

Emiliano Bazzanella L'uomo disincarnato

Dal corpo carnale
al corpo fabbricato

 Asterios

3,00 € • N° 8

volantini militanti

ISBN: 978-88-9313-507-8



Indice: Introduzione, 3 • 1. L'uomo è inadeguato, 6 • 2. Una domanda impossibile: "Che cos'è la tecnica?", 11 • 3. Religione e tecnica, 15 • 4. Il transumanesimo e l'automatico, 22 • 5. Il postumanesimo, 28 • 6. Il soggetto transumanista e neo-liberale, 32 • 7. L'ipotesi immunologica, 37 • 8. Transumanesimo e tardo-capitalismo, 43 • Bibliografia, 47



Emiliano Bazzanella, filosofo di formazione fenomenologica, ha delineato una “teoria del senso” che estende il concetto medico di “immunologia” ad altri campi del sapere. A partire da questa prospettiva ha elaborato numerosi studi che riguardano il tardo-capitalismo. In particolare: *Il tardocapitalismo. Decorsi e patologie di una rivoluzione permanente*, Asterios, Trieste 2006; *Etica del tardocapitalismo*, Mimesis, Milano 2008; *Religio I. Senso e fede nel tardocapitalismo*, Mimesis, Milano 2010; *Oltre la decrescita. Il Tapis Roulant e la società dei consumi*, Asterios, Trieste 2011; *Simbolo e violenza*, Asterios, Trieste 2018; *Del fallimento. Simbolo e violenza II*, Asterios, Trieste 2019.

Per i Volantini ha scritto: *Il Capitale sorvegliante. Il neo-panoptismo globale*, 2019; *L'ideologia nel Capitale. I tratti ideologici del capitalismo*, 2019.



volantiniasterios.it è una pubblicazione della Asterios Abiblio Editore diretta da Asterios Delithanassis. • Prima edizione Gennaio 2020.

© Emiliano Bazzanella 2019 © Asterios abiblio editore, Trieste 2019
www.volantiniasterios.it • **www.asterios.it** • posta: info@asterios.it
ISBN: 978-88-9313-507-8 (formato PDF)

QUESTA COPIA DEL VOLANTINO IN FORMATO PDF È STATA ACQUISTATATA E
SCARICATA LEGALMENTE DAL SITO DI VOLANTINIASTERIOS.IT?

L'uomo disincarnato

Dal corpo carnale al corpo fabbricato

Introduzione

Quando parliamo di transumanesimo, prima di qualsiasi definizione, dobbiamo tenere presente che abbiamo a che fare con un preciso processo di immunizzazione, ossia di difesa o protezione nei confronti dell'alterità, anche colta nei suoi momenti in apparenza più mascherati (la morte, la vecchiaia, la malattia, l'abbandono, l'angoscia, la povertà, il dolore, la noia, etc.) e non solo nelle raffigurazioni dell'Altro inteso come "diverso", "straniero", "nemico"; e con annesso un meccanismo economico che inquadra certi fantasmi futuristici nell'ambito di un disegno basato sul plusvalore e sul profitto. Nel transumanesimo confluiscono sogni e progetti che si rifanno all'evoluzionismo, all'umanesimo, all'illuminismo, all'interno di una sfera di pensiero e di convinzioni di marca prettamente antropocentrica. Accanto ad essi riscontriamo il profilarsi, che non possiamo definire esclusivamente post-moderno o post-strutturalista, di una *crisi del soggetto*. Quest'ultima è stata definita in molteplici modi: evaporazione del padre, pensiero debole, tramonto delle grandi religioni e delle fedi, cedimento di quel versante "patriarcale" e maschilista che fin dai tempi della Grecia classica ha alimentato l'idea fondante di soggettività. Questa crisi comporta necessariamente dei moti di reazione che si concretizzano nella costruzione di un "super-uomo", completamente ibridato con la tecnica tanto da essere riducibile – in ipotesi – a una serie di *data* e di *pattern* ideativo-emozionali conservabili in eterno; oppure nell'idea di un "post-uomo" in as-

soluta simbiosi relazionale con la natura e con gli altri esseri viventi, animali o vegetali che siano. In quest'ultimo caso parliamo di postumanesimo, ossia del definitivo superamento della categoria-specie "uomo" e genere "maschio-femmina", e dell'inizio di un'epoca post-antropocentrica che prende le distanze da ogni umanesimo classico e da ogni afflato illuministico.

In entrambe queste istanze utopiche del pensiero contemporaneo (sebbene radicate su riflessioni e teorie degli anni Venti, dalle eugenetiche naziste all'antropologia filosofica, dall'evoluzionismo all'heideggerismo) riscontriamo un *fil rouge* costituito dal ruolo centrale e fondamentale della *tecnica*. Quando parliamo di tecnica, in effetti, non dobbiamo pensare a un'entità, per quanto astratta possa essere, bensì a un *modo* in cui l'uomo si rapporta con il mondo esterno e con quello interno. Si tratta in altri termini di una relazione che presenta alcune caratteristiche pregnanti: a) in quanto tale, essa *non si sa*, cioè, anche se può sembrare paradossale, la tecnica funziona ed esiste in modo quasi inconscio e indipendente rispetto all'attività dell'uomo che pure se ne crede l'artefice. Questa condizione di "non-sapere" innescava un processo di alienazione per cui l'uomo si sente inadeguato innanzi ai propri prodotti, nonché una conseguente forma di timorosa devozione che sfocia in una vera e propria *fede*: lungi dal rappresentare il culmine di un percorso di evoluzione tecnoscientifica grazie alla quale l'uomo ha compreso quasi tutte le leggi della natura per trarne profitto, ci troviamo semmai innanzi a un ossequio e a una credenza che presentano evidenti tratti religiosi; b) quest'ultima circostanza fa sì che parlare di "tecnica in sé" non abbia più molto senso, mentre la tecnica si è trasformata in un sapere e in una convinzione condivisa da una comunità, con il suo sistema ecclesiastico e la sua struttura gerarchica composta da tecno-chierici (ingegneri esperti in nanotecnologie o biotecnologie, neuropsichiatri, studiosi dell'informazione, tecnici informatici, programmatori software, analisti, etc.); c) infine,

la tecnica non ha lo statuto ontologico dell' "essere", ossia "non è", ma semplicemente *funziona*, e la sua verità consiste nelle performance che attualizza modificando in qualche maniera la realtà che ci circonda. Per queste ragioni la *verità* della tecnica è paradossalmente il malfunzionamento, il guasto irreparabile; e sempre per tali ragioni il destino dell'apparato tecnico, la sua essenza consiste nella sua *irreparabilità*, cioè nell'incapacità dell'uomo nel controllare e governare i propri prodotti.

Possiamo riassumere tutti questi tre punti osservando che la tecnica presenta la struttura di una *religione* nella quale un non-sapere originario e la fede che ne consegue danno luogo a un sistema di senso con le sue narrazioni e i suoi meccanismi di potere, i quali si traducono a loro volta in un'azione pratica ed effettiva sulla realtà. In questo contesto religioso e più teologico che scientifico, il transumanesimo rappresenta una sorta di movimento monastico centrato sul soggetto e sull'applicazione della tecnica su di esso. Questa circostanza, cioè la costituzione di un nuovo individualismo paradossalmente imperniato sulla destituzione del soggetto "classico", ci conduce al secondo punto che vorremmo focalizzare in questo breve scritto: se la tecnica, in quanto sistema di senso e di orientamento nella contemporaneità, presenta la medesima struttura di una religione, dobbiamo anche evidenziare un'inaspettata tangenza con la sfera dell'economia capitalistica, cioè con quella che può essere ben definita "la religione delle religioni". Il soggetto promosso dalla propaganda transumanista presenta infatti le medesime caratteristiche del soggetto neo-liberale, ovvero quelle di essere competitivo, sempre giovane ed efficiente, continuamente teso all'auto-miglioramento (attraverso il cosiddetto *coaching* ad esempio). Ma non solo: se guardiamo bene, gli oggetti di consumo "feticizzati" del mercato di oggi, sono costituiti nella gran parte da "oggetti tecnologici"; le aziende che plus-valorizzano meglio la propria attività sono soprattutto aziende tecnologiche dell'informazione;

la tecnica è parte fondamentale nella progressiva automazione e robotizzazione dei processi produttivi, creando così spazi sempre più ampi di tempo libero, non più trasformabili in tempo-lavoro, bensì in tempo-consumo o, meglio in concatenamenti di eventi-consumo; all'interno del movimento transumanista investono giganti tecnologici come Google e Microsoft, propugnando la teologia di un "paradiso in terra" popolato da infiniti mondi virtuali e da gadgets tecnologici. Viene in tal modo esaurita quella che è forse la vocazione occulta di ogni economia, cioè "creare mondi" suppletivi e immaginari onde innescare dei circoli del profitto soddisfacenti, immunizzando contemporaneamente il soggetto e discostandolo da attività anti-economiche.

Ma qual è l'effetto sull'uomo di tutti questi movimenti tecno-economici che sembrano aver perso di vista proprio l'uomo? Non siamo forse di fronte ad un'enorme macchina simbolico-immaginaria che distrae il soggetto dalle emergenze di oggi, la crisi demo-climatica *in primis*? E non si tratta pure di una "doppia alienazione", per cui l'uomo si esteriorizza nel prodotto tecnico per assicurarsi, ma poi ne viene a sua volta alienato? Sono aspetti centrali di una riflessione che deve essere condotta nei confronti delle teologie tecno-scientifiche, tenendo sempre presente il rischio di una *dipendenza* del soggetto, ossia di quella condizione paradossale in cui esso si trova ad essere as-soggettato da sé stesso, in un circolo vizioso centrato sul non-sapere.

1. L'uomo è inadeguato

Günther Anders è stato allievo di Heidegger e Husserl, nonché sposo di Hannah Arendt (1929). In uno scritto corposo del 1956, ma riferito ad appunti filosofici precedenti – *L'uomo è antiquato* – egli approfondisce le riflessioni di Heidegger sulla tecnica in una versione ancora più pessimistica. Mentre tutta una tradizione dell'antropologia tedesca (la quale a sua volta integra

una *Weltanschauung* diffusa nella Germania del primo Novecento) tende a riproporre in modo antropocentrico la superiorità dell'uomo sugli altri animali in forza della sua capacità tecnica nel superare ed ottimizzare dei deficit fisiologici naturali, Anders invece denuncia in controtendenza *l'insufficienza e inadeguatezza dell'uomo innanzi ai propri prodotti "tecnici"*. In sintesi la tecnica non sarebbe il prodotto dell'insufficienza dell'uomo, ma al contrario sarebbe il fattore che genera questa insufficienza. Nel *La questione della tecnica* anche Heidegger avverte dei pericoli annidantesi in un *Geschick* (destino) dell'essere di tipo tecnico: non si tratta di demonizzare la tecnica in sé, quanto di evidenziare come la tecnica moderna si stia allontanando dalla τέχνη greca. In quest'ultima parola in effetti risuona per Heidegger un rapportarsi alla realtà che non presenta affatto i caratteri del dominio e del controllo assoluto quanto un lasciar manifestare l'ente nella sua essenza. Nella sua stretta prossimità all'arte, la τέχνη greca non indica altro che una modalità di relazione del soggetto con il mondo, relazione nella quale non c'è alcuna prevaricazione ma qualcosa come un ritrarsi o un trattenersi. L'attuale decorso della tecnica manifesta invece un' "imposizione" (*Gestell*), una modalità di sopraffazione della natura che è tipicamente "metafisica". Ora Anders sembra voler partire proprio da questa circostanza storica che fa dell'*Homo sapiens* un *Homo technologicus*: se vogliamo, anche il linguaggio costituisce una tecnica di tipo immunologico, ossia tende a proteggere e schermare la nostra esposizione al "fuori", creando una sfera acclimatata in cui vivere ben protetti e con il massimo della comodità. Ma siamo proprio sicuri che sia così? Se la tecnica ha assunto una tonalità dominante nei confronti del mondo, noi siamo sufficientemente maturi per dominarla?

In questo senso per Anders si tratta di compiere una vera e propria fenomenologia dei luoghi e dei momenti in cui il soggetto occidentale e capitalista viene sopraffatto dalle sue proprie pro-

duzioni. La tecnica è sfuggita all'uomo, come ben rappresentato dalla leggenda del Golem. E il primo livello di questa sovversione dei ruoli si configura attraverso il sentimento della *vergogna*: “credo di essere capitato sulle tracce di un nuovo *pudendum*; di un motivo di vergogna che non esisteva in passato. Lo chiamo per il momento, per mio uso, ‘*vergogna prometeica*’, e intendo con ciò ‘*vergogna che si prova di fronte all’«umiliante» altezza di qualità degli oggetti fatti da noi stessi*” (Anders, 1956, p. 31). Si tratta pur sempre di una celebrazione germanica della propria capacità tecnica, ma questa volta con il segno inverso, poiché questa capacità non conduce all’esaltazione e alla soddisfazione narcisistica, bensì ad un sentimento di vergogna. E proprio quest’ultimo diviene la causa prima delle riproduzioni degli oggetti che ci circondano: inadeguato e alienato, l’uomo reagisce contornandosi di infiniti manufatti e di immagini di sé. “Quanto più aumenta l’infelicità dell’uomo che produce, quanto meno si sente all’altezza dei suoi prodotti, tanto più moltiplica senza posa, instancabile, con avidità e terror panico, il numero dei suoi inservienti, dei suoi congegni e sottocongegni; e con ciò naturalmente non fa che accrescere la sua infelicità; perché quanto più numerosa e più complicata diventa la burocrazia dei suoi apparecchi, da lui stesso creata, tanto più vani diventano i suoi tentativi di restare all’altezza” (*ivi*, p. 42).

Anders ipotizza un percorso di tipo immunologico, cioè una dinamica tra strategie difensive e risposte auto-immuni. La tecnica costituisce la modalità primaria di immunizzazione: con essa l’ego viene esteso a dismisura allargando il proprio ambiente e addomesticando il “fuori”. L’oggettivazione che ne consegue tuttavia induce un processo di alienazione secondaria, di estraneazione per cui ciò che appariva familiare si tramuta all’improvviso in qualcosa di pericoloso e ignoto. Dai prodotti solidi alle immagini di sé stesso, l’uomo moltiplica all’infinito una sorta di catalogo di *spare pieces* dell’Io (*ivi*, p. 61), di supporti esterni,

come ad esempio lo smartphone o il tablet, che s'inframmezzano tra noi e la realtà, filtrandola. Tuttavia, la moltiplicazione di questi pezzi di ricambio suppletivi e sostitutivi conduce a una frammentazione globale per cui la moltiplicazione degli oggetti induce la moltiplicazione del soggetto (*ivi*, p. 62). In altre parole assistiamo ad una disgregazione o frammentazione, che incarna molto bene il desiderio di un pensiero postumanista (per lo più di derivazione post-strutturalistica e post-moderna) di costruire nuove pratiche di soggettivazione non più incanalate negli schemi patriarcali e metafisici tradizionali.

Ma in che cosa consiste la vergogna, a questo punto investita del ruolo di fattore fondamentale dell'antropogenesi dell'uomo contemporaneo? Che cosa significa essere inadeguato ai propri prodotti? Sarà costui costretto forse a produrre sempre gadgets nuovi e ad essere infinitamente inadeguato al proprio prodotto? Ora, in Anders rintracciamo il percorso che ci fa uscire dal circolo vizioso, laddove la vergogna costituisce una relazione fallimentare per principio: "che cos'è dunque la vergogna? *a*) un atto riflessivo (*vergognarsi*), dunque una relazione con *se stessi*; *b*) ma una relazione con se stessi che *fallisce*; *c*) e non solo occasionalmente (come anche altri atti, per esempio la memoria); bensì una *relazione che fallisce per principio*; *d*) per principio, *perché colui che si vergogna si trova al tempo stesso identico e non identico a se stesso* (sono io, eppure non sono io)" (*ivi*, p. 68). La vergogna è un rapporto destinato al fallimento, e questo rapporto significa sia un rapporto con l'Altro, sia un rapporto con sé stesso dal quale consegue una reazione immunitaria che consiste nel riprodurre un mondo fittizio, una proiezione fatta da oggetti "identici" e da immagini sostitutive. A sua volta questo mondo suppletivo tende a incepparsi, a fallire esso stesso, causando così un cortocircuito e una doppia alienazione. Il malfunzionamento della macchina diviene il fallimento del soggetto che in quella macchina si proietta e identifica, nella speranza di trovare un

mondo più familiare e amico; ma diviene anche la verità della macchina, poiché è proprio nel suo incepparsi che essa manifesta la propria natura sostitutiva, suppletiva e illusoria. L'uomo si vergogna per il suo rapporto fallimentare con la macchina, la quale a sua volta è fallimentare nel suo funzionamento, ossia tende a bloccarsi e ad ammalorarsi. Solo in parte il modello biotecnologico riesce a sopperire oggi, attualmente soltanto a livello teorico, a questa *impasse*, attraverso la costruzione di sistemi auto-riparativi, auto-rigenerativi e auto-regolati, ovvero mediante la progettazione di sistemi computazionali biologici con capacità di auto-apprendimento, di autonomia energetica e di autonomia cognitiva e riflessiva.

La produzione e la riproduzione ipertrofica della tecnica implicano un processo di *famigliarizzazione*, ossia di domesticazione: “*radice principale della famigliarizzazione* è infatti – per quanto paradossale ciò possa sembrare – *l’alienazione stessa*” (*ivi*, p. 119). La tecnica addomestica il mondo esterno, ma essa deriva da un’alienazione più originaria – il fallimento di un rapporto – e conduce a un’ulteriore oggettivazione – l’oggettivazione e l’inceppamento della macchina. “Ma, posto anche che la famigliarizzazione non derivi dall’opera di mascheramento e di inganno dell’alienazione, resta innegabile che essa stessa aliena. Infatti, sia che si *allontani ciò che è vicino*, come fa di solito l’alienazione, sia che si renda *intimi quanto è lontano* – l’effetto della *neutralizzazione* è lo stesso in ambedue i casi” (*ivi*, p. 121), cioè la riduzione del mondo a merce (*ivi*, p. 117). Vorremmo qui sottolineare un elemento sul quale torneremo più volte e cioè il processo di mercificazione che riguarda la tecnica e il suo fondersi con il capitalismo. Si crede in effetti che la tecnica faccia tutt’uno con la scienza (la *tecnoscienza*), o meglio, che sia l’espressione più confortevole e comprensibile della scienza contemporanea. Se ciò è vero, dobbiamo però osservare che a monte troviamo il capitale, il circolo economico con i suoi movimenti di plus-valORIZZAZIONE fittizia.

Nel mondo del consumismo estremo realizzato dalla tecnica, si compie quell'alienazione forse appena abbozzata negli scenari ottocenteschi descritti da Marx. Illusoriamente libero, l'uomo si è trasformato in un *inoperoso pluriaffaccendato*, condannato alla prassi perpetua e alla *perfectio* onde rendere sempre più domestico e familiare il mondo in cui abita. Egli produce e riproduce continuamente il proprio mondo-ambiente nel quale si sente giocoforza sempre più alienato: se dal punto di vista dell'antropologia filosofica di Helmuth Plessner e Arnold Gehlen, ad esempio, la tecnica svolge un ruolo decisivo e positivo nell'antropogenesi, per Anders invece essa diviene la causa della più lacerante alienazione. “*La realtà consiste nella riproduzione delle sue riproduzioni*” (*ivi*, p. 178) e viene perciò diluita in un eterno “progresso” che tranquillizza poiché si ripete all'infinito duplicandosi e re-duplicandosi immaginariamente, neutralizzando di fatto l'idea escatologica negativa di una fine apocalittica o di un radicale non-senso. La ripetizione crea e ricrea continuamente una sorta di paradiso artificiale che sembra protrarsi positivamente nel futuro, mentre di fatto non fa che riprodurre il passato con l'illusione di un progresso e di uno sviluppo. “La fede nel progresso automatico della storia, fede che vive da generazioni, ci ha tolto la capacità di prendere in considerazione una ‘fine’. Persino coloro di noi che ormai non credono più al progresso. (...) Perché per il credente nel progresso la storia è a priori *senza fine*, perché vi vede una lieta predestinazione di continuo miglioramento, un processo che avanza imperturbabile e inarrestabile” (*ivi*, p. 261).

2. Una domanda *impossibile*: “Che cos'è la tecnica?”

Abbiamo esordito con una critica nei confronti della tecnica: la finalità di questo esordio tuttavia non costituisce una presa di posizione, ma il chiarimento di una domanda tanto semplice, quanto fondamentale e nello stesso tempo fuorviante: che cos'è

la tecnica? In questa interrogazione troviamo un buco di senso e probabilmente un errore, cioè il considerare la tecnica come una “cosa”, un *quid*. Heidegger è abbastanza preciso su questo punto e nota che, parlando di *téchne*, dobbiamo pensare a una relazione, un certo modo di rapportarsi: “tra uomo e tecnologia non esiste distinzione netta, perché da sempre la tecnologia concorre a formare l’*essenza* dell’umano” (Longo, 2006, pp. 8-9). O ancora meglio la tecnologia non descrive altro che il modo di “essere-nel-mondo” dell’uomo.

La questione che mette in campo Anders è una sorta di dialettica immunitaria: la tecnica costituisce una modalità evolutiva di un animale che utilizza la tecnica per difendersi dai rischi esterni, ma che a un certo punto deve difendersi anche da sé stesso, ossia deve immunizzare la medesima “relazione tecnica”, facendone una narrazione epica e un mito. Proprio allorché la crisi demo-climatica ha raggiunto la soglia della percepibilità ed è divenuta “palpabile”, di “chiara e schietta evidenza”, la narrazione tecnica globalizzata si sta intensificando, lanciando messaggi salvifici e rassicurando in merito ad un futuro che non sarà così drammaticamente nefasto (incendi, siccità, desertificazione, innalzamento dei mari, crisi sociali). C’è pertanto un pensiero duplice e contraddittorio che attraversa il Novecento, e questo pensiero si riassume nella convinzione che la tecnica è qualcosa, è un mezzo evolutivo di cui dispone l’uomo e che ci salverà; oppure nella convinzione altrettanto cogente che la tecnica costituisce qualcosa di infausto e irrazionale che è sfuggito al controllo dell’uomo. Così ad esempio Gehlen riecheggia le tematiche heideggeriane di *Essere e tempo*, virandole in senso positivo e depurandole dal concetto cristiano di colpa: “l’uomo deve *trovare a sé stesso degli esoneri* con strumenti e atti suoi propri, cioè *trasformare le condizioni deficitarie della sua esistenza in possibilità di conservarsi in vita*. (Gehlen, 1940, p. 74). L’apertura al mondo di Heidegger che deriva da quel deficit ori-

ginario insanabile che risiede nella consapevolezza di dover morire, deve essere però padroneggiata, controllata da un sistema simbolico, informativo o “informatico” esonerante. In tal modo “la cultura è pertanto la ‘seconda natura’ – vale a dire: la natura umana, dall’uomo elaborata autonomamente, entro la quale egli solo può vivere; e la cultura ‘innaturale’ è il *prodotto* di un essere unico al mondo, lui stesso ‘innaturale’, costruito cioè in contrapposizione all’animale. *Proprio nel luogo* in cui c’è l’‘ambiente’, sorge quindi, nel caso dell’uomo, il *mondo culturale*, cioè quella parte della natura da lui dominata e trasformata in un complesso di ausili per la sua vita” (*ivi*, pp. 75-76). La mancanza e un certo primitivismo biologico (*ivi*, p. 177) definito “neotenia”, consentono la massima plasticità di questo strano animale, sempre proteso a creare dei surrogati del mondo e a rendere artificiale, attraverso la tecnica e la simbolizzazione, il suo rapporto con l’esterno. “L’evoluzione della tecnologia contribuisce potentemente alla nostra evoluzione, anzi ormai (quasi) *coincide* con essa. Le due evoluzioni, biologica e tecnologica, sono intimamente intrecciate in un’evoluzione ‘biotecnologica’, al cui centro sta l’unità evolutiva *Homo technologicus*, una sorta di ibrido di biologia e tecnologia in via di continua trasformazione” (Longo, 2006, p. 9). L’uomo non smette di evolversi, anche se talvolta paiono venir meno le leggi darwiniane: dal punto di vista delle strategie di immunizzazione, cioè di rapporto con il “fuori” e sé stesso, la tecnologia rappresenta il prosieguo della biologia e non semplicemente una protesizzazione, cioè un ausilio esterno che viene a sommarsi ad una base fisiologica immutata. “Nell’evoluzione biotecnologica sono all’opera sia meccanismi darwiniani (mutazione e selezione) sia meccanismi lamarckiani (eredità dei caratteri acquisiti, per apprendimento e imitazione), in un groviglio difficile da sbrogliare” (*ivi*, pp. 12-13).

L’uomo è intrinsecamente tecnico poiché si rapporta al mondo tecnicamente, cioè mediante processi immunitari capaci di con-

trollare e modificare l'ambiente sia interno che esterno. Eppure, come avviene in gran parte della biologia, egli *non lo sa* o, se vogliamo, la tecnica, il prodotto medesimo dell'uomo, risultano in gran parte inconsci: “mentre la scienza ha sempre cercato di fare affiorare la complessità soggiacente per ridurla a darne una descrizione semplice attraverso le teorie, la tecnologia tende a nascondere dei manufatti sotto una superficie o ‘interfaccia’ di grande semplicità ed efficacia operativa: è vero che la semplificazione offerta dalla tecnologia riguarda il mondo artificiale, ma il mondo artificiale si presenta ormai all’*Homo technologicus* che stiamo diventando, come il mondo *tout court*” (*ivi*, p. 46). Se la scienza si propone come scopo quello di conoscere e analizzare la realtà, la tecnica si fonda semmai su un non sapere che si regge completamente sul principio di *funzionalità*. Si incrocia in questo senso un’istanza che è prettamente religiosa e che possiamo definire “performativa”, nella misura in cui un certo costrutto teorico, per quanto infiltrato da vaste aree di non conoscenza, deve in qualche maniera agire nel reale, deve avere effetti nel reale. L’*escamotage* della tecnologia contemporanea consiste nell’evidenza che essa ha spostato tutta la sua efficacia performativa sul piano dell’informazione e delle realtà artificiali, evitando così un diretto contatto con una realtà che potrebbe anche rispondere negativamente alle sue istanze. Se la tecnica costituisce una relazione e un modo di essere-nel-mondo dell’uomo, dobbiamo constatare che attualmente si sta eludendo sempre di più un rapporto diretto con la realtà, a favore di relazioni fittizie costruite attorno ad un mondo virtuale che rimane pur sempre irreali, per quanto simile, iperrealistico o *augmented* possa apparire. In sintesi:

- 1) la tecnica costituisce una relazione *che non si sa* e l’immunizzazione della stessa relazione, cioè essa diviene una “cosa” in apparenza controllabile e a sua volta manipolabile (una ma-

nipolazione della manipolazione). Per tali ragioni l'uomo non può fuoriuscire da un orizzonte che non sia "tecnico".

2) La "tecnica" – messa tra virgolette – costituisce pertanto, già nella sua ricezione "mediata", un sapere, una scienza o conoscenza che immunizza la tecnica in sé nel suo "non-sapersi", se ciò può avere senso. Per queste ragioni la tecnica rappresenta più una fede che una conoscenza razionale; o, ancora meglio, costituisce un'*impossibilità*.

3) L'effetto di questa circolarità della tecnica si traduce nell'evitare un confronto con la realtà e nella creazione di una sfera virtuale in cui essa può auto-alimentarsi e progressivamente corroborarsi. Emerge in tal modo un "fantasma" che è il medesimo descritto da Anders, ovvero nuovamente un "sapere che non si sa" e che si trasforma in oggetti autonomi e trascendenti. All'inizio e alla fine del percorso, insomma, troviamo un non-sapere.

3. Religione e tecnica

Partiamo da una citazione di Ray Kurzweil (informatico, ingegnere, tecnologo, narratore) che può essere considerata una sorta di manifesto entusiasta del transumanesimo moderno: "noi vogliamo diventare l'origine del futuro, cambiare la vita in senso proprio e non solo in senso figurato, creare delle nuove specie, trasformare i cloni umani, selezionare i nostri gameti, scolpire il nostro corpo e le nostre menti, addomesticare i nostri geni, abbuffarci di feste transgeniche, fare dono delle nostre cellule originarie, vedere agli infrarossi, ascoltare gli ultrasuoni, sentire i feromoni, coltivare i nostri geni, sostituire i nostri neuroni, fare all'amore nello spazio, discutere con i robot, fare delle clonazioni in grado di diversificare le specie all'infinito, arricchire di nuovi sensi, vivere vent'anni o due secoli, abitare la Luna, rendere Marte simile alla terra, avere familiarità con le galassie". No-

tiamo in queste righe una fede inusitata nelle tecno-scienze, ai limiti di qualsiasi razionalità. È come se un discorso “scientifico” sulla scienza, si trasformasse all’improvviso in qualcosa d’altro, in una fantasia egocentrica e narcisistica in cui l’uomo può padroneggiare e controllare la natura a suo piacimento. E tutto ciò ruota attorno un meccanismo abbastanza noto che si chiama *antropocentrismo* e che funziona come un’efficace strategia immunitaria. Innanzitutto riconducendo a sé una capacità creativa onnipotente l’uomo può controllare gli eventi esterni, trasfigurarli sul piano simbolico (il genoma, ad esempio) e rimodularli a sua immagine o piacimento. Questo meccanismo tende così a funzionare come la “famigliarizzazione” di cui accennava Anders, per cui tutto l’ambiente circostante dell’uomo viene addomesticato e antropomorfo: l’uomo è presente ovunque sulla terra poiché Dio lo ha forgiato a sua immagine, ed egli ne è così, a pieno titolo, l’unico vero dominatore o *dominus*. Possiamo leggere in questa prospettiva rituale-immunologica le parole di Pico della Mirandola, elette, tali parole quasi ieratiche, a modello transumanista: “prese, dunque, l’uomo, quest’opera indistintamente ornata a sua immagine e, dopo averlo collocato al centro del mondo, gli rivolse la parola in questi termini: ‘se non ti abbiamo dato, Adamo, un posto determinato, né un aspetto che ti sia proprio, né alcun dono particolare, è affinché il posto, l’aspetto, i doni che tu stesso avrai desiderato tu li abbia e li possieda secondo il tuo desiderio e la tua idea. Per gli altri la loro natura definitiva è tenuta a briglia da leggi che noi abbiamo prescritto: per te nessuna restrizione o briglia” (Damour, 2015, p. 64). L’uomo ha ricevuto una delega in bianco, che a sua volta utilizza delegando le macchine tecniche costruite a sua immagine: l’identico ripropone l’identico in un modo che è rassicurante e allo stesso momento sconcertante.

Accanto all’aspetto antropocentrico, troviamo una componente narrativa e mitopoietica che sembra avere sostituito qual-