci all'interno di una di esse!), e che il corpo virtuale dell'individuo uploadato potrebbe vivere una gamma senza uguali di emozioni sensoriali: l'uso stesso del termine “virtuale” o “simulazione” non può che evocare immagini dell'universo asettico e vuoto di Second Life. Un'impressione di immaterialità, questa, che è fortemente accentuata dall'uso sistematico e disastroso della parola *meat*, la “carne che si mangia”, per designare il proprio corpo biologico.

Esistono cybermarcioniti? Li si vede profilarsi in varie correnti “singolaritarie” che sospettano che la vera nascita della transumanità avrà luogo attraverso la creazione di un'intelligenza superiore a quella umana. Tale intelligenza superiore potrebbe ben essere un umano mutante, ma per alcuni il cervello umano è strutturalmente troppo limitato per permettere

¹⁹² Ipotetiche tecnologie capaci di agire su insieme giganteschi, manipolando per esempio sistemi solari interi, o creando universi a partire da buchi neri.

¹⁹³ L'autore transumanista di fantascienza Rudy Rucker dedica d'altronde una critica accesa a queste nozioni nel suo libro *Postsingular*, Tor Books 2007, disponibile anche online a <http://www.rudyruker.com/postsingular>.

¹⁹⁴ Nick Bostrom, “Are You Living In a Computer Simulation?”, *Philosophical Quarterly*, 2003, Vol. 53, No. 211, pagg. 243-255, disponibile anche online a <http://www.simulation-argument.com/simulation.html>.

questo passaggio ad un livello superiore¹⁹⁵. Solo un'intelligenza artificiale progettata sin dall'inizio in modo ottimizzato potrebbe permettere questa forma di "singolarità" storica. L'uomo è destinato a restare per sempre un primate dalle potenzialità limitate. Solo un dio digitale, una "intelligenza artificiale amichevole" ("*friendly AI*") potrà per compassione salvarci da noi stessi, probabilmente trasferendoci in un paradiso artificiale che per meraviglioso che possa essere assomiglierà per molti aspetti a una riserva.

È forse questa combinazione di pessimismo marcionita, di dualismo gnostico e di ottimismo ermetico che rende il transumanesimo così difficile da comprendere dall'esterno, e talora così inquietante. Esso associa troppo spesso un discorso pieno di speranza con considerazioni molto tetre sulla natura umana che sembrano contraddire il primo messaggio.

Non serve a nulla discorrere di immortalità se al tempo stesso si sottointende che l'uomo, per sua stessa natura, non può sperare di essere signore del proprio destino e deve mettersi nelle mani di una intelligenza superiore ed "amichevole".

::: Episteme e gnosis

Come spiegato lungamente da Garth Fowden nel suo libro *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*¹⁹⁶, l'insieme di queste conoscenze mondane (ἐπιστήμη) doveva a termine trasformarsi in γνῶσις (conoscenza di sé, del divino). L'ermetico può animare statue, studiare le stelle, evocare i demoni, ovvero elaborare la pietra filosofale. Ciò che fondamentale conta è la natura della realtà che si svela sotto i suoi occhi per mezzo di tutto ciò. La riuscita delle sue operazioni, ivi compresa la sua propria immortalità, non sono nient'altro che il segno della gnosi che ha acquisito. Si potrebbe essere tentati di vedere un equivalente della gnosi nel progetto transumanista, nella promessa finale formulata dalla tesi del punto Omega, ovvero della Singolarità (se si fa astrazione del suo aspetto inquietante, antiumanista).

¹⁹⁵ Michael Anissimov, *Forecasting Superintelligence: the Technological Singularity*, a <http://www.acceleratingfuture.com/articles/superintelligencehowsoon.htm>.

¹⁹⁶ Garth Fowden, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge University Press 1987.

Sarebbe a mio avviso un errore. Una promessa è sempre legata al futuro, alla speranza di realizzazione, e si accompagna necessariamente all'angoscia della sua possibile sconfitta. Quando insiste troppo sul futuro, il transumanesimo si avvicina piuttosto al cristianesimo popolare che all'ermetismo o alle forme più mistiche ed elaborate di cristianesimo. Un'esperienza religiosa ha sempre luogo qui-ed-ora, il suo valore non dipende dal successo dell'instaurarsi di condizioni esterne.

Ma in compenso, forse si potrebbe dire: alla fin fine, poco importa la fattibilità dell'*uploading*, del nanoassemblatore universale, del *meGascale engineering* o del punto Omega. Ciò che conta è senza dubbio la vertigine generata da queste prospettive. Attraverso la semplice contemplazione della possibilità di queste tecnologie l'infinità dell'universo ci diviene accessibile, amichevole, diventa il nostro focolare. «Dio mio, è pieno di stelle», grida Dave Bowman, l'eroe di *2001 Odissea nello spazio*, quando il suo vascello è catturato dal monolite nero in orbita intorno a Saturno. Una formula che, al di là della credenza nel valore di questa o quella tecnologia, sarà forse il grido di estasi degli ermetici di domani.

Traduzione dal francese a cura di Stefano Vaj

Karl Marx, il futurologo

di Roberto Guerra

«Io non sono un marxista»

KARL MARX

“I futuristi, nel loro campo, nel campo della cultura, sono rivoluzionari; in questo campo, come opera creativa, è probabile che la classe operaia non riuscirà per molto tempo a fare di più di quanto hanno fatto i futuristi”.

ANTONIO GRAMSCI

*“Non voi, ne sono convinto... ma di voi ride il compagno Charlot; Signori tacete la bocca...
Scienziati del futuro, risvegliatemi!”*

VLADIMIR MAJAKOWSKIJ

Karl Marx è attualmente caduto in disgrazia. E comprensibilmente. L'autore del *Capitale* non infiamma più le anime proletarie e, oggi, nell'età del capitalismo cibernetico, il fuoco ormai è sotto controllo. L'anima e i prolet sono divenuti puri segni intercambiabili o in via d'estinzione, perlomeno nell'accezione tradizionale.

Eppure il futurismo “scientifico” potrebbe rintracciare proprio in Marx uno dei suoi pionieri misconosciuti – se si intende l'arte del futuro soprattutto come stile per pensare e migliorare la società industriale della Macchina, oggi Computer.

In effetti, a scampo di veteroequivoci, non può interessare granché – in questi anni duemila – il Marx criptico, noioso e profetico della Grande Opera, *Il Capitale*: al di là della fede... quest'ultimo appare globalmente persino illeggibile (e comunque ben pochi lo lessero nel XX secolo!) o fuori moda come il Vangelo o la Bibbia o il Corano – roba, letteratura specializzata e sclerotizzata per preti di tutte le chiese, senza ormai alcun effetto o corrispondenza con l'odierna realtà cibernetica.

È invece il Marx, singolarmente mediatico e pubblicitario ante litteram e d'avanguardia del celeberrimo *Manifesto* scritto con Engels, che può ancora eccitare i neuroni contemporanei, al di là dei contenuti contingenti, ma appunto per lo stile, come medium messaggio, e per le previsioni futuribili. Nel *Capitale*, il filosofo tedesco ha sballato quasi tutte le previsioni a breve e lungo termine, azzardando e captando paradossalmente quelle futuriste e più umanistiche, o per così dire presentiste: ovvero l'alienazione capitalistica, sublime anatomia delle contraddizioni terribili e tutt'oggi irrisolte del capitalismo, e tutte le sue illusioni e disumanizzazioni all'epoca di Marx nascenti.

Marx ha peraltro, in controluce, svelato incredibilmente al capitalismo il suo stesso volto inconsapevole, i *suoi* possibili feedback (o retroazioni) meccanici per continuare a rettificarsi, evolversi e fatalmente persuadere anche gli oppositori di classe... Con una metafora quasi sarcastica... Marx è stato il profeta capitalista misconosciuto del XX secolo, oltre che il DDT dadafuturista per le zanzare capitaliste, quasi distrutte ma capaci di risorgere anche per l'indubitabile, oggi, creatività americana, per i fermenti del popolo nuovo, senza tradizione... che, proprio per questo, si muove più libero dai lacci del passato, rispetto all'Europa.

Il Marx utopico, suo malgrado, ebbe la vista lunga sulle non solo contraddizioni del capitalismo, ma anche sul trionfo della tecnologia e delle sue possibilità intrinseche post-capitalistiche e rivoluzionarie, tutt'oggi rimosse clamorosamente dai marxisti superstiti!

Nel *Manifesto*... *le macchine sono più belle delle piramidi*, i figli devono ribellarsi al quarto comandamento, l'uomo è persino chiamato ad amare la forza rivoluzionaria della macchina e della scienza, *la religione è il culmine dell'alienazione*, la critica stessa al capitalismo presuppone sguardi futuri, un al di là, mai una regressione preborghese.

Marx evidenziò questioni non solo massacrate dai regimi comunisti del XX secolo, ma persino dimenticate da certa ecologia neocattolica e pseudoprogressista contemporanea: come Nietzsche non aveva nulla a che fare con il nazionalsocialismo, così Marx con il comunismo sovietico (e tutti gli altri storicamente realizzati): questa è una *cybercritica* che gli storici attuali, sempre più passatisti, dovrebbero postulare per capire i grandi... tecnoprofeti del XXI secolo, a partire da Nietzsche e Marx!

Marx smaschera le mitologie controrivoluzionarie del Sessantotto o persino del ridicolo Settantasette del Novecento. Il filosofo di Treviri si rendeva conto della relativa minore oppressione (e della grande libertà possibile e comunque mai impossibile) dell'orrido... capitalismo ben più dei marxisti del secolo successivo: Sartre, Foucault e i tanti epigoni neonichilisti (e spesso anche volgarizzatori rispetto ai Maestri) della fine del Novecento. E nell'elenco andrebbe inclusa certa vulgata psicanalitica post-Lacan, ex guru involontario di certa sinistra pseudoradicale intellettuale, proiettata ben oltre gli insegnamenti di Lacan stesso.

Marx, invece, azzeccò, in pieno il dinamismo tecnologico del capitalismo, il suo significato umanistico (il migliore dei mondi possibili.. prima della società futura che chiamò storicamente comunismo, parola usata poco dallo stesso Marx... che notoriamente dichiarava persino di non essere marxista! Marx non dialogò mai con... Stalin, ma piuttosto con Voltaire, Saint Simon, Fourier e Darwin: gli ha dedicato *Il Capitale!*). Scopri tutta la miseria dei filosofi "classici", scoprì il senso del futuro.

E, nel duemila, il celebre *Manifesto* del fu Partito Comunista, ora in crisi profonda, domanda di essere compreso come il primo manuale di futurismo politico: esso oggi ribadisce la necessità dell'azzeramento del Passato, suggerisce ricette e scenari postindustriali per marciare individualmente verso *il regno della necessità-libertà*, un'alternativa non anti ma post-capitalista, di cui gli umani percepiscono ancora confusamente il destino darwiniano.

La società *high tech* riscoprirà Marx tra i propri precursori, la supertecnologia cibernetica e transgenetica (e transumanista) ci condurrà al *punto omega...* della rivoluzione umana, liberata dal ricatto millenario della sopravvivenza, con buona pace dell'ecologia passatista ancora dominante. La democrazia elettronica e postcapitalista, immaginata *recentemente* dal futurista americano Alvin Toffler e da altri intellettuali futuribili, sembra quasi incarnare il sogno di un Marx redivivo e aggiornato, tra la cecità naturalmente dei cosiddetti radicali liberi pensatori.

Infatti, Marx preferì sempre le macchine agli uccellini cinguettanti, *immaginava l'ecologia* come tecnologia umana, conosceva l'ovvietà della Santa Vergine Natura quale eterna mitologia della tirannide di ogni chiesa e regime per impedire la trasformazione dello status quo. E, detto tra pa-

rentesi, in nome della Natura Divina, quanti Prometeo sconosciuti sono stati terminati dalla castissima preistoria naturale? Certi Eco... primordiali hanno certamente ritardato di millenni la scoperta del Fuoco!

La cosiddetta società ecologica vagheggiata dall'oscurantismo contemporaneo... Marx sapeva benissimo dove cercarla: non nel futuro, ma nel Medioevo, dove – al di là del *meraviglioso* di Huizinga o Le Goff, non esisteva libertà di pensiero, parola o azione, non esistevano industrie, si moriva per assenza di medicine o per condizioni di lavoro egizie... a 30 anni, la vita era soprattutto scandita tra diciotto ore di lavoro per non morire di fame e le altre sei vissute nel terrore dei vari tiranni. A partire dalla Chiesa – umanismo di massa – realtà storica da Marx scaraventata nella luce dei moderni, ora totalmente rimossa dal simulacro inquietante di certo neo-oscurantismo.

In Marx, la libertà individuale non era utopia né la Natura un tabù, ma progetti in fatale armonia con la Macchina...

Il tribunale della storia ha sancito che il comunismo – il progetto umanista futuribile di Marx – è fallito ovunque! Ma il progetto sopravvive nel sogno postumano: l'avvento del Regno della Macchina, la vittoria sulla Necessità, l'esaltazione della Libertà. Il progetto è stato, paradossalmente, memorizzato, ibernato, cristallizzato dall'avanguardia futurista, dagli artisti, più che dalla schiera degli economisti e dei politici, in stato fossile a partire da Stalin...

Esso è stato poi incarnato dall'uomo-macchina più umano degli umani, Majkowskij, dalla civiltà robotica, informatica, da Internet, dalla nanotecnologia. Nella civiltà della macchina, ora computer, nella galassia Marconi postletteraria (con McLuhan), il futurismo è oggi cifra dell'avanguardia visionaria rivoluzionaria e artistica. Con Majakowskij e Marinetti e l'astronave futurista, il cyberspazio (ante litteram) è pelle dell'*homme machine*. E, incredibilmente, l'avanguardia diventa – fatto storico unico e poco indagato dagli storici – arte di stato in Russia (con Lenin) e sabotaggio subliminale... in Italia, nonché città moderna volante in Germania, prima dell'ascesa del mostro nazista. Parallelamente a Majakowskij e Marinetti, con Tatlin, Malevic, Gropius, Le Corbusier, il volo futurale è già metapolitico, superiore apparenza, splendido cosmico gioco nell'iperspazio e *time machine*, in Russia con naturalmente il pre-veggente

genio rivoluzionario di Vladimir Majakowskij. Ipotesi cybertemporale, alternativa, parallela: Majakowskij italiano e Marinetti con Lenin... comunque rivoluzionari! Dai robot troppo umani e profetici e cibermantici, Majakowskij e Marinetti, l'arte-macchina venne alla luce, nell'ef-fusione nucleare, solare, tra sessualità e scienza, tra illuminismo e romanticismo accelerati smontati clonati dalla rivoluzione futurista e delle avanguardie.

::: Bibliografia

- Arab-Ogly E.A., *Identikit del 2000*, Editori Riuniti, 1980.
- Bateson G., *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, 1995.
- Baudrillard J., *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, 1990.
- Benedetto E., *Futurismo 100 x Cento*, Arte Viva, 1990.
- Bernstein J., *Uomini e macchine intelligenti*, Adelphi, 1990.
- Campa R., *Etica della scienza pura*, Sestante, 2007.
- Campa R., *Mutare o perire. La sfida del transumanesimo*, Sestante, 2010.
- Cromer A., *L'eresia della scena*, Raffaello Cortina, 1996.
- Deleuze G. e Guattari F., *L'Anti-Edipo*, Einaudi, 1975.
- Enzensberger H., *Gli elisir della scienza*, Einaudi, 2004.
- Fromm E., *La rivoluzione della speranza*, Bompiani, 1982.
- Haldane J.B.S. e Russell B., *Dedalo o la scienza e il futuro / Icaro o il futuro della scienza*, Bollati Borighieri, 1991.
- Gentile E., *Il culto del littorio*, Laterza, 1998.
- Guerra R., *Marinetti e il duemila*, Schifanoia, 2000.
- Guerra R., *L'immaginario futurista*, Schifanoia, 2000.
- Liotard J.F., *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, 1981.
- McLuhan M., *Dall'occhio all'orecchio*, Armando, 1986.
- Marinetti F.T., *Teoria e invenzione futurista*, Mondadori, 2000.
- Minsky M., *La società della mente*, Adelphi, 1994.
- Monod J., *Il caso e la necessità*, Mondadori, 1997.
- Nolte E., *Nazional-socialismo e Bolscevismo*, Rizzoli, 1997.
- Rifkin J., *L'età dell'Idrogeno*, Baldini Castoldi Dalai, 2000.
- Toffler A., *Lo choc del futuro*, Sperling & Kupfer, 1988.
- Turney J., *Sulle Tracce di Frankenstein*, Edizioni di Comunità, 2000.

Una rovina perpetua

di Emmanuele Pilia

::: Bibliografia

Nel capitolo introduttivo al suo *La nuova Babilonia: il progetto architettonico di una civiltà situazionista*, Leonardo Lippolis tiene a riportare un lungo brano, tratto dalla Genesi, riguardante il mito della Torre di Babele, ovvero il tentativo di ricostruire, contro la volontà di Dio, l'asse tra cielo e terra spezzato dal peccato originale. Da sempre simbolo dell'arroganza dell'uomo, usato con Sodoma e Gomorra come metafora della città da rinnegare, la Torre di Babele sarà anche assunta, nelle diverse sfaccettature con cui ci si è riferiti ad essa, a simbolo della diversità umana, espressione di quel magma informe di cui la civiltà è formata. In effetti la punizione che il Signore impartì a quel sol popolo, unito da un sol linguaggio, non fu la distruzione della Torre, il quale crollo è invece la conseguenza dell'abbandono della stessa, ma il dissolvimento di quell'unità in una diversità che si disperse in breve tempo¹⁹⁷. Paradossalmente, l'inizio della civiltà coincide con la creazione della prima, maestosa rovina che la storia ricordi, e questo non solo nella tradizione giudaico-cristiana.

¹⁹⁷ Da *La Bibbia Concordata, Antico Testamento*, capitolo 11, *La torre di Babele*, versetti dal 4 al 7: «Poi dissero: “Venite, costruiamoci una città e una torre la cui cima giunga fino al cielo; acquistiamoci fama, affinché non siamo dispersi sulla faccia di tutta la terra”. Il SIGNORE discese per vedere la città e la torre che i figli degli uomini costruivano. Il SIGNORE disse: “Ecco, essi sono un solo popolo e hanno tutti una lingua sola; questo è il principio del loro lavoro; ora nulla impedirà loro di condurre a termine ciò che intendono fare. Scendiamo dunque e confondiamo il loro linguaggio, perché l'uno non capisca la lingua dell'altro!”».

Già nella Grecia dell'età arcaica, le mitiche rovine di Micene e Tirinto suscitavano tanta meraviglia che ad esse venivano conferite origini celesti. La memoria di tale incredibile rinvenimento informerà per intero la tradizione ellenica, di cui Pausania il Periegeta ci ha offerto una preziosa testimonianza, attribuendo all'opera dei Ciclopi le mura difensive delle città, «con massi non lavorati, [...] di dimensioni tali che due buoi non riuscirebbero a spostarne il più piccolo» (in Ortolani 2006, p. 10). Un rapporto, quello tra architettura e rimanenze di un passato reso mitico dal proprio cadavere, che si rende manifesto con lo sviluppo dell'Umanesimo e con il progetto di restauro intrapreso dagli intellettuali italiani. L'architetto rinascimentale infatti «interagisce con le preesistenze romane facendosene interprete e costruendo le basi per una nuova architettura. I disegni dell'Antico prodotti nel Rinascimento sono già “disegni di progetto”, più che rilievi, dal momento che l'attenzione rivolta all'architettura romana è finalizzata alla sua padronanza in termini partecipativamente compositivi più che conoscitivi» (Quici 2004, p.17). Pionieri di questa tendenza, Brunelleschi e Leon Battista Alberti finiranno letteralmente per appassionarsi allo studio dei ruderi imperiali, muovendo il loro sguardo da due punti di vista opposti. Se il primo infatti si accostò alle grandiose strutture romane mosso da stupore e curiosità verso una tecnologia così raffinata, lo spirito con cui l'Alberti si dedicò allo studio delle rovine dell'antichità classica, era quello di chi si considerava come «il primo teorico della nuova arte umanistica e dallo studio delle rovine classiche si propose di desumere quelle che egli considerava le leggi immutabili che governano le arti» (Murray 1998, p. 48). L'onda lunga delle ricerche e degli interessi dei padri del Rinascimento italiano, si sentirà sino al tardo Barocco, quando, nonostante la penuria di incarichi ufficiali a Roma, artisti e studiosi da tutta Europa continuarono a precipitarsi nella capitale con l'intento di studiare la classicità romana direttamente dai suoi resti. Di quest'esperienza, il lavoro di Giovan Battista Piranesi rappresenta il culmine di un sentire rinnovato rispetto alla classicità rinascimentale, dove il rudere non è solo ricercato e studiato, ma è letteralmente oggetto di una *messa in scena*. Messa in scena in cui lo statuto dell'attualità viene elevato, attraverso la consacrazione della *rovina*, allo stesso livello del glorioso passato ispiratore. Sicuramente le stampe di Piranesi hanno un intento documentaristico,

ma la drammaticità spaziale delle sue *Vedute* fanno sì che tale fine sia contaminato con la volontà di dare un sapore *epico* alla realtà che lo circonda, mescolando così due tradizioni che «sembrano escludersi a vicenda; quella della scena barocca con quella della rappresentazione topografica di un *paesaggio architettonico*» (Wittkower 1972 p. 313).

::: Una pura bellezza

Vi è di sicuro un evidente scollamento tra la rovina biblica e quella, per così dire, storica. Se è vero infatti che da un lato l'immagine della *rovina* sia legata ad una decadenza e depravazione punibile nel più duro dei modi, dall'altra viene fatta emergere come testimonianza di enormi energie ormai dissipate. Un interessante arricchimento al binomio ora accennato è proposto da Franco Purini nel suo *Comporre l'Architettura*, ove il fascino enigmatico della rovina muove dalla caduta stessa dell'architettura, intesa, alla maniera di Vitruvio, come quel luogo nel quale si accentrano *utilitas*, *firmitas*, *venustas*, utilità, solidità, bellezza¹⁹⁸. Caduti i primi due termini dell'equazione, ciò che resta è una *bellezza pura*, incontaminata da altri usi che non sia la propria *riflessione* del tempo. L'architettura occidentale d'altronde «si è alimentata a lungo di una meditazione sul rudere come luogo di confronto tra la nascita e la morte del manufatto» (Purini 2000, p. X), tanto che è possibile affermare serenamente che è l'eredità della *rovina* a formare l'identità dell'Europa. Ma se nelle esperienze di cui si è parlato continua a permanere il fantasma della *firmitas* e dell'*utilitas*¹⁹⁹, sarà solo con il Romanticismo che si instaurerà il dominio di una *venustas* pura, forte di una visione dell'arte che si offre come puro piacere e puro godimento. La rovina romantica compare in frammenti pittorici difficilmente riconoscibili, con i suoi tratti deliberatamente sfumati, scevri di qualsivoglia connotazione simbolica. La componente archeologica e conoscitiva,

¹⁹⁸ Purini Franco, *Comporre l'architettura*, Editore Laterza, Bari 2000, p. 60.

¹⁹⁹ Nonostante sia possibile trovare un predominio della componente estetica su quella funzionale e strutturale, di esse se ne continua ad avere traccia. Come si è visto, se durante la nascita della civiltà greca alle rovine micenee furono assegnati ruoli rituali, così come in parte nel Rinascimento di Leon Battista Alberti, in Brunelleschi è l'ammirazione per ciò che della *firmitas* resta di emerso a suscitare interesse. Nella scena barocca è invece il ruolo celebrativo e propagandistico, che si manifesta nell'immagine, ad essere peculiare.

tipica del Rinascimento e del Barocco, viene soppressa, o comunque perde la propria rilevanza, per mostrarsi unicamente come immagine idealizzata: il frammento di rudere romantico è un *atto della mente* tendente a raccogliersi come «espressione di un significato dal punto di vista psicologico» (Appiano 1999, p. 52), manifestandosi come «presenze inconsistenti ed insieme concrete, eteree e materiche allo stesso tempo» (p. 53). L'idea romantica prevede che la rovina, tornata ormai al dominio della terra alla quale ogni cosa è destinata a tornare, aggiungano alla natura «qualcosa che non appartiene più alla storia, ma che resta temporale» (Augé 2004, p. 35). Questo arricchimento della natura, dona ad essa una sorta di *tempo puro*, un tempo senza storia in cui «solo l'individuo può prendere coscienza e di cui lo spettacolo delle rovine può offrirgli una fugace intuizione» (p. 38). Tale *tempo* però non abolisce mai completamente il discorso storico, in un equilibrio in cui è proprio la presenza stessa del frammento di rudere che impedisce paradossalmente al paesaggio il dissolversi in una indeterminatezza di una natura senza uomini. Equilibrio che verrà spezzato con lo sviluppo e la diffusione delle scuole di pensiero di matrice positivista, che vedrà nella *funzione* una priorità da perseguire. In quest'ottica ovviamente, un ente che si presenta come privo di struttura o funzione non può che essere considerato *inutile*. Eccezion fatta per quei casi rari e selezionati, dove il *simbolo* è talmente carico di significati da portare nella propria sola presenza una funzione propagandistica e politica. È il caso della Roma imperiale *riscoperta* dal fascismo, il quale, bisognoso di fomentare una qualche identità, avviò una serie di progetti archeologici nell'area dei fori imperiali. Lo scopo in questo caso è chiaro ed anche troppo noto: appropriarsi di una *immagine* per impadronirsi della sua identità, tramite un processo di mitopoiesi che ha ben poco di alchemico. Anzi: sarà anticipatore di una tendenza che avrà il suo pieno sviluppo nella metà del novecento, ossia quello del predominio della gestione dell'immagine della rovina sulla rovina stessa.

Il dibattito sulla ricostruzione delle Twin Towers, aperto mentre l'area era ancora ricoperta di detriti, è in tal senso emblematico: vi è una certa ironia nel fatto che il progetto di costruzione sia stato affidato ad un architetto come Daniel Libeskind, che ha più volte guardato alle rovine lasciate dai più incomprensibili drammi del secolo passato, facendo sì che in luogo

delle carcasse di acciaio e cemento, alle *vere* rovine insomma, siano create delle rovine *artificiali*²⁰⁰. Piuttosto coerente per un secolo che privilegia la copia ed il facsimile, e che proprio in questo caso mostra l'emergere di quello che può essere chiamato *il paradosso delle rovine*. Un paradosso che vede, «proprio nell'ora delle distruzioni più massicce, nell'ora di massima capacità di annientamento» (p. 86), la scomparsa della rovina come realtà e come progetto. D'altronde l'architettura contemporanea non mira all'eternità²⁰¹: essa è prodotta in un presente sostituibile all'infinito, che fa della città attuale un *eterno presente*, lontano da quel tempo puro prima descritto. Si ripresenta in contesto architettonico, nella scomparsa della rovina, il paradigma della *fine della storia*²⁰², per il quale ogni riflessione possibile sul tempo è esausta sul nascere.

::: Scarti del consumo

Nella rinuncia al rudere da parte della contemporaneità, molti artisti si sono visti costretti ad interrogarsi sulle uniche permanenze del nostro tempo, ossia sul rifiuto, sulla spazzatura, che proprio per lo statuto inerte in cui si incarna si presenta come unica, ironica possibilità di sospensione del tempo. Lo scarto dopotutto ha, a partire dal Novecento, una condizione privilegiata rispetto alla maceria, andando di fatto a prendere il proprio posto in quelle immense rovine che sono le discariche. Esterne al campo visivo del consumatore, esse sono in realtà le vere cattedrali del nostro tempo, realizzate come sono dall'intera comunità, pur se inconsapevole. Viene a mente l'atteggiamento degli abitanti di Leonia, *città invisibile* descritta da Calvino, i quali conducono una vita all'insegna del consumismo

²⁰⁰ Mi sento qui in dovere di porre una precisazione: se è vero che il tono dell'affermazione è volutamente polemico, questa lo è soltanto verso l'operazione di marketing territoriale messa in campo, e non certo verso il progetto del nuovo World Trade Center dell'architetto polacco.

²⁰¹ Ed occorre aggiungere che i rimpianti verso edifici destinati ad essere tramandati di generazione in generazione appaiono grotteschi di fronte agli sviluppi storici.

²⁰² Rimando qui al saggio di Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, in cui in sintesi viene sostenuta la tesi secondo la quale proprio la *modernità* che ha permesso l'emergere delle liberal-democrazie, a breve creerà le condizioni per cui verrà inaugurato un nuovo regime di storicità nel quale l'appiattimento delle differenze etniche, culturali e linguistiche, impediranno un proseguire lineare della storia. Ovviamente, di risposta, si può affermare che «dalla prospettiva post-moderna, appare chiaro che, finché ci sarà intelligenza nell'universo, l'universo avrà senso» (Campa 2007, 407)

più sfrenato: «ogni mattina la popolazione si risveglia tra lenzuola fresche, si lava con saponette appena sgusciate dall'involucro, indossa vestaglie nuove fiammanti [...]. Sui marciapiedi, avviluppati in tersi sacchi di plastica, i resti della Leonia d'ieri aspettano il carro dello spazzaturaio. Non solo tubi di dentifricio schiacciati, lampadine fulminate, giornali, contenitori, materiali d'imballaggio, ma anche scaldabagni, enciclopedie, pianoforti, servizi di porcellana: più che dalle cose che ogni giorno vengono fabbricate vendute comprate, l'opulenza di Leonia si misura dalle cose che ogni giorno vengono buttate via per far posto alle nuove» (Calvino 1972, p. 119). Montagne di rifiuti, sempre più alte, sempre più compatte, circondano la città di Leonia, formando nel suo sviluppo una stratigrafia temporale delle abitudini di questa singolare popolazione.

Nella sottrazione degli scarti al proprio degrado si verifica quindi tale sospensione, tale congelamento del tempo, certamente diverso dal *tempo puro* descritto da Augé, ma più consono al confronto con un certo velleitarismo romantico. Interessante interprete di questa concezione è Jean Tinguely, impegnato da anni nella produzione di strani automi assemblati con rifiuti tra i più impensabili. Decontestualizzati in un organismo ben più complesso, questi ammassi di rottami sono programmati per compiere movimenti che conducono all'autodistruzione. Suicidandosi, le macchine si sottraggono all'usura, muovendo se stesse, rapidamente e polemicamente, alla *rovina*. Vi è una chiara denuncia di un capitalismo incapace di fare altro che procedere sordamente alla trasformazione ed espulsione di materia dal proprio sistema, cieco alla minaccia di entropia. Dopotutto, «la nostra è una società in cui si tende con incredibile e spaventosa disinvoltura a rottamare, gettare, eliminare, dimenticare, disperdere, riciclare tutto ciò che non è più nuovo» (Appiano 1999, p. 148). In tale società è facile comprendere come alcun rudere può divenire il motore della storia, se non la *rovina* della società stessa. Il fatto che la letteratura postmoderna abbia prodotto fiumi d'inchiostro nel tentativo di celebrare tale caduta, impegnata d'altro canto alla celebrazione del più sfrenato edonismo, non è un caso. Lo *spettacolo*, cui la società occidentale si è prestata, è infatti una dimostrazione di come il rapporto tra struttura, utilitarismo ed edonismo abbia perso il proprio equilibrio a favore di questo surrogato della *venustas* vitruviana: l'immagine. Le macerie causate dal crollo delle ideologie, si so-

no quindi fossilizzate nella rovina umana odierna, vicina tanto al *tempo puro*, quanto alla *fine* di tale tempo. Fine del tempo descritta, prima che da Fukuyama, da Debord, che proprio ne *La società dello spettacolo* ricalca con lucidità agghiacciante il percorso di sostituzione della immagine al reale. È evidente come l'architettura non abbia ancora dato risposte convincenti a questo regime di storicità, se non nelle sue manifestazioni dove essa è per l'appunto assente, dove essa è pura immagine. D'altronde non potrebbe essere altrimenti: la rovina dell'attuale umanità non potrà che essere l'oggetto della riflessione di una società rinata, di una postumanità, la quale, osservando l'attuale caduta di *firmitas* ed *utilitas*, ne ammirerà la splendente bellezza.

::: Una società rinata

Ma su quali terreni sarà possibile fondare le basi di una società rinata? Questa sarà una delle principali domande a cui, l'Internazionale Lettrista prima, l'Internazionale Situazionista poi, dedicheranno un dibattito ventennale dove, in più di un'occasione, il discorso incentrerà la propria tesi facendo perno sul mito della Torre di Babele. Debord stesso userà più volte tale immagine, tanto che sentirà il bisogno di inserire, a circa due terzi della trasposizione cinematografica de *La società dello spettacolo*, una riproduzione della *Piccola Torre di Babele* dipinta da Bruegel il vecchio. Sul lungo fermo-immagine²⁰³, Debord recita un brano del suo testo, nel quale viene ricordato che «[...] la rivoluzione proletaria è questa *critica della geografia* umana attraverso la quale gli individui e le comunità devono costruire gli avvenimenti corrispondenti all'appropriazione, non più soltanto del lavoro, ma della loro totalità». Riappropriazione della storia che può avvenire quindi solo tramite l'adunata di una nuova società attorno la costruzione di una nuova Babele, possibilità offerta dalla sopraggiunta morte di un dio che già a suo tempo portò in rovina lo sforzo dell'umanità riunita.

²⁰³ Guy Debord utilizzava molto volentieri espedienti simili, spesso sostituendo uno schermo bianco o nero alle immagini. Non si può non citare il suo primo lungometraggio, *Hurléments en faveur de Sade*, del 1952, non-film in cui lunghe pause su schermo nero intervallano frammenti di dialoghi su sfondo bianco. È facile dedurre come tale stratagemma denunci una ripugnanza verso l'aggressività e l'alienazione dell'*immagine*.

Dalle macerie imminenti della società capitalista e dello spettacolo²⁰⁴, ora che i mezzi materiali potrebbero risolvere, per lo meno in via teorica, il problema della sopravvivenza, sarebbe sorta la costruzione di nuove sovrastrutture di pensiero, di un nuovo senso da dare al progresso. «Era insomma giunto il tempo di provare a costruire l'edificio di una nuova civiltà, la Nuova Babilonia situazionista» (Lippolis 2007, p. 11). Sarà Constant Nieuwenhuys ad occuparsi del progetto architettonico di quella che sarà poi chiamata New Babylon: «un'infinita Torre di Babele orizzontale, uno spazio di tutti gli uomini e di tutte le culture. Una Babele che non mira a conquistare il cielo, ma avvolgere la Terra» (Careri 2001, p. 11), un nuovo mondo costruito dall'intera umanità creatrice, liberata dalla costrizione del lavoro alienante imposto dal capitalismo.

Contrario all'utilitarismo commerciale dell'architettura razionalista ed all'utilizzo alienante della macchina, entrambi dirottati verso il risparmio economico attraverso la standardizzazione, Constant vorrà sfruttare le macchine ed i mezzi più avanzati di cui dispone per la liberazione ed il rinnovamento costante dell'immaginazione. I situazionisti si dichiareranno quindi «convinti che il dominio razionale dei mezzi offerti dalla modernità possa permettere una costruzione della vita radicalmente alternativa a quella alienata organizzata dall'*homo oeconomicus* neocapitalista» (Constant 1958, in Lippolis 2006, p. 144), prefiggendosi di determinare una «partecipazione immediata ad un'abbondanza di passioni della vita». Infatti, lungi dall'incarnare un atteggiamento neofuturista, secondo il quale il *progresso* porterebbe automaticamente alla liberazione dell'uomo dal gioco delle necessità materiali, i situazionisti sono ben consci che il capitalismo della *società dello spettacolo* tenderà a riappropriarsi del tempo liberato dall'automazione. Tempo che così verrà riempito tramite «l'abbruttimento obbligatorio degli stadi e della televisione», e non «da una creatività che nel frattempo non è stata coltivata» (Lippolis 2006, p. 146). Viene attribuita al *tempo libero*, o meglio: al *tempo liberato*, una rilevanza inedita: esso potrà essere lo strumento del capitalismo per portare a compimento il proprio processo totalitario, oppure *la base su cui si può erigere la più grandiosa costruzione culturale che si sia mai creata*.

²⁰⁴ Nella primavera del '54, Debord affermerà che: «Le restrizioni economiche sono comunque destinate ad essere spazzate via dall'accordo di tutti gli uomini» (in Lippolis 2007, p. 82).

Unica strada percorribile al fine di evitare l'asservimento totale della vita dell'uomo è quella della scoperta di nuovi desideri. «Ma questi nuovi desideri non si manifestano da soli, nel quadro oppressivo del vecchio mondo. È necessaria un'azione comune per scoprirli, manifestarli, realizzarli» (Jorn 1960, in Lippolis, p. 147). Già Gilles Ivain, alias Chtcheglov Ivan, aveva previsto nel 1953 nel suo *Formulario per un nuovo urbanismo*²⁰⁵, significativamente ripubblicato da Debord nel 1958, nel primo numero dell'*Internationale Situationniste*, come si sarebbe prefigurata la prima città situazionista: «Questa prima città sperimentale vivrebbe molto di un turismo tollerato e controllato. Le prossime attività e produzioni d'avanguardia vi si concentrerebbero spontaneamente. Nel giro di qualche anno diventerebbe la capitale intellettuale del mondo, e verrebbe riconosciuta dappertutto come tale» (Lippolis 2006, 145).

Occorre qui una precisazione: la città situazionista non si sarebbe prefigurata tramite uno scenario postmoderno di città del consumo e dello svago, di una Las Vegas facilmente assimilabile dal sistema capitalista. Al contrario, esse «avrebbero dovuto organizzare la messa in scena architettonica del mondo alla rovescia come avveniva nel carnevale medievale, momento e situazione della riappropriazione della storia da parte delle persone, contro i ruoli sociali e le costrizioni materiali» (Lippolis 2006, p. 165). L'uomo che dovesse visitare una di queste città, ripartirebbe da essa con un senso della vita rinnovato e contagioso, pronto ad invadere la vita quotidiana collettiva. A quel punto comincerebbe spontaneamente a costruirsi da sé il proprio ambiente di vita, replicando in maniera personale la città che l'ha trasformato.

Pensare però tale città situazionista come memore di un medioevo, effimero nella forma, è fuorviante: il recupero di un uso giocoso della vita, può e deve avvenire tramite i mezzi offerti dalla modernità. Da qui il progetto di una città tecnologica al servizio di un'umanità ludica e nomade, New Babylon, così battezzata da Debord proprio ad indicare il perpetuo crollo di una società in continua rivoluzione.

²⁰⁵ Il *Formulario per un nuovo urbanismo* di Gille Ivain sarà significativamente ripubblicato da Debord nel 1958, nel primo numero dell'*Internationale Situationniste*, bollettino informativo sulle attività dell'Internazionale Situazionista.

::: Quale abbozzo di civiltà?

Se la civiltà babilonese vedrà il suo monumento crollare a causa del suo abbandono, il crollo di New Babylon sarà sistematico e cosciente: i neo-babilonesi infatti, secondo l'idea di Constant, vorranno fare e disfare il loro habitat spinti unicamente dalle proprie pulsioni e dai propri desideri, in un'azione comunitaria descritta più volte da Debord con il termine *urbanismo unitario*, definito come «la teoria dell'impiego di insieme delle arti e delle tecniche che concorrono alla costruzione integrale di un ambiente in legame dinamico con esperienze di comportamento». New Babylon si presenterebbe così come un'immensa rovina tecnologica in atto, apprezzabile unicamente per l'aderenza ai desideri dei suoi creatori, la cui realizzazione non può che essere affidata ad una civiltà radicalmente rinnovata, per il quale i situazionisti sentono il bisogno di teorizzare addirittura una nuova umanità²⁰⁶. Non era certo fuori luogo se già nel 1954 Gilles Ivain ricordava che per i situazionisti non è concesso parlare di una nuova architettura «se essa non esprime una nuova civiltà [...]. Ciascuno ha dunque il diritto di domandarsi su quale abbozzo di civiltà vogliamo fondare un'architettura» (Chtcheglov 2006, p. 8). Abbozzo di civiltà il cui embrione, concepito nel 1938 da Johan Huizinga, non può che essere l'*Homo ludens*, prossimo stadio del percorso evolutivo dell'uomo.

La ripresa cosciente del processo di ominazione sembra per i situazionisti una tappa obbligatoria: le possibilità che New Babylon offrirebbe all'umanità, la completa dedizione ad attività ludiche o ricreative, non possono manifestarsi nell'attuale condizione umana, vincolata ad una aggressività a cui difficilmente riuscirebbe a sottrarsi, come già dimostrato dagli sciagurati esperimenti sociali portati avanti in altri secoli. Prototipo di neo-babilonese, sarà lo stesso progettista di New Babylon ad indicare nell'*Homo ludens* un passaggio obbligato per il manifestarsi di una civiltà liberata: egli infatti «vorrà lui stesso trasformare e ricreare questo ambiente e questo mondo secondo i suoi bisogni. L'esplorazione e la creazione

²⁰⁶ A manifestare questa esigenza, sarà lo stesso Debord, che nel 1954 affermerà che: «È giunto il momento di costruire una nuova condizione umana. Le restrizioni economiche sono comunque destinate ad essere spazzate via dall'accordo di tutti gli uomini. I problemi di cui ancora siamo obbligati a occuparci verranno superati, assieme alle contraddizioni odierne, nel momento in cui i miti antichi perderanno la loro forza e noi ne vivremo di più violenti» (Lippolis 2007, p. 82).

dell'ambiente verranno allora a coincidere perché l'Homo ludens, creando il suo territorio da esplorare, si occuperà di esplorare la propria creazione» (in Careri 2001, p. 36). Ma la comparsa dell'Homo ludens non può essere pensata senza immaginare un precedente intervento rivoluzionario, ossia la sottrazione della macchina al sistema capitalistico, con un conseguente asservimento della stessa alla piena soddisfazione dei bisogni primari dell'uomo. L'Homo ludens sarà infatti libero di costruire la realtà che desidera, non più assillato dalla lotta per la sopravvivenza. «Libero di andare dove vuole quando vuole [...] l'Homo Ludens esigerà in primo luogo ciò che corrisponderà al suo bisogno di gioco, di avventura, di mobilità e tutte le condizioni che gli facilitano la libera creazione della sua propria vita. Fino ad ora, la principale attività dell'uomo è stata l'esplorazione del suo ambiente naturale. L'Homo ludens vorrà trasformare, ricreare questo ambiente, questo mondo, secondo i suoi propri bisogni. [...] Si assisterà così a un processo ininterrotto di creazione e ricreazione, sostenuto da una creatività generalizzata che si manifesterà in tutti i campi di attività» (Lippoli 2007, p. 282). Creazione in cui l'atto dell'innalzamento e del disfacimento collidono entrambi nel manifestarsi in un'architettura nella quale *utilitas* e *firmitas* perdono il loro valore, così come accade nella *rovina*, lasciando così strada, nel *libero gioco delle passioni*, al dominio di una pura *venustas*.

::: Bibliografia

- AA.VV., *La Bibbia concordata. Antico Testamento*, Garzanti, Milano 1982.
- Appiano Ave, *Estetica del rottame: consumo del mito e miti del consumo nell'arte*, Meltemi editore, Roma 1999.
- Augé Marc, *Rovine e Macerie: il senso del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- Campa Riccardo, *Etica della scienza pura. Un percorso storico e critico*, Stestante Edizioni, Bergamo 2007.
- Calvino Italo, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino 1972.
- Careri Francesco, *New Babylon, Una Città Nomade*, Testo & Immagine, Torino 2001.

- Chtcheglov Ivan, *Écrits retrouvés*, Allia, Parigi 2006.
- Debord Guy, *La società dello spettacolo*, Baldini&Castoldi, Milano 2001.
- Fukuyama Francis, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, BUR Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2003.
- Lippolis Leonardo, *La nuova Babilonia: il progetto architettonico di una civiltà situazionista*, Costa&Nolan, Milano 2007.
- Ortolani Giorgio, "L'architettura Greca", in Bozzoni C., Franchetti Pardo V., Ortolani G., Viscogliosi A., *L'architettura del mondo antico*, Editore Laterza, Bari 2006.
- Pilia Emmanuele, "La rovina dell'opera", in Luca Masala (a cura di), *Orizzonti di ricerca: i problemi del nostro tempo*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2009.
- Murray Peter, *L'architettura del Rinascimento italiano*, Editore Laterza, Bari 1998.
- Purini Franco, *Comporre l'architettura*, Editore Laterza, Bari 2000.
- Quici Fabio, *Tracciati d'invenzione. Euristica e disegno di architettura*, Utet Università, Torino 2004.
- Wittkower Rudolf, *Arte ed architettura in Italia, 1600-1750*, Giulio Einaudi editore, Torino 1972.

Sitografia

www.lebbeuswoods.wordpress.com
www.luoghisensibili.wordpress.com
www.piliaemmanuele.wordpress.com

FUTUROLOGIA

L'evoluzione della Net-Sfera

di Ugo Spezza

Oggi il vostro videofonino ha una potenza di elaborazione pari a quella di un supercomputer della NASA degli anni settanta e capacità multimediali (fotografia, registrazione-riproduzione audio, ripresa e trasmissione video...) che solo trent'anni fa richiedevano un intero studio di regia e un sistema di broadcast televisivo professionale per essere esercitate. Oltre a ciò esso dispone di una banda di comunicazione di ampiezza duecento volte maggiore alle reti militari dedicate degli anni settanta. La sofisticazione che hanno raggiunto questi dispositivi palmari è tale che la quasi totalità delle persone usa al massimo il 5% delle numerosissime funzionalità di cui sono dotati. L'interfaccia utente dei recenti dispositivi si è arricchita man mano di nuove funzionalità. Un cellulare del 1994 presentava solo pochi menù e poche funzioni, diciamo una ventina, un apparecchio di seconda generazione del 2002, dotato di alcune funzioni multimediali, arrivava ad averne 200. Un recente videofonino UMTS ne conta finanche 4000, considerando anche le funzioni di elaborazione audio-video e la navigazione GPS.

Oltre a questo, in soli quindici anni, dal cellulare prima generazione a quello di terza, abbiamo assistito a un aumento della banda di trasmissione dati dai 38 Kbyte/secondo del GSM ai 7.2 Mbyte/secondo del HDSPA, quindi parliamo di un incremento di 187 volte (!). Tutto ciò è reso possibile dalla evoluzione dei microprocessori, evoluzione che segue la cosiddetta "Legge di Moore" la quale afferma che ogni 18-24 mesi la potenza di elaborazione di questi piccoli "cervelli digitali" raddoppia.

Il fenomeno è ancora più evidente nella evoluzione del personal computer, il cui processore è passato dai 29.000 transistor del primo PC IBM del 1980 (Intel 8086) agli 810.000.000 del più recente processore della Intel (Intel i7), con un aumento della complessità circuitale pari a 28.000 volte e un incremento di potenza di calcolo di 30.000 volte (!). Le memorie dei primi computer erano di circa 64 Kbyte contro gli 8.000.000 di Kbyte dei modelli desktop più recenti. In questo caso, la complessità circuitale è salita ancora di più: parliamo di 125.000 volte.

L'aumento della complessità di questi apparecchi è però solo parzialmente giustificato dalle loro "prestazioni", in quanto una moderna azienda, ove necessiti di automatizzare le solite pratiche di gestione, contabilità e trasmissione elettronica dei documenti, potrebbe operare anche usando dei PC di dieci anni fa, con un decremento della produttività poco significativo²⁰⁷. Ciò accade perché all'aumento della velocità dei microprocessori si è accompagnata una sempre maggior "pesantezza" dei sistemi operativi che si sono realizzati nel tempo. La prova sta nel fatto che se si va ad accendere un PC del 1998 e applicativi "office" dell'epoca ci si accorge che pur avendo esso una dotazione hardware obsoleta (Pentium III e 256 Mb Ram) rispetto ad un hardware attuale (Core i7 e 8000 Mb di Ram) esso avvierà il sistema operativo e i programmi con velocità simile a quella di un computer recentissimo. Ciò accade perché il vecchio PC operava probabilmente con Windows 98, mentre il nuovo PC adotta invece Windows 7 e quest'ultimo sistema operativo ha richieste hardware ingenti rispetto al predecessore. Per quale motivo? Perché nel frattempo sono cresciuti abnormemente il numero e la complessità delle funzioni che il computer deve svolgere.

::: A che cosa servono i computer?

Ma a che cosa servono i computer? Quando entriamo in un moderno ufficio vediamo persone "immerse" nei loro monitor, tanto che spesso ci

²⁰⁷ È accaduto in un ufficio distaccato dell'ente presso quale lavoro che dei ladri rubassero tutta la fornitura di dieci computer nuovi, installati da un paio di mesi. Riposizionammo sulle scrivania dei computer di due generazioni precedenti, destinati alla rottamazione e prelevati da un vecchio magazzino. Dopo una settimana gli utenti riuscivano a svolgere il 95% delle loro normali operazioni.

accorgiamo che è anche difficile destarne l'attenzione con un richiamo. La risposta alla nostra domanda la può dare uno slogan pubblicitario di Microsoft: «Risparmia tempo prezioso con la nuova versione di Windows. Fai di più in meno tempo».

Certo, fare di più in un tempo minimo; ma il cervello umano è capace di adattarsi a questo? La vendita degli psicofarmaci nel mondo negli ultimi trent'anni ha subito uno sbalzo verso l'alto che non trova paragoni nei decenni precedenti, nemmeno durante la guerra fredda. Negli USA, paese tecnologicamente molto avanzato, dal 1996 al 2005 è raddoppiato il consumo degli psicofarmaci, nel 2008 vi sono state 164 milioni di prescrizioni di antidepressivi²⁰⁸ per una spesa totale di 9.6 miliardi di dollari (ci si poteva costruire una stazione spaziale sulla Luna!). I microchip che hanno invaso il pianeta Terra e i milioni di chilometri di cavi e ponti wireless che li interconnettono ci costringono a *ragionare in modo più rapido*. Un banale esempio sono gli sms: “cmq 6 la+ 6 sxme, nn tv xdere, ris.”. Traduzione: «comunque sei la migliore, sei speciale per me, non ti voglio perdere, rispondimi subito».

Ma torniamo allora alla nostra domanda: a che cosa servono i computer? Una parziale risposta la può dare un banale foglio di calcolo (es. Microsoft Excel), con una decina di righe e sei-sette colonne, adibito a un computo finanziario. Modificando un valore numerico in una cella una serie di formule di contabilità va ad aggiornare una moltitudine di altre celle per mezzo di formule ricorsive. Per eseguire tutta questa mole di calcoli “a mano”, ossia con carta e matita ci vorrebbero una decina di persone, ognuna delle quali si occupa di aggiornare un dato, e il totale dei calcoli, per ogni variazione di un numero nella tabella, necessiterebbe di circa un ora per essere portato a termine. Oltre a ciò va considerata la possibilità (o la quasi certezza) che tra le dieci persone ce se sarà una, o più di una,

²⁰⁸ Con ciò non voglio affermare che un semplice personal computer o una rete di PC possa condurre alla depressione i suoi utilizzatori. Però, come vedremo nel seguito, la stringente necessità di aumento della potenza cognitiva a cui portano i network di computer estesi sull'intero pianeta porta il cervello dell'essere umano, che ad essi è permanentemente connesso, a sostenere uno sforzo cognitivo davvero elevato (fare sempre di più in meno tempo vuol dire pensare più velocemente), sforzo per cui il cervello biologico non è predisposto da un punto di vista genetico, in quanto evolutosi per far fronte a compiti completamente diversi.

che commetterà errori nel calcolo e, di conseguenza, quell'ora potrebbe divenire un'ora e mezza per le correzioni.

Ma non è finita; c'è anche da considerare l'approssimazione del calcolo di ciascun essere umano che al massimo potrà raggiungere la terza cifra decimale dopo la virgola. Da qui si va a produrre un totale che, a causa delle successive iterazioni, pur eseguendo correttamente i singoli calcoli, viene ad essere affetto da un errore di approssimazione significativo. Ma ecco che invece arriva il computer e risolve di colpo tutti questi problemi:

- assenza di errori nei calcoli
- ogni calcolo è eseguito in un decimo di secondo anziché in un'ora
- approssimazione alla ventitreesima cifra decimale.

E si badi bene che per effettuare i calcoli di una tabella simile non è strettamente necessario un computer recente, anche un arcaico PC IBM del 1980, trentamila volte più lento di un elaboratore attuale, potrebbe eseguire tali conteggi con una velocità migliaia di volte maggiore rispetto a un gruppo di matematici umani.

Se invece della semplice tabella Excel consideriamo un programma contabile di un'azienda che necessita di un database e di decine di fitte tabelle con svariati input/output di dati, il calcolo umano sarebbe di certo impossibile. Difatti, prima dell'avvento del computer, le aziende erano per lo più gestite tramite il cosiddetto "giornalmastro", un librone di carta su cui si riportavano a penna calcoli relativi a entrate, uscite e movimenti di magazzino. Ogni movimentazione poteva richiedere ore per essere messa in atto. Oggi un *data warehouse* di una grande banca può gestire miliardi di transazioni di dati al secondo e spostare immense quantità di denaro, fondi e titoli per mezzo pianeta nel giro di pochi secondi.

I microprocessori dei computer gestiscono ormai ogni nostra attività: conti bancari, viabilità stradale e aerea, grande distribuzione di alimenti e materie prime e in genere tutte quelle attività che sostengono la vita. Le nostre case contengono migliaia di microchip: nei computer, nei videofonini, nella TV, nello stereo, nei lettori ottici da salotto e persino nel nostro orologio. Ne segue che oggi un blocco dei computer a livello mondiale avrebbe ripercussioni disastrose sulla vita dell'uomo sulla terra. In altre

parole la nostra dipendenza dai computer, ogni anno che passa, diventa sempre più stringente e alla fine diverrà imprescindibile.

..: Il “Fattore Intelligenza”

Ma perché abbiamo demandato ai computer attività “vitali” come quelle della gestione del denaro e della distribuzione di risorse primarie per la vita? Per trovare la risposta occorre fare un salto indietro nel tempo: l’evoluzione darwiniana ha favorito nel corso degli ultimi 4 milioni di anni quelle forme ominidi che sono state in grado di gestire al meglio il *Fattore Intelligenza*. Le altre forme sono andate irrimediabilmente estinte. È ben noto che a partire dall’Homo habilis (2.2 milioni di anni fa), passando per l’Homo erectus (1 milione di anni fa) per arrivare all’Homo sapiens (200.000 anni fa) la dimensione e la complessità del cervello è cresciuta in modo significativo passando dai modesti 450 grammi dei primi ominidi ai 1500 grammi del nostro attuale cervello. Questo perché la natura ha concesso maggiori possibilità di sopravvivenza e di progenie a quegli ominidi che si sono rivelati in grado di eseguire una “manipolazione dell’ambiente”.

I ritrovamenti fossili dei primi utensili in pietra risalgono all’epoca dell’Homo habilis, ma l’evoluzione ha favorito in modo particolare l’Homo sapiens il quale, grazie al “fattore intelligenza”, negli ultimi duecentomila anni è riuscito a scoprire il modo di lavorare i metalli passando dall’età del rame a quella del bronzo e poi a quella del ferro, per realizzare e utilizzare strumenti tecnologici sempre più sofisticati. In seguito, quando la capacità del cervello umano ha raggiunto un punto critico, i primi ominidi riuscirono a trovare un nuovo modo per comunicare tra loro, diverso da tutto quello che prima era esistito: il linguaggio fonetico.

Si badi bene che anche un branco di lupi a caccia di una preda è capace di attivare una intensa comunicazione tra i vari membri del gruppo al fine di portare a termine al meglio l’operazione. Quello che avviene però in un gruppo di ominidi che cacciano usando il linguaggio fonetico, rispetto al gruppo di lupi, è che la *quantità e la qualità della informazione* trasmessa tra i vari membri è notevolmente maggiore. Ovvio che per poter gestire una maggiore quantità e complessità dei segnali (o dati) in arrivo e in par-

tenza (input/output) si ha bisogno di un elaboratore del pensiero (il cervello) avente maggiori prestazioni.

Quello dei lupi è troppo “grezzo” e quindi può gestire solo segnali estremamente semplici. Possiamo così definire un “essere superiore”, da un punto di vista evolutivo darwiniano, quello che è in grado di elaborare, tramite il “fattore intelligenza”, una più grande quantità di informazione nell’unità di tempo. In altre parole dispone di una maggiore *potenza cognitiva*. Potenza che garantisce il dominio sulla natura.

::: Una accelerazione nel processo evolutivo

Quando la quantità di informazioni accumulate era divenuta insostenibile per un passaggio “orale” dei dati appresi durante una vita da una generazione all’altra l’uomo ha ideato la scrittura. I primi esempi concreti di scrittura cuneiforme possono essere fatti risalire a 5500 anni fa. Con l’ideazione della scrittura siamo passati in quella fase evolutiva che il grande scienziato Stephen Hawking descrive come la “trasmissione esterna della informazione”²⁰⁹. Esterna perché un libro scritto che rappresenta le memorie di un uomo può essere letto anche in assenza dello stesso o anche se lo stesso è defunto. Ne segue che, se un eccellente agricoltore ha messo per iscritto delle nuove tecniche di coltivazione dei terreni, le stesse possono passare alla generazione successiva che ne potrà beneficiare anche in sua assenza. Non solo, tale libro potrà in seguito essere integrato con nuove informazioni che verranno trasmesse migliorando ulteriormente la qualità della vita e quindi le possibilità riproduttive della progenie.

Si tratta quindi di una “indipendenza funzionale dell’informazione” in quanto essa, dopo l’avvento della scrittura, può essere trasportata non solo nello spazio (copie multiple del libro possono raggiungere regioni lontane ove l’agricoltore non si sarebbe mai recato) ma anche avanti nel tempo (il libro rimane dopo la morte di chi lo ha scritto per un tempo indefinito). Inoltre il libro è sempre disponibile per successive riletture, cosa che risolve il problema della dimenticanza di parte delle informazioni apprese.

²⁰⁹ Cfr. <http://www.futurology.it>.

Se vogliamo pensarla in questi termini la scrittura costituisce dunque un *potenziamento cognitivo* delle capacità naturali del cervello umano, in quanto consente di estendere l'informazione derivante da conoscenze ed esperienze del singolo individuo e di distribuirle meglio tra la moltitudine degli altri esseri umani. Quindi abbiamo due funzioni: la prima consta nel fissare l'informazione nel tempo, rendendola disponibile indipendentemente dal cervello che l'aveva elaborata. La seconda consta nella distribuzione dell'informazione, possibile realizzando copie multiple dello stesso libro, ad una moltitudine di individui.

Ciò ha consentito la nascita della tecnologia e rispetto ai millenni precedenti un ipotetico grafico avrebbe presentato un picco in salita in corrispondenza di 5500 anni fa. Si può dunque affermare, al di là di ogni ragionevole dubbio, che vi è stata una accelerazione repentina del progresso umano a seguito della ideazione della scrittura. Un secondo picco di accelerazione del grafico è avvenuto dopo l'invenzione della stampa nel 1455 d.c. ad opera di Gutenberg, invenzione che ha reso possibile distribuire l'informazione scritta su larga scala.

:: I limiti del cervello umano

Il cervello biologico è un complesso elaboratore elettrochimico in grado di interfacciare un organismo vivente con il mondo esterno basandosi sui cinque sensi: vista, udito, tatto, odorato. La sua funzione primaria è quella della esplorazione dell'ambiente per far sì che l'organismo trovi ciò di cui necessita per il suo sostentamento (cibo, acqua) e consentire così la sua sopravvivenza ontogenetica (del singolo). La sua funzione secondaria, ma altrettanto importante, è anche quella di garantire la sopravvivenza filogenetica (della specie), ossia la possibilità che l'organismo riesca a trovare un partner per la riproduzione e gestire rituali e problematiche conseguenti (corteggiamento, lotta intraspecifica) per riprodurre copie geneticamente simili, ma non uguali, di se stesso.

In tempi recenti abbiamo scoperto che i computer non solo sono in grado di manipolare l'informazione ma sono in grado di farlo meglio del nostro cervello biologico. Quindi affidiamo ai computer tutte quelle attività che richiedono calcoli complessi o iterazioni ripetitive, attività per le

quali la selezione naturale, nel cervello biologico, non ha prodotto risultati significativi. Dei limiti del cervello umano ha parlato di recente lo scienziato Bruce Katz, docente di Intelligenza Artificiale all'Università di Philadelphia e autore del libro *Neuroengineering the Future*. Katz delinea i limiti del cervello umano nell'era della Information Technology in sei punti (la voce numero 7 è di chi scrive):

1. *Limitazioni della memoria a breve termine*: il cervello umano perde molti dei dati che elabora, ad esempio leggendo un libro al termine non si ricordano che pochi concetti chiave.

2. *Significative limitazioni di memoria a lungo termine*: un laureato in Fisica, dopo 20 anni dalla laurea, se non esercita una professione attinente al campo di studi, non ricorderà che poche e vaghe nozioni di quello che ha studiato.

3. *Forti limitazioni sulla velocità di elaborazione*: anche se il cervello è un sistema altamente parallelo, ogni neurone è un processore molto lento.

4. *Limiti della razionalità*: il credere ai dogmi delle religioni, nelle superstizioni, negli oroscopi e nel sovrannaturale ne sono un esempio.

5. *Limiti della creatività*: Katz afferma che la maggior parte delle persone passano tutta la loro vita senza un significativo contributo creativo per l'umanità.

6. *Limiti del numero di concetti che possono essere tratti nella coscienza in una sola volta*: non riusciamo a concentrarci su più di una operazione complessa alla volta o su pochissime operazioni semplici alla volta.

7. *Limiti nell'upgrade (aggiornamento)*: come tutti i substrati di tipo biologico derivanti da evoluzione della specie di tipo darwiniano non vi sono variazioni significative tra il cervello di un individuo e un altro. Per aggiornare in termini di potenza cognitiva un cervello umano occorrerebbe attendere i tempi "naturali" tipici del sopravvenire di una mutazione dominante, ovvero decine di migliaia di anni.

Katz parla senza peli sulla lingua di "inadeguatezza" del cervello umano, in particolare egli afferma: «In definitiva, vogliamo essere liberi dai limiti del cervello umano. Ci sono troppe difficoltà insite nella sua progettazione improvvisata...».

::: Il computer come potenziatore cognitivo

A partire dagli anni cinquanta del secolo scorso l'uomo ha scoperto che i computer possono aiutarci molto in queste funzioni. Non solo perché sono in grado di eseguire compiti improbi per un cervello umano, ma anche perché trattengono le informazioni in modo molto più affidabile; vediamo come:

A. *Memoria a breve termine*: il computer non dimentica nemmeno un bit di dati di informazione appresa.

B. *Memoria a lungo termine*: grazie a quelle che si definiscono “memorie di massa” (dischi rigidi, nastri magnetici, dischi ottici ecc.) i dati possono essere trattiene quasi indefinitamente. La mole di dati memorizzata può essere enorme (ad esempio una enciclopedia comprendente l'intero sapere dell'umanità). Inoltre tali dati possono essere richiamati con rapidità eccezionale.

C. *Velocità di elaborazione*: un moderno computer è in grado di elaborare dati numerici, matrici e file di dati con una velocità milioni di volte superiore a quella di un cervello umano.

D. *Numero di programmi elaborabili in una sola volta*: i recenti computer, in particolare quelli multiprocessore, sono in grado di far funzionare numerosi programmi contemporaneamente (*multitasking*) ed elaborare numerose e contemporanee iterazioni avviate da ciascuno di essi (*multithreading*).

E. *Ampie possibilità di upgrade*: gli aggiornamenti dei computer, come abbiamo visto nel precedente paragrafo sull'evoluzione dei processori, si susseguono a ritmo incalzante a livello di architettura hardware. Meno a livello software poiché quest'ultimo deve essere sviluppato sempre dal cervello umano e quindi si evolve molto più lentamente.

Ecco quindi che in quei compiti di puro calcolo ove il cervello umano non arriva esso chiede l'assistenza ad un cervello elettronico esterno: *il computer*. Possiamo pertanto definire una macchina elettronica di tal guisa come un *potenziatore cognitivo*. Si tratta a tutti gli effetti di una versione 2.0 del primo potenziamento cognitivo rappresentato dalla scrittura. A dimostrarlo è il fatto che oggi nessuna azienda tiene più la sua contabilità con il giornal mastro (scrittura a mano e registrazione) ma lo fa con mezzi informatici (computer connessi in rete).

Detto ciò non sono tuttavia d'accordo con Bruce Katz quando afferma che il cervello umano è "inadeguato". Il cervello umano, derivato da una evoluzione ominide di tipo biologico nel corso degli ultimi 100.000 anni è più che adeguato; anzi è il meglio che si possa trovare in natura (e forse nell'universo). Il fatto che la maggior parte di noi abbia pessime capacità di calcolo matematico e di memoria a breve/lungo termine non è dovuto a delle limitazioni del cervello organico, ma alla sua sintesi evolutiva. Vi sono esempi lampanti in tal senso come quello del genio John Von Neumann. All'età di sei anni era in grado di ricordare intere pagine di elenco telefonico che gli venivano mostrate per pochi istanti, quindi non soffriva di deficit di memoria a breve termine, era anche in grado di eseguire divisioni rapide di numeri fino ad 8 cifre, quindi non soffriva di deficit di elaborazione matematica come la media degli esseri umani. Altrettanto si può dire degli *idiots savants* come Kim Peek il quale è in grado di leggere un libro in solo un'ora e ricordare il 98% dei suoi contenuti invalidando così il deficit della memoria a lungo termine.

È probabile che nel corso dei centomila anni di evoluzione che ci ha riguardato vi sono stati migliaia di casi di Homo sapiens dotati di queste facoltà eppure gli stessi non hanno avuto l'opportunità di trasmetterle alla discendenza (ovvero a noi). Il motivo è da ricercare nel fatto che l'uomo del neolitico non aveva bisogno di tali facoltà, se Von Neumann fosse nato in una tribù primitiva in Centrafrica non avrebbe mai sviluppato le sue potenzialità cognitive, anzi le stesse in quella situazione gli sarebbero state d'impaccio visto lo scarso adattamento che le persone mentalmente superdotate hanno nella vita quotidiana, tendendo esse alla solitudine, alla depressione e persino alla schizofrenia.

::: Limitazioni dei cervelli elettronici

Eppure gli attuali computer, anche quelli più potenti, *non pensano*, ossia non hanno reali capacità cognitive e interpretative del mondo esterno. In altre parole non hanno una coscienza di sé, eseguono semplicemente calcoli seriali pre-determinati da un programma e quando termina il programma cessano di operare. Il programma è ovviamente una serie di istruzioni definite da un programmatore umano come una serie di linee di co-

dice inserite nella memoria del computer. Per poter inserire tale codice di solito si usa un interprete, ossia un linguaggio codificato ad hoc, ad esempio il linguaggio C++, il Visual Basic ecc. dato che il linguaggio nativo dei computer (quello binario) sarebbe inaccessibile, data la sua complessità, al cervello umano.

Esiste una branca dell'informatica denominata Intelligenza Artificiale. Sin dal 1956²¹⁰ essa tenta di produrre computer "intelligenti", ma senza successo: oggi nessun computer si può definire "intelligente". Possono ad esempio giocare a scacchi, gestire un macchinario che esegua operazioni ripetitive o cose anche più complesse come guidare un piccolo robot facendogli evitare ostacoli (si pensi ai robot che la NASA ha inviato su Marte). Le capacità di apprendimento degli elaboratori elettronici sono pertanto limitate all'immagazzinamento di dati in un database nella memoria della macchina secondo schemi preordinati.

Questi computer, opportunamente dotati di programmi basati su reti neurali o sistemi esperti fanno parte di quelle macchine dette Intelligenza Artificiale "debole". Non sono cioè in grado di interagire, se non in minima parte, con l'ambiente che li circonda e non sanno distinguere la loro "presenza" dagli altri oggetti dell'ambiente, ovvero sono privi di coscienza.

Uno degli esempi più recenti è il robot Nexi, costruito presso il prestigioso Massachusetts Institute of Technology. Il suo programma gli consente di muoversi in un ambiente circoscritto, rispondere ai richiami, afferrare oggetti senza schiacciarli e posizzionarli su un ripiano in modo ordinato. Può persino riconoscere una pressione di una mano sui suoi arti metallici grazie a un rozzo senso del tatto. Sarebbe un ottimo inserviente elettronico per anziani o disabili non autosufficienti. Questo è il massimo che la tecnologia riesce oggi a produrre. L'utilizzo domestico sarà il primo, secondo chi scrive, ad essere implementato per queste macchine. Macchine che però non vantano una vera capacità cognitiva, non sarebbero quindi mai in grado di superare un test di Turing né di fare cose che esulano dai loro schemi di programmazione. Addentrandoci nella filosofia

²¹⁰ Nel 1956 viene realizzato il primo programma di Intelligenza Artificiale su un computer. Né è l'autore Herbert Simon, il quale realizza un software capace di far dimostrare teoremi di logica ad un elaboratore elettronico emulando le capacità di matematici umani.

di Martin Heidegger diremmo che ai computer manca il fattore “esser-ci”, ossia l’essere presenti nel mondo, nel fenomeno, risultando essi privi di quella pre-comprensione contestuale che scaturisce dal contatto con la realtà. Ma, al di là dell’aspetto filosofico, vi sono compiti cognitivi essenziali preclusi ai computer, ad esempio il riconoscimento di strutture visuali complesse come i caratteri della scrittura, i volti umani, la distinzione di singole parti in una immagine tridimensionale e tutti i compiti percettivi in genere – non solo nel campo visivo, ma anche in quello auditivo e tattile.

∴ Il “cogni-duo”

Dunque abbiamo esseri biologici limitati cognitivamente da un lato ed elaboratori elettronici limitati cognitivamente dall’altro. Allora quale è il miglior metodo per gestire la complessità del mondo che ci circonda? Il miglior metodo è sicuramente il *cogni-duo*, termine coniato dallo scrivente²¹¹ per descrivere l’insieme cognitivo formato dal duo “uomo + computer”.

A tal proposito il matematico e studioso di Intelligenza Artificiale Vernor Vinge afferma: «Se ponete un laureato assieme ad un computer, dotato degli opportuni programmi, anche se disconnesso da Internet, esso, alle prese con i più svariati test di cultura generale, sarà in grado di superarne la quasi totalità con risultati brillanti».

Cosa che il laureato non riuscirebbe mai a fare con l’ausilio del suo solo cervello biologico per le limitazioni cognitive che esso presenta e che abbiamo esposto appena tre paragrafi or sono. Quindi il *cogni-duo* vanta una potenza cognitiva senza pari. Oggi sul pianeta Terra non esiste alcun sistema (biologico o elettronico) a se stante capace di ottenere prestazioni cognitive migliori. Ed è per questo motivo che tutti tendiamo e tenderemo sempre più ad usare i computer! E non parlo solo dei desktop da tavolo e notebook ma palmari e netphone di ogni tipo. Essendo che da un punto di vista darwiniano l’evoluzione favorisce quegli esseri dotati di maggiori

²¹¹ Sono stato costretto a coniare il termine perché sul web non ho trovato riscontri a questa figura, il termine associato HCI (Human Computer Interaction) è infatti relativo alla gestione e progettazione della interfaccia tra uomo e computer, non all’insieme di potenzialità cognitive che tale coppia produce.

capacità cognitive ed essendo che il computer rappresenta un potenziamento neurale significativo del cervello umano, ecco che abbiamo cercato di sviluppare al meglio questa funzionalità creando computer non solo sempre più potenti da un punto di vista hardware ma anche dotati di interfacce verso l'uomo più semplici da usare in modo tale da poterli adoperare come strumenti per accelerare la conoscenza e l'interazione col mondo esterno, ovvero per eseguire quella "manipolazione dell'ambiente" che ci ha consentito, già nel neolitico, di emergere come specie dominante.

Le interfacce in questione sono quei particolari software chiamati "sistemi operativi". Essi si pongono come intermediari tra il freddo silicio dei computer e quell'elaboratore elettrochimico che è il cervello umano. Si pensi solo al successo planetario del sistema operativo Windows commercializzato nella versione 1.01 nel 1985 e giunto adesso alla versione 7 nel 2010, successo che ha reso Bill Gates, il fondatore di Microsoft, l'uomo più ricco del mondo.

:: Dal groupware al networking globale

Inizialmente i cogni-duo erano isolati, poi abbiamo scoperto che, collegando due o più cogni-duo tra loro, lo scambio di informazioni produceva sinergicamente un ulteriore "burst" di potenza cognitiva. In particolare questo *burst* è tanto maggiore quanto più la rete dei cogni-duo è estesa e quanto più è ampia la banda di comunicazione tra i singoli elementi, ovvero quanto più rapidamente i dati viaggiano nella rete.

È proprio per questo che, da circa trent'anni, stiamo realizzando sul pianeta Terra reti sempre più estese di computer e, allo stesso tempo, stiamo cercando di ampliare la banda di comunicazione con cui queste reti comunicano tra loro.

Da qui è scaturito il concetto di *groupware*, come gruppo di persone dotate di computer e collegate tra loro in rete. L'interazione e lo scambio di informazioni tra esse velocizza di molto le attività umane. Ma attenzione, spesso si sente dire: «i computer sono collegati in rete»; questa affermazione è fuorviante: non sono i computer ad essere collegati in rete, sono i cogni-duo ad esserlo! La dimostrazione sta nel fatto che si collegano mille computer in rete il trasferimento di dati tra essi si limita al livello fisico

(*network layer*) ossia a semplici segnali di sincronizzazione, con poche decine di Megabyte senza senso logico trasmessi. Al contrario solo una ventina di cogni-duo connessi trasmetterà sulla rete, se impegnati ad esempio in un lavoro aziendale, una varietà e una quantità di dati (*application layer*) superiore ai mille computer di cui sopra.

Si pensi ad esempio ad una azienda che ha bisogno di diramare informazioni ai vari dirigenti, da qui ai funzionari e da questi ai numerosi dipendenti. Se i computer non sono collegati in rete si finisce per usare la carta per distribuire circolari e ordini di servizio. Ciò comporta una lentezza operativa notevole, soprattutto se l'azienda dispone di sedi remote. Poi occorre attendere altra carta in risposta per vedere se le disposizioni sono state eseguite, con la lentezza che ne consegue. Se i computer sono connessi in rete invece basta inviare le circolari per posta elettronica e le stesse sono ricevute istantaneamente, quindi i dipendenti iniziano prima ad ottemperare agli ordini e comunicano i risultati in modo altrettanto rapido. Tutto ciò produce un notevole incremento di produttività (e di denaro) dell'azienda. Torniamo quindi qui allo slogan di Microsoft: «Fai di più in meno tempo».

Ma in tale ciclo può essere necessario inviare foto e scansioni ottiche di documenti le quali richiedono file di grandi dimensioni, pertanto se la rete è lenta impiegherà decine di minuti a trasmetterle, se è veloce solo pochi secondi. Da qui la sempre maggior richiesta di banda di trasmissione dati da parte delle aziende del settore produttivo che ha prodotto nel corso di soli venti anni il passaggio dai lenti modem a 14.400 bit/secondo alle veloci ADSL e HDSL da 20 milioni di bit/secondo. E si procede ancora verso il Gigabit/secondo con la installazione pervasiva di reti a fibra ottica nelle città in tutto il mondo. E dove non arriva la connessione via cavo si sono ideate reti via radio localizzate (wi-fi) o reti senza fili a largo raggio (Wimax).

E ancora: la miniaturizzazione dei processori ha reso possibile creare dispositivi portatili che vanno nel palmo di una mano con una potenza di elaborazione in grado di fornire all'utente sia un sistema operativo iconizzato-multimediale che un sistema di comunicazione multimodale: voce, video e web (tramite ponti radio UMTS e HDSMA). Ne consegue che un dipendente di una moderna azienda può restare "connesso" ventiquattrore

su ventiquattro, sia alla sua intranet che al resto delle reti del pianeta. Si può pertanto affermare che questi sistemi di comunicazione avanzata invadono le distanze fisiche proiettandoci in una *realtà aumentata*.

∴ La legge di Metcalfe e l'espansione dei Network

Robert Metcalfe definì negli anni ottanta una legge per assegnare un valore di funzionalità alle reti locali di computer (come le reti Ethernet). Tale legge afferma che questo valore cresce con il quadrato del numero di persone collegate (N^2-N ove N è il numero degli utenti connessi). Ad esempio una singola macchina telefax da sola non ha utilità ($1-1=0$ dato che $N=1$) ma ampliando il numero di macchine il valore di funzionalità si accresce velocemente, ad esempio con 4 macchine fax abbiamo $4^2-4=12$ mentre con 16 macchine fax abbiamo $16^2-16=250$, quindi lo stesso principio può applicarsi ai cogni-duo connessi in una rete: più è ampio il numero di connessioni, tanto più è vasta la rete e tanto più essa è “utile”. Questa legge spiega pertanto l'enorme successo e la diffusione di Internet passata dai 700.000 utenti connessi nel 1993 (anno in cui viene fondato il World Wide Web) ai 25 milioni del 1994, anno in cui sono presenti su Internet 200.000 siti. Gli utenti connessi passano a 700 milioni nel 2000 mentre oggi abbiamo superato i due miliardi di utenti e abbiamo 200 milioni di siti web online. Se ci si pensa sono numeri impressionanti...

È da citare anche un'altra legge, quella di David Reed del MIT il quale afferma che il valore di una rete, Internet in particolare, cresce in modo esponenziale se associato a gruppi con interessi comuni, che condividono idee, interessi, obiettivi e che abbiano un senso di appartenenza. Questo spiega il boom planetario dei *social network* quali Facebook, LinkedIn, Twitter, Netlog ecc. Ma cosa si deve intendere per “utilità” di una rete? Credo che si possa rispondere affermando che una rete amplia le possibilità cognitive, in particolare quelle di ricerca di dati e documentazione e permette a noi di inoltrare rapidamente i nostri dati e i nostri documenti ad altre persone connesse, anche molto distanti da noi, in “tempo reale”. C'è davvero da rimanere meravigliati da quello che si può trovare oggi tramite un motore di ricerca come Google o Bing. Cinque anni fa andai a cercare su Google (con scarsissime speranze di trovare qualcosa) informazioni

sulla meccanica e sulla tipologia di componenti per un upgrade di un vecchio notebook di marca semiconosciuta. Ebbene in Brasile c'era un utente che aveva messo online addirittura “le foto” di quel particolare notebook e dei sistemi per aprirlo ed estrarre il processore. La interconnessione di centinaia di milioni di menti umane unite alla capacità dei computer di trattenere dati e riproporli in “tempo reale” fa oggi di un motore di ricerca una sorta di Oracolo divino al quale si può chiedere tutto, persino i componenti di un farmaco raro, ottenendo una risposta istantanea non riscontrabile anche nella più vasta enciclopedia cartacea esistente.

Questo è quel tipo di fenomeno per il quale Arthur C. Clarke, compianto autore di *2001 Odissea nello spazio*, affermava: «Ogni tecnologia sufficientemente avanzata è indistinguibile da quella che un tempo veniva definita “magia”».

::: Nuove interfacce uomo-computer

Una delle più evidenti limitazioni che ha oggi l'interazione uomo-computer – e che abbatte fortemente la velocità con cui il cervello umano comunica con il cervello elettronico – è nella immissione dei dati.

Tale immissione avviene infatti attraverso una lentissima digitazione di caratteri su una tastiera e la inefficiente selezione di file e programmi iconizzati tramite un mouse. Volendo pensare ad un sistema decisamente più efficiente per comunicare con i computer ed interagire più rapidamente con i network questi dispositivi dovrebbero essere abbandonati a favore di nuove interfacce. Quali? Ad esempio si potrebbero usare dei guanti “Force Feedback”²¹² per immettere i dati su una console virtuale proiettata da un visore direttamente sulla retina dell'occhio umano. L'ambiente operativo visibile sarebbe completamente tridimensionale e risulterebbe “navigabile” così come nella realtà si esplora una città tramite una serie di strade principali (le dorsali Internet) e relativi vicoli (le sottoreti). Gli edifici sa-

²¹² Il Force Feedback (ritorno di forza) è un sistema attuato sui joypad delle console Playstation di Sony e Xbox di Microsoft che consente di trasmettere, tramite vibrazioni più o meno intense, all'utilizzatore del videogioco 3D le sensazioni di urto, caduta, sfregamento ecc. Si pensi ad esempio ad un game di gara automobilistica nel quale l'auto salta su un cordolo (vibrazione leggera) o sbatte su un guardrail (vibrazione da contraccolpo).

rebbero invece le relative destinazioni, equiparabili quindi agli attuali siti web. Il tutto sarebbe simulato con una grafica 3D ad alta definizione che rende più rapida e “credibile” l’esplorazione. Uno dei film di fantascienza che ha anticipato questo sistema di interazione uomo-computer è *Johnny Mnemonic*, interpretato dall’attore Keanu Reeves. Il film è del 1995 ed immagina la interazione uomo-computer come potrebbe essere nel 2021 tramite un terminale futuristico denominato VR3000. Tecnicamente i sistemi operativi, che manderanno in pensione gli attuali, sono denominati “Multidimensional User Interface” e sono già in progetto software specifici da parte di Apple e Google.

La sostituzione completa della tastiera prevede però che il computer debba riconoscere perfettamente il parlato umano. In questo caso, invece di battere le parole lentamente tasto per tasto, le pronunceremo al computer che ce le scriverà sullo schermo 3D o eseguirà gli ordini impartiti. Attualmente, date le limitazioni cognitive dei computer, i software di riconoscimento vocale riescono a riconoscere correttamente solo parole scandite perfettamente e solo dopo un “addestramento” e comunque con il 4-5% di errori di media, un rateo poco accettabile. Dei software evoluti, basati su reti neurali, potranno azzerare questo gap ed entro una decina d’anni avremo sicuramente computer e palmari in grado di “ascoltare” correttamente la nostra dettatura.

..: Interfacciamento neurale: una prospettiva fantascientifica?

Una volta realizzati sistemi di interazione più efficienti tra uomo e computer, ad esempio interfacce retiniche o sistemi di interscambio dati migliorati come quelli visti nel precedente paragrafo, quali avanzamenti cognitivi ulteriori sarebbero possibili? La risposta è: quasi nessuno, il limite sarà stato raggiunto. Occorrerà a questo punto ideare nuove metodologie per un più efficiente interscambio di informazioni tra il cervello umano e i computer. Un sistema che recentemente è stato provato è quello di collegare un chip VLSI biomimetico all’ippocampo.

L’ippocampo è situato nella parte più interna del cervello e si è recentemente scoperto il suo fondamentale ruolo nella formazione della memoria associativa. Il ruolo dell’ippocampo nella memoria associativa è quello

di dare vita alla memoria di lungo termine. Ad esempio, i ricordi di fatti, persone ed esperienze della vita. Danni all'ippocampo portano alla perdita irreversibile della capacità di trasformare la memoria a breve termine in memoria a lungo termine. È esattamente questo che accade nella demenza senile. In un suo recente articolo la giornalista scientifica Daniela Ovadia ha citato alcuni studi che segnalano che la vera evoluzione dell'Homo sapiens è iniziata quando si è sviluppato l'ippocampo. Sono d'accordo con questa teoria dato che in effetti le persone dotate di maggiore intelligenza sono quelle che ricordano meglio e sanno integrare meglio ricordi provenienti da fonti diverse. Inoltre gli animali non sembrano particolarmente dotati in questa facoltà.

Ulteriori studi sono portati avanti dal neurobiologo Theodore W. Berger, direttore del centro di ingegneria neurale alla South California University. Le applicazioni cliniche di impianti biomimetici potrebbero essere quelle di ridare la facoltà di memoria ai pazienti colpiti da un trauma al cervello, da epilessia e dal morbo di Alzheimer. Un'altra e più fondamentale applicazione, della quale non si parla nel sito di Berger, è però quella della risoluzione del declino cognitivo dovuto all'invecchiamento.

E non è una soluzione da poco considerato che la maggior parte di noi perderà irrimediabilmente gran parte delle facoltà cognitive invecchiando (demenza senile). Va tenuto infatti presente che la perdita di tali facoltà equivale *tout court* ad una morte anticipata. Se da vecchi perderemo l'uso delle gambe ci basterà usare una carrozzella, se perderemo l'uso della parola basterà interfacciarci a un computer per comunicare, ma se perderemo l'uso delle facoltà cognitive avremo perso la nostra stessa essenza vitale, il nostro "io", e non vi sarà più molta differenza tra questo stato e la morte reale.

Ma come Theodore W. Berger e la sua equipe progettano di reingegnerizzare il cervello umano? Per prima cosa essi hanno studiato come le varie regioni dell'ippocampo reagiscono agli stimoli di segnali in ingresso (input) e producono segnali in uscita (output) atti a produrre un ricordo permanente nella memoria a lungo termine. Di tali segnali è stato misurato il potenziale elettrico. Quindi hanno diviso logicamente queste sezioni a seconda della funzione: CA1, CA3 ecc. e creato dei modelli di funzionamento di ognuna di queste attraverso un algoritmo matematico (*Volterra*

functional power series). In seguito tutti questi modelli sono stati programmati in un chip biomimetico in grado di riprodurli artificialmente. Infine hanno interfacciato gli elettrodi del chip a delle sezioni dell'ippocampo tramite un *array* "neuron-silicon". Gli esperimenti sono stati condotti in particolare su un topo a cui è stata rimossa la sezione CA3 del suo ippocampo e sostituita con il chip biomimetico. La misurazione delle variazioni dinamiche dei segnali pre- e post-intervento hanno fatto capire che il chip eseguiva bene il suo lavoro tanto che il topo, sottoposto a comportamenti finalizzati per ricevere il cibo e acqua tramite pressioni di bottoni produceva una relativa memorizzazione di tali comportamenti e tale memoria poteva essere registrata nel chip biomimetico. Si può quindi definire questo animale come il primo *brain-cyborg* mai creato, ovvero il primo esemplare di essere vivente con un chip innestato nel cervello capace di integrare le funzioni mnemoniche del cervello organico. In seguito gli sperimentatori hanno caricato diverse versioni del software nel chip al fine di potenziare il meccanismo dei ricordi. Ora, con un simile tipo di protesi le capacità cognitive di un cervello organico umano verrebbero notevolmente potenziate in quando verrebbe a cadere i "limiti di Katz" n.2, il n.3 e il n.6 trattati più indietro in questo articolo, ovvero quelli che riguardano la memoria a lungo termine, la possibilità di richiamare i ricordi e rielaborarli velocemente.

Ciò pone anche un problema inverso, di tipo etico, cioè se sia possibile, tramite una protesi ippocampale, innestare ricordi in un cervello biologico che questo cervello non ha mai registrato per esperienza diretta dal mondo esterno, ovvero dei ricordi *fantasma* che il cervello ha ricevuto per una via "non naturale". E pensare che Philip K. Dick, nel suo racconto *Do Androids Dream of Electric Sheep?* da cui venne tratto il famoso film *Blade Runner*, ipotizzò appunto che a degli esseri artificiali androidi, detti "Repliganti", potessero essere innestati ricordi umani fantasma nei loro cervelli artificiali. Ciò testimonia senza dubbio l'assoluta genialità di questo autore di fantascienza, in grado di precorrere i tempi. Questo sistema, alla luce dei fatti è davvero realizzabile ed implementabile anche nel cervello umano per coloro che in futuro vorranno comunicare con i computer in modo più rapido ed efficiente rispetto alle pesanti limitazioni che hanno gli attuali sistemi di input/output su cui si basa oggi tale interazione. Po-

trebbe persino essere realizzato un meccanismo inverso che consenta di memorizzare su memorie artificiali i ricordi naturali di un cervello umano. Certo essi non sarebbero rielaborabili da un elaboratore elettronico ma potrebbero essere messi in salvo da un eventuale degrado dell'organo biologico.

::: Conclusioni

Tornando all'argomento di partenza vediamo che è in atto una sempre più pervasiva interazione tra il cervello umano e i cervelli elettronici e che per favorire questa interazione sono state prodotte centinaia di migliaia di chilometri di linee dati che abbracciano in una grande rete l'intero pianeta. Reti che, dove non arriva il media fisico vero e proprio, si estendono anche attraverso ponti radio wireless e satellitari. A ciò va aggiunta la produzione massiva di miliardi di software sempre più elaborati e in grado di rispondere alle esigenze più disparate. A questa pervasività dei network si aggiunge la sempre più stringente necessità di un migliore interfacciamento tra il cervello umano e i cervelli elettronici.

Tra i primi ad ipotizzare che in futuro una società tecnologica avrebbe potuto trasformare interi pianeti in mega-elaboratori è stato Hans Moravec²¹³. In effetti, a vedere cosa è stato prodotto fino ad ora e cosa stiamo per progettare non si può che dargli ragione. La risposta al "perché" ciò debba avvenire potrebbe essere quella di ritenere che sia il naturale processo evolutivo darwiniano a condurci e guidarci verso questo obiettivo. Vi è oggi una grande sottovalutazione di questo problema, sia da parte delle istituzioni, sia da parte dei singoli individui. È probabile che in un futuro non troppo remoto saranno in molti ad avere delle interfacce avanzate con le macchine. Se questa affermazione può sembrare utopica si pensi solo a cosa avrebbe pensato un uomo medio negli anni ottanta del fatto che oggi andiamo in giro con due videofonini a testa che ci rendono reperibili ventiquattrore su ventiquattro e permanentemente connessi ad un network mondiale con il quale scambiamo continuamente informazioni sotto forma di testi, immagini e video...

²¹³ Cfr. H. Moravec, *Robot: mere machine to transcendent mind*, Oxford University Press, Oxford 1999. In particolare, il capitolo "The Age of Robot".

La tentazione a-storica. Come il cinema narra la mitologia neoluddita

di Francesco Boco

Il kolossal cinematografico *Avatar* è approdato nelle sale anticipato da un tam-tam mediatico di proporzioni straordinarie e ha creato attorno alla pellicola una fitta serie di aspettative. Per alcuni si doveva trattare del film in grado di tracciare un nuovo paradigma, quasi un capolavoro definitivo nell'ambito del cinema commerciale, il punto più alto raggiunto ad oggi dalla settima arte, e non solo al botteghino.

In realtà, guardando con attenzione, ed al di là della fantasmagoria della confezione, all'ultima fatica di James Cameron, si resta facilmente delusi dalla povertà e banalità della trama, ma anche dalla caratterizzazione spicciola dei personaggi. Certo, malgrado le due ore di film, non ci si poteva certo aspettare che *Avatar* offrisse il tipo di spessore che Kurosawa dava ai suoi personaggi; ma in questo caso la lunghezza stessa del film appare forzata al solo scopo di prolungare l'esperienza visiva ed "esistenziale" dello spettatore piuttosto che per reali necessità narrative.

Al di là di una sceneggiatura che, considerate le attese, fa acqua da tutte le parti, e che rappresenta semplicemente, come molti anno hanno notato, una pedissequa trascrizione "fantascientifica" di *Pocahontas*, molti si sono concentrati appunto sulla parte visiva, sullo sforzo compiuto da Cameron e dal suo studio per rendere il mondo di Pandora quanto più realistico ed "immersivo" (grazie anche alla presentazione in tre dimensioni) possibile.

Ognuno potrà farsi una propria idea riguardo alla riuscita tecnica di tale progetto, ma quello che interessa sottolineare in queste righe è che, sotto una facciata ipertecnologica, il film da poco uscito nelle sale presenta una serie di messaggi al contrario fondamentalmente antitecnologici e si pone

in radicale contrapposizione a quello che è stato chiamato lo spirito faustiano europeo.

A prima vista la scelta di Jake Sully, il marine protagonista della pellicola, sembra del tutto in ordine con un'ottica transumanista dell'uomo. Il ragazzo sceglie infatti di vivere una vita di azione trasferendosi in un nuovo corpo, l'avatar del titolo appunto, grazie al quale può tornare a camminare. Fin qui nulla da eccepire: Jake decide di abbandonare la sua "first life" per una "second life" più intensa e autentica. Le implicazioni di questa scelta sono però di segno fortemente opposto, poiché si ricava dal film un messaggio che i più hanno definito come "ecologista", ma che appare ancora più radicalmente opposto all'idea di un'appropriazione tecnica del mondo come mezzo di una trasformazione postumana, al di là della "linea" che marca il nichilismo della nostra epoca²¹⁴.

Dietro alla spicciola critica "dall'interno" dell'imperialismo "bianco", argomento che nella sua versione buonista è in fondo di larghissimo consumo anche negli USA e ormai del tutto politicamente recuperato, Cameron tesse in sostanza un elogio idealizzato delle società pre-storiche, calando il protagonista (e lo spettatore) in una dimensione di sogno fuori dallo stress quotidiano, del tutto estranea alle logiche gravose della storia e del fluire del tempo. Il contrasto è lampante: da un lato i terrestri con le loro astronavi armate di tutto punto e le tute robotiche d'invasione, dall'altra delle tribù pacifiche di alti felini semi-umani dalle pelle blu, armati di lance e frecce, che vivono sugli alberi e ignorano la tecnologia.

Questo quadretto arcadico, che con grande dispiego di mezzi tecnici non fa che riprodurre la versione più banale del mito del "buon selvaggio", sottende in effetti da un lato una critica alla tendenza all'esplorazione e alla ricerca di nuovi spazi e nuove avventure che diede vita alla nostra espansione nel mondo, e dall'altro una nostalgia neanche troppo implicita di una vita estranea a qualsiasi tentazione di operare modificazioni sulla natura e l'uomo. Cameron esprimerà forse la bellezza della scoperta e della contemplazione del panorama, come ha sostenuto qualche giornalista, ma mette anche in campo un facile e stereotipata critica allo spirito di conquista tanto radicato nella storia europea. Facendo un tutt'uno del dif-

²¹⁴ M. Heidegger, E. Jünger, *Oltre la linea*, Adelphi 1989.

ficile rapporto degli *yankee* con le altre culture, a cominciare da quella autoctona dei pellerossa, e della lunga epopea dell'espansione europea nel mondo, il regista riassume sotto l'immagine di un terrestre assolutamente "occidentale" tutta quella parte di mondo che agli occhi del pubblico rappresenta indubbiamente la parte più avanzata tecnologicamente e in grado di portare guerra ovunque. Nella sbrigativa semplificazione cinematografica il manicheismo è manifesto e patetico: i bianchi terrestri sono cattivi e spietati, senza alcun rimorso e interessati solo al profitto e alla distruzione; i blu Na'avi, gli alieni autoctoni, sono invece in armonia con la natura, sono (o almeno sono diventati) pacifici e vivono in tribù in armonia tra loro.

All'idealizzazione dell'Altro-da-sé, che rappresenta solo il pendant dialettico del suo rifiuto e del bisogno di distruggerlo o assimilarlo, e che è tipica di quelle culture che si sentono colpevoli di qualcosa e pensano di spiare parteggiando senza se e senza ma (ma soprattutto... ex post) per la parte avversa, segue coerentemente un rifiuto di tutto quanto è stato sin qui espresso da quella che Oswald Spengler chiama la civiltà faustiana, come particolare incarnazione di un processo che ha le sue intime radici nell'ominazione stessa²¹⁵. Sarà Jake Sully, il giovane marine dal cuore d'oro, a «tradire la propria razza» (in realtà la sua intera specie...), come gli rinfaccerà il colonnello Miles Quaritch in una scena cruciale del film. Il regista intende dire qui che il marine ha fatto una scelta di campo, ha tradito cioè la razza (o, più esattamente, la specie) umana a cui apparteneva, per parteggiare per gli alieni. Ed ecco che la rinascita avvenuta in "second life" significa l'abbandono della "forma" umana e di tutto ciò che questa comportava come *supernatura*.

È attraverso la tecnologia che si rinuncia alla tecnologia. La tecnologia anzi si fa il mezzo per mettere fine proprio alle sfide della tecnica e della storia. Nella realtà, ciò prende le vesti del controllo sociale e della stabilizzazione che la tecnologia sarebbe chiamata a garantire, come descritto nel *Brave New World* di Aldous Huxley²¹⁶ o nel *Sistema per uccidere i popoli* di Guillaume Faye²¹⁷. Nel prodotto culturale rappresentato da *Ava-*

²¹⁵ O. Spengler, *L'uomo e la macchina. Contributo a una filosofia della vita*, Settimo Sigillo 1989.

²¹⁶ A. Huxley, *Il mondo nuovo*, Mondadori 2007.

²¹⁷ G. Faye, *Il sistema per uccidere i popoli*, SEB 1997.

tar, come nota Stefano Vaj nella sua recensione del film²¹⁸ la tecnologia diventa invece doppiamente la chiave per la riaffermazione di un neoprimittivismo onirico, innanzitutto nelle vesti della reale e sofisticata *computer graphic* che ha consentito la realizzazione della pellicola, e secondariamente in quelle della immaginaria “connessione neurale” che consente al protagonista di uscire dal suo corpo per proiettarsi nel “ritorno alla natura” che si è descritto.

È grazie alla tecnologia infatti che Jake Sully porta a termine la sua ultima connessione abbandonando definitivamente la propria identità originaria e togliendosi dalle spalle per sempre il peso di un’esistenza segnata dalla tensione (sovra)umana – che nell’ideologia americana marcata dal monoteismo è fonte di contraddizioni forse irrisolvibili²¹⁹ – alla scoperta, alla conquista, alla manipolazione e all’azione storica.

Il film avrebbe piuttosto stupito se a utilizzare un avatar per diventare uomo fosse stato un alieno, magari proprio proveniente da una società storica come quella dei Na’avi. Ma il paradigma culturale dominante nel cinema hollywoodiano non prevede certi rovesciamenti di prospettiva e il messaggio di fondo di *Avatar* conferma tutto sommato la visione tecnologicamente distopica che anche in *Terminator* lo stesso regista aveva già trasmesso.

Malgrado la possibile tentazione di qualche transumanista di leggere il film in una chiave più positiva, la rinuncia al Satana di un mondo dominato dalla tecnica e alla propria originaria forma biologica non comporta qui in realtà un *upgrade* della propria forma vitale – non si tratta di un semplice andare da un di-meno di vita a un di-più – ma una chiara scelta di campo che punta lo sguardo sulla bellezza di un’esistenza pacificata e senza preoccupazioni che vadano al di là di un orizzonte quotidiano destinato a ripetersi eternamente in un’inutile successione di generazioni sempre uguali.

Ora, se è quasi scontato osservare che la vita nelle società cosiddette “fuori dalla storia”, che tendono a ripetere sempre se stesse, è molto meno attraente e *politically correct* dalla sua immagine idealizzata, tra scontri sanguinosi, malattie, cannibalismo, sacrifici umani, razzie, sofferenza, e

²¹⁸ Vaj S., “Chi vuole vivere da Avatar?”, *Il Fondo Magazine* 18/01/2010 (www.mirorenzaglia.org).

²¹⁹ G. Locchi, *Il male americano*, Akropolis 1978.

quant'altro, va sottolineato che il kolossal ha, consapevolmente o no, un messaggio chiaro da dare allo spettatore.

E cioè: «Certo, la tecnologia è emozionante e c'è da divertirsi a fare esperienze extra-corporee utilizzando gli ausili via via messi a disposizione dalla tecnologia, ma alla fine è tale esperienza stessa a farci rendere conto che il meglio della vita non è la costante scoperta e la tensione struggente verso nuove prospettive e nuove creazioni; il meglio della vita è vivere nel proprio orticello sicuro e pacifico, in ritmi tradizionali e pseudonaturali, e al sicuro presso il proprio focolare, senza mai alzare lo sguardo verso l'orizzonte».

Forse calchiamo un po' la mano, ma alla fine quello che se ne trae è questo, e nient'altro. Un affresco neanche troppo edificante in cui del resto si strizza l'occhio allo spettatore per suggerirgli che l'esperienza che sta facendo comodamente seduto in poltrona – quella di un simulacro di vita “naturale” su Pandora! – *non è neppure necessario si traduca davvero in realtà*, perché in fondo è meglio la tranquillità dei propri confini noti. Niente viaggi interstellari, niente partenze alla scoperta di nuovi pianeti (perché investire nei programmi della NASA quando rende di più l'elettronica di consumo o la realizzazione di film come *Avatar*?), niente trasformazione dell'uomo in qualcosa di più: la civiltà del divenire è il Peccato, la tecnologia è un pericolo (salvo forse per quanto possa farsi strumento di redenzione e controllo), e lo spirito faustiano è bene che ritorni nei libri di Goethe, Spengler, Marinetti, vecchi sognatori buoni solo a ricordare ciò che l'uomo fu in passato. E se pure il neoprimitivismo reale è impraticabile, e non ci è aperta oggi la scelta del protagonista di “staccare la spina”, possiamo sempre avvicinarci a questo “ideale” investendo sempre di più di noi stessi negli avatar che, senza rischi per il loro utente, vivono per noi nel cinema, nei videogames, nei mondi virtuali su Internet... Già, perché a differenza del mondo di *Matrix*, in cui ciò che accade nel virtuale si ripercuote in certa misura nel mondo reale, nel mondo di *Avatar*, e simmetricamente *in quello del suo spettatore*, il bozzolo in cui tendiamo a passare sempre più tempo ci protegge interamente dalla prospettiva di subire le conseguenze delle nostre scelte.

Se, come ha detto qualcuno, *Avatar* porta sul grande schermo il fantastico e il mito, rinviandoci con le più avanzate elaborazioni grafiche

oggi possibili, ebbene, si tratta di una mitologia capovolta, un mito incapitante della fine della storia e dell'avventura vissuta in prima persona, proiettata in un'avventura di ritorno alla "sicurezza" di una cultura sempre uguale. Gli alieni Na'avi ricevono la sconvolgente visita della storia quando si trovano davanti le macchine dei terrestri, e da lì cambia tutto. La storia fa irruzione nel mondo del buon selvaggio e in fretta e furia questi pellerossa dalla pelle bluastro vedono sconvolta la propria vita. Da (potenzialmente) pre-storici diventano definitivamente a-storici, e scelgono esplicitamente la dimensione del perenne identico-a-se-stesso che non ha nulla a che vedere con quella dell'eterno ritorno (per ritornare, bisogna prima *andare*). Jake Sully è il ribelle antitecnologico che non incarna affatto il mitema dell'*upgrade*, o nietzschianamente del "superamento-di-sé", perché non è interessato a scoprire nulla di nuovo che non sia ciò che i Na'vi fanno da sempre; ciò che cerca e per cui opta è la protezione di un già-esistente, destinato semplicemente a replicare se stesso.

Fuori di metafora, se il mito di Prometeo, che ha segnato così profondamente la storia d'Europa, indica nella mano che impugna e manipola, nella creazione e nella scoperta un gesto da confermare e prolungare nel tempo, i miti moderni dell'Europa e dell'Occidente sono stati, secondo una coerenza stupefacente, Faust, Don Chisciotte e Amleto. A cui si vanno ad aggiungere a pieno diritto Zarathustra e Mafarka. Non la quiete, ma la costante tensione a qualcosa di ulteriore, in cui questa "specificità umana", che è ciò che fa (può fare) la nostra grandezza, ben può venire ad incarnarsi in un essere postumano: *Blade Runner*.

Piuttosto, alle fantasie fin troppo rassicuranti di James Cameron possono essere contrapposti gli scenari ben meno moralistici ed edificanti del secondo e terzo episodio della serie *Mad Max* o anche del racconto di Jack London *La peste scarlatta*. Scritto nel 1912 quest'ultimo è un testo visionario nel quale il grande autore americano immagina la terra del 2013, dopo la catastrofe provocata appunto dalla peste scarlatta. «Noi che avevamo dominato il pianeta, la sua terra, il suo mare e il suo cielo, noi che eravamo veri e propri dèi, ora viviamo allo stato selvaggio, primitivo, lungo i corsi d'acqua...». Le cose si presentano in un'ottica molto meno idilliaca rispetto al pianeta Pandora. Se le tecnologie non supportano più la vita dell'uomo, il tema tanto caro a Jack London della lotta per la soprav-

vivenza non fa che riemergere nella sua dimensione tendenzialmente preumana.

Ma tralasciando le citazioni cinematografiche e narrative, ben si capisce comunque quale sia l'impostazione culturale del cinema americano attuale e soprattutto quali siano i temi che maggiormente interessano il pubblico occidentale. Al fianco di film come *300*, *Troy*, *Il Gladiatore*, che in un modo o nell'altro si riferiscono, foss'anche in modo distorto, alle radici della identità europea, il cinema americano propone una futurologia della rinuncia e dell'abbandono. Si osserva il passato come un bel cimelio su cui ricamare prospettive grottesche, e si propone un futuro in cui del messaggio di quel mito non ne è più nulla, lo si estirpa. Il cinema hollywoodiano è la mitologia del futuro? In attesa di risposta non resta che sperare che il cinema europeo batta un colpo.

Martin Heidegger aveva già espresso le sue preoccupazioni riguardo alla tecnica non perché temesse la tecnologia in sé, ma perché temeva che l'uomo fosse impreparato ad essa ed alle responsabilità a cui veniva chiamato, che voleva sfidarlo ad assumere²²⁰. Forse non si sbagliava, se si riescono ancora a prendere come miti del futuro visioni apertamente primitiviste e anti-tecnologiche, opposte a qualsiasi autentico spirito faustiano e futurista, e se la tecnologia di punta serve solo a renderle più cogenti. Il mito è una narrazione che spiega e illumina il percorso vitale di una comunità; se questo è un mito del ritorno al grembo di Madre Natura, difficilmente potrà nascerne un destino degno di ciò che siamo, di ciò che potremmo diventare.

²²⁰ G. Faye, *Per farla finita con il nichilismo. Heidegger e la questione della tecnica*, SEB 2007.

LIBRERIA

Il transumanismo d'azione. Recensione di *Mutare o perire*

di Stefano Vaj

Riccardo Campa,
Mutare o perire.
La sfida del transumanesimo,
Sestante Edizioni,
Bergamo 2010, pp. 310.

Questo libro non ha paura di richiamarci apertamente all'esortazione nietzschiana a «divenire ciò che siamo», e si colloca in quello spazio prometeico, futurista ed apertamente postumanista della cultura europea che vede oggi in Riccardo Campa uno dei più impegnati ed autorevoli esponenti.

Campa è infatti un autore pienamente integrato nel movimento transumanista, ed anzi particolarmente rappresentativo dello stesso, ma in cui appunto si esprime in modo più chiaro la consapevolezza della connessione, a vari livelli, tra il possibile superamento della dimensione umana (“postuman-ismo”) e quel superamento heideggeriano dell'umanismo (“post-umanismo”) che appare oggi al tempo stesso il presupposto e la inevitabile conseguenza della metamorfosi che la tecnoscienza ci spalanca – può spalancarci, se sapremo guardare al nostro destino negli occhi.

Giacché la reazionaria difesa dell'“antropocentrismo” nel senso in cui Roberto Marchesini utilizza questo termine, l'*umanesimo* cioè inteso come orizzonte ultimo ed obbligato della nostra avventura, rappresenta l'esatto contrario dell'*Umanesimo* che ricollegandosi, agli albori dell'era moderna, alle più antiche radici all'epoca conosciute incarnò il primo vagito di riscossa dall'alienazione monoteista e dualista; e costituisce il collante generale, il comune denominatore di chi tra mutare e perire (perire se non altro come “esseri storici”) non ha oggi esitazioni a scegliere il secondo termine. Ma rappresenta pure una scoria ed un riflesso condizionato capace di risorgere anche dove meno te lo aspetti. Laddove ad esempio

l'entusiasmo più o meno naïf per la tecnoscienza rischia di colorarsi, specie oltreoceano, di determinismo, universalismo, provvidenzialismo (magari nella forma di qualche Mano Invisibile di natura economica...), quando non di tinte apertamente escatologiche – del resto facilmente suscettibili di rovesciarsi in millenarismo, vedi la recente insistenza di alcuni autori sui cosiddetti “rischi esistenziali” – che sono facilmente decostruibili come l'ennesima secolarizzazione del mito giudeocristiano.

In proposito, i saggi compresi nel volume costituiscono un contributo decisivo non solo alla conoscenza delle ragioni del campo faustiano e transumanista, che oggi sono accessibili ai più solo nelle polemiche dei suoi avversari, ma anche ad una definizione più *europea* e filosoficamente consapevole delle ragioni medesime – e delle loro implicazioni.

Il discorso non ha perciò paura di presentarsi nella sua forma più inalterata e radicale, dando la priorità all'esigenza di consentire a ciascuno di «pensare sino in fondo ciò che pensa» e di confrontarsi con le vere questioni che ci stanno di fronte, presupposto di ogni vero dialogo al riguardo, anziché a velleità dirette ad inseguire un'improbabile “accettabilità” o “rispettabilità” agli occhi di un mondo, ancora largamente egemone specie nel nostro paese, che fonda le sue scelte su valori del tutto diversi.

Radicalismo, si diceva, ed esclusione perciò a priori di una visione del transumanismo come un circolo del tè in cui ritrovarsi ad applaudire educatamente ogni possibile indizio di sviluppi mirabolanti che si ritenga possano aver luogo “automagicamente”, ed a prescindere dal contesto politico, economico, sociale e culturale delle società in cui viviamo, per essere felicemente condivisi e risolvere così ogni problema.

Siamo così lontani qui dall'idea che tali sviluppi possano obbedire ad una legge necessaria capace di ignorare legislazioni proibizioniste, interdetti morali, riduzione dell'investimento nella ricerca fondamentale, declino dell'educazione tecnoscientifica, fantasie di “decrescita felice”, e economie in via di disindustrializzarsi dove l'“innovazione” rischia di ridursi sempre più al progressivo affinamento di breakthrough risalenti ormai a cinquanta o cento anni fa, intanto che le promesse del secolo che va dal 1870-1970 vengono mancate una dopo l'altra.

Al contrario, il transumanismo radicale espresso nel libro è tale da invitare chiaramente non solo ad una contemplazione dei nostri futuri alterna-

tivi come esercizio accademico, ma ad una mobilitazione civile ed intellettuale uguale e contraria a quello dei nemici irriducibili di tutto ciò che Campa incarna; con la differenza che se mai per il transumanismo si può davvero parlare di “religione”, ciò ha senso solo nell’accezione in cui Emilio Gentile parla di “religioni della politica” nel suo omonimo libro. Giacché è ad una trasformazione in questo mondo e di questo mondo che il transumanismo si propone, e, come dice Guillaume Faye, «metamorfofi è una parola più forte di rivoluzione».

È ad una siffatta metamorfofi, mentale prima ancora che fattuale, che *Mutare o perire* ci chiama, nel luogo di una “nuova sintesi” postnovecentesca e di una convergenza tra la sfida faustiana della tecnica moderna e quanto di più vitale ci consegna la nostra cultura filosofica e scientifica. In vista di ciò, è difficile per chi si richiama a tale tradizione non associarsi a Campa nell’annunciare ancora una volta l’emancipazione dalle pastoie di chi, oggi come ieri, vede nella rimozione freudiana del Divenire l’unica possibile redenzione dal peccato originale dell’autodeterminazione umana; e nel salutare con gioia un destino plurale di identità eternamente rinnovate e mutate che rivendichiamo come nostro.

SOMMARIO DEI NUMERI PRECEDENTI

DIVENIRE 1



ISBN 978-88-95184-62-3

Attualità

- A. Masala, “I valori nell’era della tecnoscienza: verso una naturalizzazione dell’etica”
S. Vaj, “Riproduzione umana: istruzioni per l’uso”

Genealogia

- R. Campa, “L’utopia di Trotsky: un socialismo dal volto postumano”
A. Scianca, “Guardando il destino negli occhi. L’Operaio di Jünger e la questione della tecnica”

Futurologia

- G. De Matteo, “Dopo la Singolarità, quale futuro?”

Libreria

- G. Marcon, “Il valore del sapere: recensione di *Etica della scienza pura*”
F. Boco, “Fissando l’abisso: recensione di *Storia e destino*”

Pag. 112, EUR 12.00

DIVENIRE 2



ISBN 978-88-96333-01-1

Attualità

- A. M. Petroni, “Liberalismo e progresso biomedico”
R. Marchesini, “Oltre il mito della purezza”
A. Masala, “La naturalizzazione della morale”
R. Campa, “Manifesto dei transumanisti italiani”

Genealogia

- J. Hughes, “Sognando con Diderot”
F. Boco, “Uomo faustiano e tecnica”
E. Pilia, “Attraverso un’architettura”

Futurologia

- G. De Matteo, “Proiezioni postumane dall’orlo della Trascendenza”

Libreria

- D. Dodaro, “Quando i transumani salveranno il mondo. Recensione di *Breve storia del futuro*”
S. Battisti, “Una vita senza limiti. Recensione di *Semi-immortalità*”
S. Vaj, “La questione della tecnica” Recensione di *Per farla finita con il nichilismo*”
R. Campa, “L’avvento del terzo uomo. Recensione di *Dove va la biopolitica?*”

Pag. 198, EUR 18.00

Un piccolo ma agguerrito movimento è riuscito a fare parlare di sé, coinvolgendo nel dibattito alcuni degli esponenti più noti della cultura italiana. Ha alimentato le pagine di importanti testate giornalistiche e indotto la RAI a girare un documentario dal significativo titolo "Nascita del superuomo". La differenza rispetto ad altri movimenti e associazioni di orientamento tecno-scientifico sta proprio qui: nell'attenzione al concetto di postumano, se si vuole, superuomo. Il messaggio dei transumanisti ha colpito l'opinione pubblica, nel bene o nel male, perché radicalmente diverso rispetto ad altre filosofie della storia o storiografie. Questo volume raccoglie i principali interventi apparsi sulla stampa italiana negli ultimi quattro anni.



AA. VV., *Il Transumanismo*. Cronaca di una rivoluzione annunciata, Milano 2008, ISBN 9788848807548. Lampi di stampa, (<http://www.lampidistampa.it>)

Finito di stampare
nel mese di aprile 2010 dalla
Stamperia Stefanoni Bergamo

::: SOMMARIO

::: LUCIANO PELLICANI
_ LA SCIENZA E LA NATURA

::: GIANNI UATTIMO
_ LA CRISI DELL'UMANISMO

::: ROBERTO MARCHESINI
_ SOGGETTIVITA' E ONTOPOIESI

::: ALDO SCHIAVONE
_ OLTRE LA SPECIE

::: MARIO PIRECCU
_ L'AROMA DEL PASSATO PIU' PROSSIMO

::: SALVATORE RAMPONE
_ DIPENDENZE TRANSUMANE

::: RICCARDO CAMPA
_ LE RADICI PAGANE DELLA RIVOLUZIONE BIOPOLITICA

::: MAX MORE
_ IL SOURUMANO NEL TRANSUMANO

::: REMI SUSSAN
_ TRANSUMANISMO ED ERMETISMO

::: ROBERTO GUERRA
_ KARL MARX, IL FUTUROLOGO

::: EMMANUELE PILIA
_ UNA ROVINA PERPETUA

::: UGO SPEZZA
_ L'EVOLUZIONE DELLA NET-SFERA

::: FRANCESCO ZOCCO
_ LA TENTAZIONE A-STORICA

::: STEFANO UAJ
_ IL TRANSUMANISMO D'AZIONE

WWW.TRANSUMANISTI.IT
WWW.DIVENIRE.ORG

ait
transumanisti

