

Morte e immortalità nell'epoca del post–umano

GIUSEPPE O. LONGO*

ABSTRACT: The progress of medicine and biology offers us longevity and deludes us with the promise of immortality, thus rekindling an ancient dream. After illustrating how death is confronted, or not confronted, today, we analyze the perspectives offered by post–human technologies in view of immortality: hybridization with machines, transfer of the mind in computer programmes, merging or substitution of the human intelligence with the artificial intelligence. This is a surrogate and dislocated immortality, that favours the cognitive aspects and tends to neglect the ethical and social ones.

KEYWORDS: Death, Immortality, Amortality, Homo technologicus, Post–human.

1. La scienza e l'immortalità

Mentre un tempo l'immortalità era un tema di cui si occupavano soltanto i teologi con riferimento all'aldilà, da qualche tempo l'immortalità terrena è oggetto di attenzione da parte di alcuni scienziati (esperti di biologia, intelligenza artificiale, robotica, nanotecnologie e via enumerando) e, anzi, è considerata un obiettivo conseguibile in tempi più o meno lunghi. Non soltanto nella realtà esistenziale, ma anche nella riflessione filosofica e nelle attuazioni artistiche, vita e morte sono intrecciate in modo inscindibile, anzi sembra che la morte sia non solo l'orizzonte ultimo della vita, ma anche l'unico elemento capace di dar senso all'esistenza, alla nostra immersione nel tempo e alle nostre azioni, esperienze, gioie e patimenti. Fino a qualche tempo fa, la morte era accettata con rassegnazione o sgomento oppure, all'opposto, con sollievo quando poneva fine a una vita di stenti e di tribolazioni. I filosofi fornivano ricette per esorcizzare il timore della morte, i sacerdoti confortavano i morituri con la prospettiva di una vita eterna oltre la soglia del trapasso, mentre gli scienziati sembravano non occuparsi di questo esito se non dal punto di vista prettamente oggettivo e contingente.

* Professore emerito di Teoria dell'informazione presso l'Università degli Studi di Trieste (giuseppe.longo41@gmail.com).

Tuttavia gli sviluppi vertiginosi che la scienza e la tecnica hanno subito negli ultimi decenni inducono alcuni a considerare non solo la longevità, ma anche l'immortalità terrena come un obiettivo possibile se non probabile e, inoltre, un bene in sé.

2. Il timore della morte

Ciascuno di noi viene al mondo dopo un periodo indeterminato di buio non-essere, di sordo non-tempo, di immoto non-spazio, in un mistero incommensurabile dove l'infinitudine incontra il finito che per breve tratto si chiama vita. Scrive Hermann Broch nel romanzo per quadri *Gli incolpevoli*:

Essere partoriti da una madre, messi al mondo corporalmente da un corpo, essere un corpo, le cui costole si espandono, quando si inspira, corpo le cui dita possono afferrare una ringhiera per circondare ciò che è morto con ciò che è vivo, mutualità eterna dell'animato e dell'inanimato, l'uno celando l'altro in trasparenza infinita: sì, essere partorito e poi andarsene per il mondo, sulle morbide strade, passeggiare, mano della madre che non si può perdere, mano in cui la mano del bimbo sta chiusa e protetta; questa naturale tra le naturali felicità dell'esistenza. (Broch 1950: 61)

E vorremmo che questa calda pienezza, questa felicità protetta durasse al di là dell'incrocio dei tempi, oltre l'angoscia di non essere più bambino, oltre il terrore di avvicinarsi alla non-vita, tanto più atroce in quanto si è gustata la vita fatta di sangue, di vene, di occhi. Tormento del divenire adulti, più che adulti, vecchi, di essere spinti nel girone della decrepitezza che sta per congiungere l'essere e il non-essere in una dolorosa unità, greve di puzzo, di corpi ormai colpevoli, di nero. E questo dopo aver gustato il primo incontro dell'Io con l'Altro, la fosforica bianchezza delle braccia protese all'amplesso nella semioscurità, la fusione che diffonde stupore: stupore la prima volta e tutte le volte, naturalezza profonda e mai appieno capita. E tutto questo luminoso stupore è destinato a finire con la morte.

Della morte ha parlato Giorgio Prodi, grande scienziato e grande scrittore, che nei suoi racconti torna su questo mistero dei misteri, nucleo e incaglio non soltanto della filosofia ma della vita, mistero e inciampo che riguarda ciascuno di noi: noi tutti siamo interpellati dalla morte. Si legga a questo proposito *Le quattro fasi del giorno*, un racconto struggente, colmo di immagini oniriche, a volte angosciose nella loro verità asfissata, un racconto che prospetta una sorta di vita attenuata dopo la *prima* morte, dopo il *principio* della morte, in un mondo uguale e diverso, del quale Prodi fornisce descrizioni lenticolari e precisissime che annegano in un soffocamento progressivo, perché ci sono tante morti, una dopo l'altra:

Capirai che di morti ce ne possono essere molte, una dietro l'altra, e che la vita è fatta a volte da tante scatole, ognuna compresa tra una morte e la successiva, e il modo in cui queste scatole comunicano è tortuoso, non si capisce nulla. (Prodi 2009: 347)

E la pagina finale del racconto è colma di un affanno, di uno struggimento, di un'ansia di verità che è raro trovare nella letteratura:

Si disperdeva sempre di più, e gli pareva, anche, di riemergere verso una qualche superficie, come se fosse sotto acqua o fosse sul punto di riafferrare qualche coscienza, così la dispersione aumentava e lui fuggiva via da se stesso, ma anche gli pareva di sentire con più precisione come l'odore di ospedale e la sensazione di avere attorno lenzuola e la testa immersa in un cuscino, e persone attorno. Ma, ad un certo punto, la sua dispersione fu eccessiva, non sognò più nulla, e l'ultimo fatto che riuscì a cogliere fu il suo lungo, profondo, ultimo respiro. (Prodi 2009: 352)

Tentativo magistrale di dar voce all'indicibile. E ha un bel dirci Epicuro nell'*Epistola a Menaceo* che non bisogna temere la morte:

Il più terribile dunque dei mali, la morte, non è nulla per noi, perché quando ci siamo noi non c'è la morte, quando c'è la morte noi non siamo più. Non è nulla dunque, né per i vivi né per i morti, perché per i vivi non c'è, e i morti non sono più. Ma i più, nei confronti della morte, ora la fuggono come il più grande dei mali, ora come cessazione dei mali della vita la cercano. Il saggio invece né rifiuta la vita né teme la morte; perché né è contrario alla vita, né reputa un male il non vivere. (Epicuro 1960: 108, vv. 124-127)

Il timore della morte ha forse a che fare con le molte morti, annidate l'una dentro l'altra, di cui parla Prodi, con l'attraversamento successivo di tante stanze sempre più buie e fumose, asfittiche, incastonate a imbuto l'una dentro l'altra. Se la morte fosse istantanea, si potrebbe anche tentare di seguire Epicuro, ma se è un angoscioso susseguirsi di stazioni dolorose, allora come si fa a non temere la morte?

3. Il desiderio di immortalità

Ma tra la morte e il suo opposto, l'immortalità, che a prima vista sembra il più desiderabile degli stati per gli umani, ci possono essere dei gradi intermedi: per esempio la vita/non-vita del vampiro di John William Polidori, del conte Dracula e di tutti i loro epigoni, veri e propri morti viventi la cui esistenza, nutrita di sangue fresco, si prolunga nei secoli oltre ogni limite, ma in una sorta di limbo crepuscolare che fugge la luce del sole, alternandosi, nel ritmo circadiano, la morte apparente con una vita altrettanto apparente. Altro caso di vita-morte sospesa è quello immaginato da Kafka

nel racconto *Il cacciatore Gracco*. Gracco, in seguito a un incidente, dovrebbe essere morto, ma la barca che lo trasportava nell’Aldilà ha sbagliato rotta e vaga sempre alla deriva sul confine tra vita e morte: “La mia barca è senza timone, viaggia con il vento che soffia nelle più basse regioni della morte.” (Kafka 1931: 114–116) Questa situazione ambigua si ritrova anche in uno dei più famosi esperimenti concettuali relativi alla meccanica quantistica, quello ideato dal fisico Erwin Schrödinger per dimostrare l’impervia natura del mondo microscopico. Senza entrare in particolari, in conseguenza dell’esperimento si ottiene un gatto che è allo stesso tempo vivo e morto, circostanza che ripugna alquanto alla nostra intuizione.

Ma l’immortalità è davvero uno stato desiderabile? Il racconto *L’immortale* di Jorge Luis Borges somiglia a una mitologia tetra e sfilacciata. “Prolungare la vita degli uomini è prolungare la loro agonia e moltiplicare il numero delle loro morti” (Borges 1952: 7): ma nonostante questo monito il protagonista Marco Flaminio Rufo intraprende un viaggio lungo e frastagliato alla ricerca della Città degli Immortali e del fiume che dona l’immortalità a chi vi si abbevera. Borges ci fornisce una descrizione sorprendente e spaventosa degli Immortali, che Rufo sulle prime non riconosce nemmeno e scambia per immemori trogloditi privi perfino della favella: miserabili all’estremo, vivono una sorta di esistenza attenuata in buche del terreno, contentandosi di un sorso d’acqua e di qualche brandello di carne di serpente.

Secondo i fisici e alcuni filosofi, dato un tempo sufficiente tutto può accadere nel mondo e tutto ciò che è avvenuto può ripetersi, e quindi si ripete. L’immortale vede con indifferenza il ripresentarsi di eventi che già conosce e che, per quanto tristi o gioiosi, non possono più impressionarlo. Il mortale, all’opposto, vive ogni evento come se fosse il primo e l’ultimo, fonte di sorpresa, di struggimento o di spasimo. Quando il Tempo trapassa nell’Eternità il mondo (e non solo la sua concezione) muta: da un seguito ininterrotto ma finito di irruzioni del caso, si trasforma in una infinita ripetizione ciclica di eventi noti. Il poeta aspira all’immortalità, ma, se è vero poeta, non fa nulla di ripetitivo; il fisico, all’opposto, cerca le leggi eterne ed immutabili del mondo, alle quali delega la propria impossibile immortalità.

Eppure, nonostante le inerpicate elucubrazioni del pensiero, nonostante la saggezza disseminata nelle opere dei filosofi, nonostante le promesse luminose di vita ulteriore, quella sì infinitamente lunga, abbiamo paura della morte e desideriamo non morire mai, non abbandonare mai *questa* vita. Ad una condizione, tuttavia: di non cadere nell’ignavia noncurante degli Immortali di Borges, di non perdere con il passare degli anni e dei secoli la prestantza del corpo, di non ridurci alla borgesiana quiete assoluta (“ne ricordo uno che non ho mai visto in piedi: un uccello gli faceva il nido in petto”, Borges 1952: 10).

No, poiché l’uomo è creatura del desiderio e poiché ogni desiderio trapassa incontenibilmente nella sua estensione, l’uomo vuol essere immortale

e anche giovane, forte, atletico e vigoroso nel sesso. Questa dismisura non è sempre stata un vagheggiamento inane di menti oziose: è stata anche inseguita e qua e là raggiunta, benché solo in parte, da quando l'uomo ha trasformato gli studioli dei filosofi, le caverne degli asceti e le colonne degli stiliti in laboratori, in cliniche, in centri di benessere. A cavallo tra Ottocento e Novecento si fa strada l'idea che la vita non è un bene in sé, ma deve avere un valore aggiunto: dev'essere degna di essere vissuta. La dignità significa una sanità di corpo e di mente che arricchisce e diversifica la generica e democratica attribuzione a tutti del bene indifferenziato della vita, con tutto ciò che questo comporta in termini di discriminazione, eugenetica, razzismo e quant'altro. È un po' la storia di Faust, che, vecchio, cede a Mefistofele addirittura l'anima per poter godere ancora dei piaceri della carne seducendo la giovane Margherita. E il mondo è gremito di Faust più o meno anziani o decrepiti, ansanti e bavosi, che venderebbero l'anima al diavolo pur di ritornare giovani e vigorosi.

Uno di questi personaggi ossessionati dalla "cura" riabilitante è Italo Svevo, o meglio il suo *alter ego* Zeno Cosini, che in un primo momento si affida alla novella cura dell'anima, la psicoanalisi, per sciogliere i propri nodi esistenziali. Ma *La coscienza di Zeno* non vede all'opera solo lo psicoanalista: il romanzo, come altre opere di Svevo, è frequentato da medici, praticoni, flebotomi, cerusici, conciaossa: una raccolta di figure a mezzo tra la scienza e la ciarlataneria al cui ascendente lo scrittore triestino non sa resistere. Egli è affascinato dai ripetuti tentativi della medicina di trovare nuovi rimedi per i corpi in decadenza e di superare i limiti assegnati alla vita e alla vitalità. Il fermento terapeutico, che si esplicita soprattutto nella mondanità di quei moderni templi ad Esculapio che sono le terme, affollate di malati veri e immaginari in cerca di una seconda giovinezza, produce una serie infinita di trattamenti: si praticano massaggi e ginnastiche d'ogni genere, prende piede l'elioterapia, si afferma l'omeopatia, ci si affida all'idroterapia con bagni, semicupi e impacchi, e all'elettroterapia, che prevede la somministrazione deliziosamente tremitante di scariche elettriche. I medici raccomandano una vita sana e all'aria aperta, si prende ad esempio lo stile di vita e la dieta delle popolazioni più longeve. Ma tutto questo fervore di cure, rimedi, terapie e trattamenti resta votato al fallimento: l'uomo continua ostinatamente a invecchiare e ohimè a morire. Scrive Svevo:

La medicina è certamente l'arte che conta più fiaschi. Figurarsi! Ogni uomo che muore ha l'ultimo pensiero rivolto a lei: Che fiasco! (Svevo 2004: 45)

4. Varianti dell'immortalità

Da allora la medicina e la genetica hanno compiuto progressi enormi, ma l'immortalità resta sempre a distanza siderale. Allora si possono esplorare strade alternative, che portano a un'immortalità delegata, a un'immortalità per procura, a un'immortalità periferica. Si tratta dunque di un sogno che continuiamo a sognare, sperando che non si trasformi in un incubo. Nel dramma *Il cervello nudo* scrivevo:

Oggi l'uomo si sente solo, è stanco, il suo cammino è troppo faticoso, ha bisogno di forti compagni di viaggio... duri, resistenti, inossidabili... le macchine... non più sangue ma campi elettromagnetici, non più carne ma silicio, non più occhi e narici, ma diodi e circuiti integrati... in futuro le macchine prenderanno il posto dell'uomo e ne prolungheranno la missione. (Longo 2004: 46)

Ma la trasformazione in macchine o la simbiosi ciborganica non saranno le uniche strade per tendere all'immortalità. Più rarefatte e impalpabili, le vie dello spirito offriranno altre possibilità: lo spirito sarà variamente chiamato intelligenza, mente, anima o codice e si dirigerà verso traguardi ultimi, forse ultramondani: la noosfera, l'infosfera, l'intelligenza del mondo, il codice universale. Le riflessioni sull'immortalità hanno qualcosa di onirico, forse di profetico, e s'intrecciano con le riflessioni sulla tecnica e sulla scienza. Poiché l'immortalità è una negazione — negazione della morte e della finitezza —, il suo territorio è vastissimo e non lo si può riguardare tutto: solo al tempo sterminato di un immortale sarebbe concesso scandagliare tutti i recessi dell'immortalità, ma forse un immortale non avrebbe alcun interesse a farlo: l'immortalità sta a cuore solo ai mortali.

5. Di fronte alla morte

Tuttavia, siccome per il momento bisogna pur morire, rivolgiamo la nostra attenzione a quel momento culminante della vita che è la sua fine. Come si muore oggi, nell'Occidente ricco e tecnologico? Che cosa fa per noi la medicina, come si prende cura del tratto ultimo della nostra vita, come ci tratta in senso generale? Tra noi e la nostra fine quasi sempre si interpongono le strutture sanitarie e assistenziali, che tendono a invadere anche la vecchiaia: pochi passano l'ultima parte della vita in seno alla famiglia, pochissimi muoiono nel loro letto. La delega medica è generale: è ai dottori e alle loro macchine che si affida la gestione di questo lembo estremo dell'esistenza. Nel libro *Essere mortale. Come scegliere la propria vita fino in fondo*, Atul Gawande rivendica il diritto di ciascuno di riprendere in mano la propria vita, e la propria morte. Non si tratta di sminuire la funzione delle professioni sanitarie,

ma di individuarne i limiti e di arricchirne i contenuti di aspetti etici, umani, relazionali, di tutto ciò insomma che spesso i medici, gravati da pressanti e inderogabili impegni quotidiani, non trovano il tempo di coltivare. Se rimane vero che alla fin fine la medicina è un fiasco, se è vero che di fronte alla morte deve arrendersi, è anche vero che può sempre provare a migliorare il fine vita: l'ultimo segmento non è ancora la morte e se il medico non può sempre garantirci, può sempre prendersi cura di noi. E questo prendersi cura ha a che vedere con la capacità di ascoltare la storia del paziente, di riconoscere la sua unicità, gli affanni, le gioie e le preoccupazioni della sua irripetibile vita, di rendere il consenso informato non una mera procedura ma uno spazio di autentico incontro tra paziente, medici, familiari.

Come dice Gabriella Erba, il libro di Gawande

è uno straordinario esempio di come sia possibile aprire spazi di dialogo nelle situazioni limite dell'esistenza, di come sia possibile coniugare evoluzione scientifica e approccio umanitario, di come sia possibile trovare strategie che aiutino a pianificare e gestire il proprio fine vita e la propria anzianità; una fase di vita sempre più in espansione nella nostra società e alla quale si preferisce non pensare. (Erba 2016)

È curioso come la medicina sia diventata una macchina da guerra: questa metafora è applicata soprattutto quando si tratta di affrontare la morte, il nemico inderogabile della vita: anche se si sa che niente e nessuno può salvarci, conduciamo la nostra ostinata battaglia, la nostra *agonia*. E quando ci troviamo, impreparati, di fronte a decisioni estreme,

l'unico nostro impulso è combattere, affrontare la morte con la chemio nelle vene, un tubo nella gola, o ferite chirurgiche nella carne. Il fatto che forse stiamo accorciando o peggiorando quel poco di vita che ci resta appare privo di rilevanza. Pensiamo di poter tener duro fino a quando i dottori non ci diranno che non c'è più niente da fare. (Gawande 2014: 165)

Eppure qualcosa si può sempre fare. È tempo, come ci dice Gawande, di elaborare una nuova *ars moriendi*, che ci aiuti a discernere tra vivere a lungo e vivere bene sino in fondo. È tempo, come dice Umberto Curi, di imparare a morire.

A che cosa e in che misura siamo disposti a rinunciare per un po' di sicurezza in più? Siamo disposti a rinunciare alla privacy, a stare un po' soli, ad alimentarci quando abbiamo appetito, ad andare a letto e a svegliarci quando desideriamo, a mangiare ciò che vogliamo? Vogliamo opporci a condividere quotidianamente tempi e ritmi uniformati, alla contenzione meccanica o farmacologica? Siamo disposti a vivere in uno spazio in cui nulla rimandi al nostro passato, in cui animali, bambini, musica, una partita a carte, i colori, gli odori sono trasformati in terapia? Qual è il livello di abdicazione che possiamo tollerare senza che questo ci trasformi in una

persona nella quale non ci riconosciamo più? Serve un po' di fantasia e di immaginazione e un po' di coraggio per sperimentare nuove forme di residenzialità per anziani, per favorire una buona vita sino alla fine, per mantenere l'integrità della propria vita nonostante tutto. Scrive Gawande:

Tutto quello che chiediamo è riuscire a continuare a scrivere la nostra storia [...] a plasmare la nostra vita in modo coerente con la nostra personalità e con ciò in cui crediamo.

E ancora:

Il terrore dell'infermità e della vecchiaia non è soltanto il dolore delle perdite che si è costretti a sopportare [...] Gli uomini, quando diventano consapevoli della finitudine della propria esistenza non chiedono grandi cose. Non cercano nuove ricchezze. Non vogliono più potere. Chiedono che sia loro consentito, nei limiti del possibile, di continuare a plasmare la storia del loro essere al mondo. (Gawande 2014: 121)

Come osserva Gabriella Erba, alla fine della nostra storia imparare a costruire una nuova alleanza tra paziente e medico, tra assistiti e assistenti diventa fondamentale, perché “nelle storie il finale conta”. Sono questi i nuovi sviluppi necessari alla medicina, che anche in Italia negli ultimi anni grazie al movimento *Slow medicine*, al *counselling* sanitario, alla Medicina narrativa, sta lentamente acquisendo la consapevolezza che l'incontro con il paziente e con la sua famiglia “non richiede minori capacità di un'operazione chirurgica”; perché la malattia non colpisce solo il corpo ma la storia di vita di una persona. Siamo storie incorporate e la malattia introduce una frattura nella nostra trama di vita che richiede la capacità di negoziare una nuova storia, possibile sino alla fine.

6. Amortalità

Non tutti, peraltro, sono disposti a seguire un itinerario penitenziale di rinuncia e sacrificio all'insegna delle piccole gioie di una vita ridotta al lumaticino, e vogliono approfittare di tutte le risorse della medicina e della farmacologia. Non potendo, almeno per il momento, sconfiggere la morte, alcuni ripiegano su un surrogato vagamente patetico, una sorta di anticamera o vestibolo dell'immortalità: l'*amortalità* (o *post-mortalità*). Le cure che tra Ottocento e Novecento promettevano un recupero del vigore psico-fisico e un prolungamento della vita sono state estese e potenziate da una medicina che ricorre ai più moderni ritrovati della tecnologia per farci godere (almeno nell'Occidente agiato) di un benessere crescente: la medicina, integrata da nanotecnologie, genomica, informatica e via enumerando, ci

consente di prevenire molte patologie, di curarne molte altre e di nutrirci in modo adeguato. Abitiamo in case comode e attrezzate, coltiviamo interessi svariati e così via. S'innesci un circolo virtuoso: le condizioni di vita sempre migliori alimentano il desiderio, o il bisogno, di migliorarle ancora. Si vive come se non si dovesse morire mai, anzi se non si dovesse nemmeno invecchiare mai: non solo il termine della vita si sposta in avanti, ma il benessere prolungato e accresciuto consente di non pensare all'età che avanza: si vive, con ostinazione eroica, in un eterno presente, il tempo si arresta e si vive da "amortali", per usare il termine adottato da Catherine Mayer nel libro *Amortality. The Pleasures and Perils of Living Agelessly*. Ma la morte non si sconfigge solo perché non vi si pensa: il *memento mori* di un tempo è accantonato fino all'istante supremo in cui la morte si erge in tutta la sua inesorabilità davanti all'amortale divenuto d'un tratto mortale.

In fondo l'amortale, quasi sempre senza saperlo, approfitta al massimo grado del dono di Prometeo. Come ci ricorda Curi, il dono decisivo del titano agli uomini è stato non tanto quello del fuoco e del conseguente sviluppo di tutte le tecniche, quanto l'averli distratti dal guardare fissamente il loro destino: ciò che ha "salvato il genere umano — e insieme condannato Prometeo — è stato il semplice gesto di volgere altrove lo sguardo, *dimenticando la morte*." (Curi 2001: 11) Ma, come tutti i farmaci, questo non è soltanto rimedio, è anche tossico: l'intervento prometeico salva in quanto avvelena, redime "in quanto *illude* di una compiuta salvezza, che resta viceversa inattuabile." (Curi 2001: 12) La liberazione degli uomini attraverso il sacrilegio del titano impone loro nuove catene, sostituendo alla paralizzante contemplazione della morte l'inganno di una vita affrancata dalla prospettiva della fine. Così la vita diviene un inesausto tentativo di ignorare la morte: in questo tentativo la contemporaneità si esercita assidua. Per alcuni la vita degli uomini non meriterebbe neppure di essere vissuta: come canta Bacchilide, la cosa migliore per i mortali è non essere nati. Ma Prometeo, incatenato alla rupe e sottoposto al supplizio dell'aquila, afflitto dalla consapevolezza che sarebbe stato meglio non essere mai esistito, non può neppure sperare di morire: così, nella tribolazione, il titano ribelle impara a non odiare la morte, a concepirla come "suggello adeguato a ciò che è la vita stessa: un intreccio indissolubile di bene e male, di felicità e sventura, di luce e tenebre." (Curi 2005: 164) La morte non va dimenticata, va riconosciuta come quel limite invalicabile che dà alla vita il suo pieno significato. L'uomo è sempre in bilico tra grandezza e miseria, tra gioia e dolore, tra salute e malattia: non può mai essere soltanto uno. E Curi conferma:

Nessuna compiuta salvezza è concessa. Ma solo quell'incerta, sospesa, ambivalente condizione, nella quale la salvezza si accompagna e resta indissolubile rispetto alla caduta. (Curi 2005: 164)

È interessante notare che l'atteggiamento degli ammortali nei confronti della vecchiaia e della morte è accompagnato e sorretto da fenomeni di evitamento linguistico: non si parla più di anziani o, tanto meno, di vecchi, bensì di adulti e di maturi; soprattutto non si usa la parola "morte" e si ricorre a sinonimi più o meno anodini per esorcizzarne il pensiero, in un vano tentativo di annullare l'evento: non si dice il tale è morto, perché è di cattivo gusto e vagamente jettatorio, si dice invece il tale non è più tra noi, è mancato, è venuto meno, è finito, è scomparso, si è spento, è passato a miglior vita, si è congedato, si è addormentato, ha smesso di soffrire. Questa torsione apotropaica del vocabolario, questa rimozione della morte sotto il profilo psicologico e culturale consente di vivere una vita senza età e senza riti di passaggio, in cui abbigliamento, aspetto fisico, relazioni sociali e sessuali tendono ad essere uniformi su tutto l'arco dell'esistenza. Questa ostinazione sottende il desiderio (o l'illusione) più o meno inconsapevole di scivolare dall'amortalità all'immortalità, nascondendo la morte dietro una costante abrogazione mentale, e amputando la vita del suo esito naturale.

Sulla stessa lunghezza d'onda si pone la studiosa francese Céline Lafontaine, che ha coniato l'espressione "post-mortali" per indicare la condizione in cui si vive senza invecchiare, tendendo a prolungare indefinitamente la vita. Nella società post-mortale vige un giovanilismo sfrenato all'insegna del narcisismo, dell'individualismo e del cinismo, per cui l'imperativo è: bisogna godere sempre, ovunque e di tutto, perciò si ha il dovere, verso di sé e verso gli altri, di presentarsi in forma fisica smagliante, di essere arguti e accattivanti (ma superficiali), dimostrandosi vispi ed esuberanti. La paura della morte, su cui la Chiesa faceva leva per sostenere la convenienza della fede (la scommessa di Pascal), è scomparsa, anzi è morta (scusate, si è spenta), proiettando a livello immanente, al qui e ora, tutte le possibilità di godimento. Questo mutamento radicale nei confronti della morte e del rapporto vita-morte è in sostanza dovuto agli enormi progressi della tecnologia, ed è alla tecnologia che ora rivolgerò l'attenzione.

7. La spinta verso il post-umano

Il tema del post-umano, che alcuni considerano ancora appartenente alla fantascienza e che secondo altri invece si affaccia prepotente alla scena della realtà, è di grande e urgente rilievo sociopolitico, oltre che tecnico e scientifico, e lo dimostra, tra l'altro, l'attenzione che gli ha riservato l'Unione Europea in un rapporto che esamina prospettive, benefici e rischi del post-umanesimo. Vorrei proporre alcune citazioni:

Tutti gli esseri hanno creato qualcosa al di sopra di sé: e voi volete essere il riflusso di questa grande marea e retrocedere alla bestia piuttosto che superare l'uomo?

Friedrich Nietzsche

Il fine della Natura è la sua fine. L'umanità si è per troppo tempo limitata all'empirismo docile e alla rassegnazione paziente. È giunta l'ora di dominare la Natura, di farla parlare, di domarla, d'inaugurare una fase nuova, nel corso della quale l'intelligenza si rivolgerà contro l'Universo dal quale è nata per correggerlo, rinnovarlo, fargli rendere sino in fondo tutto ciò che può fornire alla sua porzione cosciente come accrescimento di felicità e attività.

Pierre Teilhard de Chardin

Per gli esseri umani è naturale superare continuamente i propri limiti. La spinta a trasformare sé stesso e il proprio ambiente fa parte dell'essenza dell'uomo.

Max More

Si apre una nuova era, dove l'evoluzione stessa è soggetta all'autorità dell'uomo.

Jeremy Rifkin

Non è irrealistico pensare che la specie umana possa, a breve termine, prendere nelle sue mani la propria evoluzione.

Jürgen Habermas

L'evoluzione umana è un capitolo pressoché chiuso della storia della vita. Possiamo attenderci che dall'uomo nasca una nuova specie, che andrà oltre i suoi risultati così come egli ha superato quelli del suo predecessore *homo erectus*. È probabile che questa nuova forma di vita intelligente sarà fatta di silicio.

Robert Jastrow

Madre natura, ti siamo riconoscenti per ciò che ci hai fatto diventare. Indubbiamente hai fatto del tuo meglio [...], ma ci hai creati vulnerabili alle malattie e ai difetti e ci obblighi a invecchiare e a morire proprio quando cominciamo a raggiungere la saggezza.

Max More

Se vorremo costruire macchine capaci di apprendere e di modificare il comportamento in base all'esperienza, dovremo accettare il fatto che ogni grado di indipendenza fornito ad esse potrebbe produrre un ugual grado di ribellione nei nostri confronti. Una volta uscito dalla bottiglia, il genio non avrà alcuna voglia di ritornarci, e non c'è motivo di aspettarsi che le macchine siano ben disposte verso di noi. In breve, solo un'umanità capace di rispetto e deferenza sarà capace di dominare le nuove potenzialità che ci si aprono davanti. Possiamo adottare un atteggiamento umile e condurre una vita buona con l'ausilio delle macchine, oppure possiamo adottare un atteggiamento arrogante e perire.

Norbert Wiener

La natura non poteva correre un rischio maggiore di quello di far nascere l'uomo. [...] Nell'uomo la natura ha distrutto sé stessa.

Hans Jonas

La paura più profonda è che alla fine la tecnologia ci faccia perdere la nostra umanità, cioè l'imprecisata qualità essenziale che ha sempre costituito la base della nostra autocoscienza e dell'individuazione dei nostri scopi esistenziali, nonostante tutti i cambiamenti della condizione umana che hanno avuto luogo nel corso della storia.

Francis Fukuyama

Da queste citazioni traspare la forte coloritura emotiva che accompagna la possibilità che l'uomo prenda in mano la propria evoluzione trasformandosi in un post-uomo. Come tutte le grandi conquiste tecnoscientifiche, anche questa suscita entusiasmo o all'opposto viva preoccupazione: ciò dimostra che la tecnologia non è neutra, ma suscita sentimenti ed emozioni profonde. Essa ha forti connotati magici e una forte valenza mitopoietica, ed eredita dal suo inventore Prometeo, abile truffatore e insieme sommo artefice, un'ambivalenza di fondo. Essa promette di liberarci dai nostri limiti, ma insieme preoccupa per i nuovi vincoli che impone: è affrancamento e schiavitù. La punizione di Prometeo è il segno della gelosia degli dèi e allude a una sorta di sacralità della natura: l'uomo non deve valicare le Colonne d'Ercole poste a limite della sua *hybris*. Se la natura dell'uomo lo spinge sempre a superarsi, egli nutre anche l'oscuro timore che la sua audacia sia punita.

La spinta verso il post-umano si colloca nel solco di una tradizione millenaria, quella della costruzione dell'uomo artificiale. Dagli Alessandrini, attraverso gli Arabi fino alla grande tradizione europea, gli automi hanno popolato le corti e i palazzi dei potenti, suscitando meraviglia e stupore per la loro raffinatezza, e sono diventati oggetto di narrazioni suggestive e perturbanti (si pensi alla leggenda del Golem, al mostro di Frankenstein, ai racconti di Hoffmann e alle numerosissime opere della fantascienza letteraria e cinematografica contemporanea). Ma i prodotti di questa meccanica onirica restavano lontanissimi dal loro modello, l'uomo. Fu solo nel secolo scorso che con l'invenzione del calcolatore elettronico si ebbe la sensazione di aver colmato il divario, almeno per ciò che riguardava le capacità cognitive. Il computer, opportunamente programmato, poteva pensare, emulando dunque la caratteristica più importante dell'uomo. La nascita dell'intelligenza artificiale fu accompagnata, come al solito, da entusiasmo e scetticismo: affermare che il calcolatore pensa a molti sembrava, e ancora sembra, destituito di fondamento e comunque richiede una definizione precisa, e molto problematica, del termine pensare.

8. *Homo technologicus* e tramonto del fissismo

Tornando al post-umano, le forme in cui si esso può presentare oggi sono: i nativi digitali, il robot, il ciborg (o cyborg), l'uomo modificato geneticamente, la Creatura Planetaria, l'uomo in codice. Le sue svariate declinazioni fanno tutte capo al corpo, alla mente e alla dimensione evolutiva.

Le tecnologie (nell'accezione più generale) da sempre interagiscono con *Homo sapiens* trasformandolo in *Homo technologicus*: se è vero che l'uomo costruisce gli strumenti tecnici, questi a loro volta retroagiscono sull'uomo, circondandolo e perfino invadendolo, e trasformandolo in un simbiote ciborganico in cui la parte biologica e la parte artificiale convivono più o meno felicemente. Oggi questa trasformazione in simbiote biotecnologico è molto visibile: è evidente che l'uomo (tecnologico) è una creatura in continuo divenire (e ciò confuta il fissismo). Inoltre la trasformazione ha assunto carattere volontario, programmatico e consapevole, poiché è diretta a due ordini di finalità: terapeutiche, per recuperare in tutto o in parte facoltà compromesse o perdute o per porre rimedio a patologie più o meno gravi; e migliorative, per potenziare e accrescere facoltà naturali o per generare capacità inedite.

Gli effetti migliorativi riguardano l'individuo ma anche, se sono ottenuti attraverso la manipolazione del genoma, la specie. Si prospetta così una vasta rivoluzione teorica e pratica, che coinvolge e stravolge molti dei concetti che la tradizione ci ha consegnato e molti aspetti della nostra società e della nostra cultura. Sul piano teorico sfumano molte distinzioni consolidate, in primo luogo quella tra naturale e artificiale, e viene messa in discussione la cosiddetta "sacralità della natura". Ormai l'uomo, armato delle sue tecnologie, cessa di *riprodursi* secondo i meccanismi della lotteria cromosomica e comincia a *prodursi* in base alle specifiche progettuali che più gli piacciono.

Un altro baluardo etico-culturale che viene scosso dalla prospettiva post-umanista riguarda la definizione di *persona*: poiché le pratiche genomiche, nanotecniche, informatiche e robotiche incidono radicalmente sul corpo e poiché il corpo è fondamentale nella definizione di persona, di identità personale e di tutte le caratteristiche che si riferiscono alla persona (libertà, responsabilità, giudizi di valore), ecco che le tecnologie del post-umano incidono in misura decisiva sulla nozione di persona e di *identità umana*.

Si apre qui il problema se esista nell'uomo qualche caratteristica essenziale, o tratto assoluto o "indisponibile", cioè non assoggettabile a manipolazione pena lo snaturamento o la disumanizzazione; un tratto insomma che consenta di distinguere ciò che è prodotto per via chiaramente tecnica da ciò che è derivato dall'evoluzione non compromessa o inquinata dall'intervento umano.

Se questo tratto indisponibile esistesse, il rapporto tra naturale e artificiale corrisponderebbe al rapporto tra umano e non umano. Se all'opposto si

ammetterebbero senza riserve nella categoria dell'umano i prodotti delle manipolazioni tecnologiche, equiparandoli agli esiti dell'evoluzione naturale, si aprirebbe la strada all'avvento del post-umano sintetico: ciò segnerebbe la totale confusione tra l'uomo e il non uomo, tra l'uomo e l'altro e si innescerebbe un'evoluzione in cui natura e cultura (intesa soprattutto come tecnologia) sarebbero indistinguibili.

Tali considerazioni fanno sorgere una domanda di fondo: si deve accettare come inevitabile questa evoluzione biotecnologica verso il post-umano? Oppure si deve considerare la specie umana nota fin qui come una sorta di patrimonio inalienabile (e patrimonio di chi? dell'umanità stessa?)? E in nome di che cosa dovremmo optare per l'una o per l'altra scelta? Se l'uomo, com'è stato affermato, è *un essere naturalmente artificiale*, come si può pensare di snaturarlo arrestando il suo sviluppo verso il post-umano, che, in questa visione, sarebbe un esito, appunto, naturale? Infatti, si può argomentare, se l'uomo fa parte della natura, anche tutti i suoi prodotti ne fanno parte a buon diritto, anche quando dovessero comprendere forme nuove di umanità. In questo senso l'uomo sarebbe il mezzo di cui la natura si servirebbe per accelerare e arricchire l'evoluzione: la natura delegherebbe all'uomo l'invenzione e la pratica ulteriori dell'evoluzione, abdicando a una funzione ormai stanca o esaurita. All'opposto, se si ritiene che l'umanità (come si è sviluppata fin qui) sia un valore, il passaggio al post-umano segnerebbe la scomparsa o almeno l'atrofizzazione dell'umanità, della biologia umana e della cultura umana. A quest'ultima visione si può controbattere ponendo la questione del momento di passaggio o del punto di non ritorno: quando, esattamente, l'umano cede o cederebbe il passo al post-umano? L'uomo non è forse sempre stato post-umano, nel senso di essere sempre stato ibridato con l'altro — piante, animali, cibo, farmaci, droghe e, oggi, le macchine — e modificato, aumentato e migliorato dalle pratiche artificiali?

9. Siamo sempre stati post-umani

Insomma, il passaggio, al post-umano non è forse sempre esistito nella nostra storia: graduale e progressivo, anche se sempre più veloce, piuttosto che brusco? Siamo sicuri che esista un momento in cui (o una tecnologia per cui) si può o si potrebbe dire: qui cessa l'umano e comincia il post-umano?

Questo punto di vista da una parte renderebbe meno traumatico il concetto di post-umano, inserendolo in uno sviluppo evolutivo continuo e naturale (o natural-culturale), ma dall'altra conferirebbe all'uomo, di qui in avanti, la piena responsabilità della propria evoluzione, mettendo in luce una discontinuità, questa sì radicale: se è vero che l'uomo è sempre stato post-umano, è anche vero che soltanto oggi se ne rende conto, grazie alla

potenza smisurata acquisita dalla tecnica. Questa nuova consapevolezza pone in tutta la sua drammaticità il problema etico. I post-umanisti più radicali, specie americani, non hanno troppi dubbi e, riprendendo le posizioni di Teilhard de Chardin, adottano il punto di vista della continuità tra natura e uomo, anzi ritengono che la tecnologia sia ormai la “vera” natura: e alcuni si spingono fino ad affermare che, poiché credono profondamente nella tecnologia, non possono continuare a credere nella natura, e adottano l’aforisma di Teilhard secondo cui “il fine della natura è la fine della natura.”

Più cauti e preoccupati sono gli europei, tra i quali alcuni filosofi (Hans Jonas, Jean Baudrillard) credono ancora in una sorta di sacralità della natura e nell’esistenza di tratti umani essenziali, scomparsi o alterati i quali l’umanità non esisterebbe più. Resta comunque stabilito che il *fissismo*, cioè l’idea che la persona sia data e definita una volta per tutte, è un concetto superato: oggi la retroazione operata dalla tecnologia sull’uomo è evidentissima e rende manifesto ciò che prima era nascosto: in primo luogo, come si è detto, il carattere inerentemente post-umano dell’uomo e, in secondo luogo, l’estensione all’uomo della manipolazione volontaria e consapevole da tempo praticata sulla natura. Tramonta così la dicotomia classica tra uomo e natura, per cui l’uomo era soggetto e la natura oggetto. Applicando in modo esplicito, finalistico e consapevole anche a sé stesso le tecnologie trasformative e interferendo con i meccanismi evolutivi, anche l’uomo diventa oggetto oltre che soggetto, consacrando un’altra (con)fusione tra due concetti che fino a tempi recentissimi erano stati rigorosamente distinti. L’uomo ormai rientra a pieno titolo nella natura, cioè nel dominio dei propri interventi trasformativi. Il cerchio si chiude: non siamo più solo un *prodotto* dell’evoluzione, ora siamo anche *agenti* della nostra evoluzione.

10. Il post-umano individuale

Il post-umano individuale può seguire due strade, quella che porta alle creature ciborganiche e quella che porta ai robot. In altri termini: o s’interferisce con la natura, correggendola e potenziandola (ciborg), oppure si imita la natura per via affatto artificiale (robot). La parola “ciborg” deriva dalla crasi di cibernetico e organico e indica gli esseri che derivano dall’inserzione in un organismo animale o, soprattutto, umano, di protesi artificiali: organi di senso, organi effettori e addirittura inserzioni cerebrali e interfacce cervello-computer. Il ciborg segna il passaggio dalla tecnologia diffusa *intorno al* corpo alla tecnologia insinuata *nel* corpo. Il ciborg è una creatura mista, un simbiote di cibernetico e organico: si parte da un corpo e lo si inzeppa di protesi e dispositivi artificiali: fino a che punto resta un essere umano e in base a quale criterio? Rispetto all’uomo totalmente biologico, il ciborg

consente il potenziamento di alcune caratteristiche, anche mentali, ma la componente organica ne ostacola lo slancio verso l'immortalità.

Il robot è creatura tutta artificiale: in un corpo artificiale si inserisce un'intelligenza artificiale e, un domani, si potrebbero collocare emozioni artificiali e magari una coscienza artificiale. Il robot inoltre è caratterizzato, già ora, da una certa autonomia e da una certa capacità di apprendimento, che lo rendono un candidato plausibile a un'evoluzione corpo-mentale di tipo sia umanoide sia alternativo all'umano. L'evoluzione imitativa dell'umano potrebbe portare a macchine indistinguibili da noi per le funzioni (intellettuali, attive, percettive, emotive...) anche se distinguibili per i materiali e in parte per la struttura e l'aspetto. Si tratta comunque di precisare i meccanismi dell'evoluzione, che, almeno all'inizio, si presenterebbe eterodiretta e fortemente finalizzata, a differenza di quella biologica e, in parte, anche di quella culturale, che sono intrise di aleatorietà e contingenza. Mediante il riversamento delle nostre menti nelle intelligenze artificiali dei robot, secondo la prospettiva dei "figli della mente" delineata come vedremo da Minsky, i robot potrebbero raccogliere la nostra eredità e rientrare a pieno titolo nella visione di un post-umano capace di sconfiggere la morte.

II. Il post-umano collettivo

Un'altra possibile strada per tendere all'immortalità fu indicata da Pierre Teilhard de Chardin, che ipotizzò la fusione di tutte le intelligenze naturali e artificiali in quello che chiamò il Punto Omega, esito ultimo per complessità e per coscienza del processo di umanizzazione dell'uomo, coincidente con il Cristo che accoglie in sé tutte le cose. Questo concetto è stato ripreso, in chiave laica, da Raymond Kurzweil, con l'ipotesi di una crescita esponenziale dell'intelligenza complessiva, umana e macchinica, fino a dar luogo a un'esplosione cognitiva che coinvolgerà tutto l'Universo, la cosiddetta Singolarità. Concetto analogo è quello di Creatura Planetaria: un organismo materiale e virtuale in cui tutte le entità intelligenti saranno collegate da flussi comunicativi sempre più intensi e veloci. Di questa Creatura, Internet (che oggi si dilata nella cosiddetta Internet delle cose) rappresenta il primo nucleo, animato da una potente dinamica evolutiva dotata di aspetti fortemente autonomi. È evidente che queste entità supersocietarie potrebbero avere una durata di vita molto superiore a quella dei singoli umani, anche se ipotizzare una loro immortalità può apparire azzardato, eccetto che per il Punto Omega.

12. Il potenziamento cognitivo

Come ho detto, molti ricercatori del post-umano parlano di immortalità e teorizzano una durata illimitata della vita ottenuta con gli espedienti più vari: ibridazione con le macchine, costruzione di corpi artificiali e rinnovabili, riversamento della mente in supporti inalterabili o replicabili... Tra i potenziamenti contemplati dalla prospettiva post-umanista sono in prima linea quelli mentali, volti all'incremento delle conoscenze e dell'intelligenza e alla conseguente possibilità di rispondere alle domande fondamentali della scienza. Alla base della ricerca scientifica e del potenziamento mentale sta un principio in apparenza semplice: la conoscenza è un bene, l'ignoranza è un male. E sulla base di questo principio gli scienziati continuano a cercare risposte agli assillanti interrogativi concernenti il cosmo e l'uomo.

Sulla strada di queste risposte si frappone un ostacolo secondo alcuni insuperabile, legato alle limitazioni dei nostri sensi e delle nostre capacità intellettive. Poiché siamo frutto dell'evoluzione, dobbiamo accettare che, come ogni altra specie, anche noi non potremo mai risolvere certi problemi: non solo vi sono cose che non sappiamo e forse non sapremo mai, ma anche cose che non sappiamo neppure di non sapere. Tuttavia, come noi rileviamo i limiti delle altre specie e le superiamo quanto a intelligenza, così possiamo ipotizzare che, potenziandoci a sufficienza e diventando esseri transumani, potremmo trascendere i nostri limiti e conoscere le verità ultime sul cosmo e su noi stessi.

Il termine "transumano" è in sostanza sinonimo di "post-umano", ma allude esplicitamente alla fase dinamica di superamento dell'umano e alle caratteristiche mentali superiori che avrebbero i nostri successori "superumani". La prospettiva transumana è sostenuta da parecchi ricercatori, da Stephen Hawking a Daniel Dennett, che contemplano la possibilità che gli uomini si fondano con sistemi di intelligenza artificiale. Su questa linea di pensiero si è posto anche Marvin Minsky: persuaso che vivere più a lungo, incrementare l'intelligenza e accrescere il sapere siano obiettivi desiderabili e in sé positivi, Minsky ha speculato sulle possibilità che la tecnologia offre di modificare sia il corpo umano, facendolo vivere indefinitamente, sia il cervello, facendogli apprendere una quantità illimitata di cose.

L'uomo attuale, a tecnologia limitata, sarebbe via via sostituito dall'uomo ad alta tecnologia, un *homo technologicus* in cui la simbiosi biologico-artificiale sarebbe sempre più sbilanciata verso il secondo termine, conferendogli poteri e capacità enormi. Il futuro immaginato per queste nuove creature non potrà essere attuato mediante la biologia, perché nonostante i progressi della medicina, dell'igiene e dell'alimentazione la durata massima della nostra vita è iscritta nel nostro patrimonio genetico e non può valicare certi limiti. Lo stesso per le nostre capacità mentali. Per superare queste

limitazioni, bisognerà ricorrere a protesi e a sostituzioni parziali o totali di organi biologici con apparati artificiali, cosa che la tecnologia odierna ci consente di fare. A questo proposito scrive Minsky:

Non occorre dire che ricorrendo alla tecnologia ci trasformeremo pian piano in macchine. Ciò significa che le macchine si sostituiranno a noi? Credo che non abbia molto senso esprimersi in termini di “noi” e “loro”: preferisco di gran lunga considerare queste macchine intelligenti del futuro come “figli della nostra mente”. (Minsky 1994)

Le protesi saranno applicate anche al cervello, con conseguenze di portata enorme. I “figli della mente” saranno creature nuove, per le quali sarà necessaria anche un’etica nuova, che, secondo Minsky dovrebbe concernere

il nostro diritto di avere figli, di modificare i nostri geni e di morire, se ci garba. Nessuna delle etiche più diffuse, umanistica o religiosa, si è dimostrata capace di affrontare i problemi che già incombono su di noi. Quanti uomini dovrebbero stare sulla terra? Che tipo di uomini dovrebbero essere? Come dovremmo dividerci lo spazio a disposizione? È evidente che dovremo modificare le nostre idee sulla procreazione. Oggi i figli sono concepiti per caso, un domani essi dovranno invece essere “composti” secondo desideri e progetti ben ponderati. Inoltre, quando costruiremo i nuovi cervelli, non sarà obbligatorio che essi comincino a funzionare, come i nostri, con conoscenze tanto scarse sul mondo. Quali cose dovrebbero sapere i “figli della mente”? Quanti dovremmo produrne e chi dovrà decidere i loro attributi? (Minsky 1994)

Si tratta di un’etica utilitaristica e progressista, basata sul rafforzamento cognitivo, piuttosto lontana dalle concezioni solidaristiche ed ecumenistiche che si sono sviluppate, e con tanta fatica, di recente. E non si può non sottolineare che dietro questo tipo di etica spunta l’immagine inquietante dell’eugenetica.

Conclude Minsky:

Una volta liberati dalle limitazioni della biologia, saremo in grado di decidere la durata della nostra vita — compresa l’opzione dell’immortalità — e di scegliere altre capacità inimmaginabili. [...] Saranno i robot a ereditare la terra? Sì, ma essi saranno figli nostri. Noi dobbiamo la nostra mente alla vita e alla morte di tutte le creature che in passato hanno affrontato quella lotta che si chiama evoluzione. È nostro compito vigilare perché tutta questa fatica non vada sprecata senza costrutto. (Minsky 1994)

Al di là della domanda se questa prospettiva ci piaccia o ci sgomenti, resta naturalmente da vedere quale sia il *sensu* (per noi, uomini di oggi) di tutto ciò. Ma forse il problema del senso è uno di quegli antiquati problemi filosofici che riguardano l’uomo vecchio e non avranno più senso, appunto, per il post-umano. A chi dimostra perplessità nei confronti di questo scenario,

Minsky risponde che è nostro preciso *dovere morale* impegnarci a favore dello sviluppo della scienza e non della conservazione della situazione attuale. Il sogno di Minsky è quello di tradurre la personalità dell'uomo in programmi da far girare su computer (non per nulla egli è stato uno dei massimi esponenti dell'intelligenza artificiale), con la possibilità di potenziarli e aggiornarli continuamente e, inoltre, di farne più copie.

Per il roboticista Hans Moravec il futuro dell'umanità sarà caratterizzato dall'abbandono del corpo e dall'emigrazione nel cibernspazio, una realtà virtuale e insieme reale che offre possibilità illimitate di longevità e di conoscenza. Questi ibridi superdotati si dedicherebbero alla ricerca e alla soluzione degli enigmi dell'universo. Secondo Moravec la scienza pura sarà l'unico scopo degno dell'esistenza degli uomini (o delle macchine?) superintelligenti, il resto sarà insignificante:

Questo è il nucleo della mia fantasia: che i nostri discendenti non-biologici, senza la maggior parte delle nostre limitazioni, potranno riprogettare se stessi, potranno perseguire la conoscenza basilare delle cose [...] Le cose come l'arte non sembrano molto profonde, giacché sono primariamente modi di auto-stimolazione. (Moravec 1988: 37)

Queste considerazioni si prestano naturalmente a valutazioni molto critiche da parte di chi ama l'arte, come molti di noi.

Per riassumere, le ambizioni dei post-umanisti sono:

- a) superare i limiti fisici legati alla corporeità, alla senescenza e alle malattie;
- b) potenziare le capacità e le funzioni corpo-mentali e magari scoprirne di nuove;
- c) (ri)progettare la specie umana;
- d) attraverso tutto ciò attuare l'aspirazione alla felicità che da sempre anima l'uomo.

È forse intorno al concetto sfuggente di felicità che si misura la portata rivoluzionaria del post-umano tecnologico più spinto. Un tempo si perseguiva la felicità cercando di condurre una vita buona e virtuosa accettando la fragilità e i limiti dell'umano, in primo luogo la finitezza della vita terrena, salvo poi rinviare l'immortalità alla vita ultraterrena. Nella prospettiva post-umana, la felicità si perseguirebbe tramite la realizzazione completa di ciascun individuo, cioè tramite il superamento di tutte le limitazioni, la sconfitta di tutte le patologie e, alla fine, della morte stessa. Questo percorso di miglioramento condurrebbe l'uomo alla vita e alla felicità perfette, prolungando così l'opera della natura o, in chiave religiosa, collaborando fattivamente al compimento della creazione: la Creatura aiuta il Creatore.

Tuttavia, il traguardo dell'immortalità conseguito tramite la tecnologia (ibridazione, riversamento, sostituzione) lascia l'amaro in bocca: si tratterebbe di un'immortalità surrogata, dislocata, per procura: mentre a ciascuno di noi interessa l'immortalità nel senso più immediato, un'immortalità dove trasportare il nostro animacorpo con tutte le sue caratteristiche e capacità, col vigore e la floridezza della migliore età. Questa sarebbe la vera felicità dell'immortale. Oppure, sulla traccia di Borges, sarebbe la sua condanna.

13. Conclusioni

In conclusione, la vastità e la profondità delle implicazioni dell'avvento del post-umano ci obbligano a una riflessione meditata sul futuro prossimo e lontano dell'umanità, tenendo conto che le decisioni prese ora potranno influire sul nostro destino, indirizzandolo verso direzioni che siamo in grado di controllare solo in piccola parte. Infatti la complessità del reale, in interazione con la complessità dei prodotti tecnologici, rende difficile se non impossibile prevedere gli esiti a lunga scadenza delle nostre innovazioni. La nostra capacità di agire ha superato di gran lunga la nostra capacità di prevedere le conseguenze delle nostre azioni, che potrebbero essere diverse da (o addirittura contrarie a) le nostre intenzioni (eterogenesi dei fini).

Da ultimo accenno alla necessità che le innovazioni tecno-scientifiche non siano guidate solo dall'inventiva e dall'ambizione dei ricercatori e dalla brama di profitto da parte delle aziende, ma siano vagliate anche alla luce dei valori e delle aspirazioni della popolazione, evitando sia l'euforia tecnologica sia il rifiuto programmatico delle novità.

Riferimenti bibliografici

- BORGES J.L., *El Aleph*, Losada, Buenos Aires 1952; trad. it. di F. Tentori Montalto, *L'Aleph*, Feltrinelli, Milano 1961.
- BROCH H., *Die Schuldlosen. Roman in elf Erzählungen*, Rhein Verlag AG, Zürich 1950; trad. it. di G. Gozzini Calzecchi Onesti, *Gli incolpevoli. Romanzo in undici racconti*, Einaudi, Torino 1963.
- CURI U., *Amore mortis. Per una rilettura del "Prometeo incatenato"*, in A. Petterlini, G. Brianese, G. Goggi (a cura di), *Le parole dell'essere. Per Emanuele Severino*, Mondadori, Milano 2005, pp. 141-170.
- , *Introduzione. Imparare a morire*, in ID. (a cura di), *Il volto della Gorgone. La morte e i suoi significati*, Mondadori, Milano 2001, pp. 5-61.
- EPICURO, *Epistula ad Menoeceum*, in ID., *Opere*, trad. it. di G. Arricchetti, Milano 1960.

- ERBA G., *Essere mortale*, «Doppiozero», 29 aprile 2016, <http://www.doppiozero.com/materiali/come-scegliere-la-propria-vita-fino-in-fondo>.
- GAWANDE A., *Being Mortal. Illness, Medicine and What Matters in the End*, Profile Books, London 2014; trad. it. di D. Sacchi, *Essere mortale. Come scegliere la propria vita fino in fondo*, Einaudi, Torino 2016.
- KAFKA F., *Der Jäger Gracchus*, in ID., *Beim Bau der Chinesischen Mauer*, Berlin 1931; trad. it. di E. Pocar, *Il cacciatore Gracco*, in *Tutti i racconti. Vol. II*, Mondadori, Milano 1983.
- LONGO G.O., *Il cervello nudo*, Nicolodi, Trento 2004.
- MINSKY M., *Saranno i robot a ereditare la Terra?*, «Le Scienze», 01 dicembre 1994, http://www.lescienze.it/archivio/articoli/1994/12/01/news/saranno_i_robot_a_ereditare_la_terra_-546100/.
- MORAVEC H., *Mind Children: the Future of Robot and Human Intelligence*, Harvard University Press, Cambridge 1988.
- PRODI G., *Le quattro fasi del giorno* [1988], in ID., *L'opera narrativa*, Diabasis, Parma 2009.
- SVEVO I., *Tutte le opere. Vol. II. Racconti scritti e autobiografici*, a cura di M. Lavagetto, Mondadori, Milano 2004.