

Secolarizzazione e transumanesimo. A partire da Karl Löwith

Antonio Magariello
(Università Cattolica del Sacro Cuore)
tonio.magariello@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Secularization and transhumanism. Restarting from Karl Löwith.

Abstract: The aim of the paper is to show how the concept of secularization, elaborated by Karl Löwith, can be used to explain both the emergence of the ideology of progress and that of transhumanism. Through a brief genealogical reconstruction of the historization of the Christian concept of *eschaton*, we would like to expose firstly the change undergone by the concept of progress, which was at first linked to advances in the individual arts and sciences, but later was used to conceive of and to explain the inner movement of history. Secondly, we would like to point out how the ideology of progress constitutes the deepest conceptual root of the transhumanist movement. According to transhumanists, indeed, the human nature represents a limit that must be overcome, through scientific achievement and technological breakthroughs, in order to achieve immortality, eternal youth and perfect health. The progress outlined by transhumanists becomes a progress that no longer pursues any determined purpose, but rather ends up being a 'destiny' that can lead humanity to self-destruction. To avoid this terrifying outcome, we seek, in agreement with Löwith, to recover a different idea of nature, no longer identified with the Cartesian *res extensa*. On the other hand, however, we point out that there is an idea of nature in Christianity that would exceed even the limits of Löwith's vision.

Keywords: Secularization; Progress; Time; Transhumanism; Nature.

«Spene», diss' io, «è uno attender certo
de la gloria futura, il qual produce
grazia divina e precedente merto»
Dante (*Divina Commedia*)

Genealogia del progresso

Tra le analisi che hanno valso a Karl Löwith (1897-1973) una vasta e meritata fama all'interno del dibattito filosofico, teologico e sociologico del suo tempo e, con diver-

si accenti, anche del nostro, svetta quella intorno al concetto di secolarizzazione, «un 'ibrido', un'appropriazione della tradizione cristiana fortemente problematica, per il destino cui va incontro la 'sostanza religiosa' del messaggio cristiano, e per la possibilità stessa di una reale emancipazione da quest'ultimo»¹. Egli rintraccia i germi del processo di secolarizzazione, che ha condotto all'immanentizzazione dell'*eschaton* sovratemporale della religione cristiana, all'interno della speculazione teologica gioachimita. Sebbene Löwith da un lato sia tra i primi a individuare nel *De civitate Dei* di Sant'Agostino il primo disegno di teologia-filosofia della storia del mondo occidentale, dall'altro mostra come per il vescovo d'Ippona la verità del cristianesimo non sia uno scopo che la storia del mondo debba raggiungere. Né tantomeno la *parousia*, cioè la seconda venuta di Cristo, dipende, nel pensiero agostiniano, dal divenire storico, anzi le cose stanno esattamente al contrario. Ciò che accade nel *saeculum*, cioè nel tempo mondano, è una mera rappresentazione «della sopra-storica *civitas Dei*». Il piano trascendente e la serie di eventi profani appartengono a realtà radicalmente separate, la cui unica connessione è data, dice Agostino, dalla «*peregrinatio* dei credenti *in hoc saeculo*»². Sarà Gioacchino da Fiore, afferma Löwith, a congiungere la salvezza cristiana con il cammino della storia umana. Se fino ad allora, per la dottrina teologica cristiana, l'anima non poteva sperare di essere redenta durante la sua esistenza terrena, perché la vera storia avviene solo nell'eternità di Dio, con Gioacchino la rigida separazione tra mondo sovrastorico e mondo storico si affievolisce. Infatti, «il dogma cristiano da Agostino a Tommaso aveva escluso di principio un'interpretazione storica delle cose ultime, e proprio per ciò aveva considerato teologicamente la storia del mondo. Gioacchino vide invece tutto in una prospettiva storica»³. Il tempo storico non è più interpretato come un mero avvicinarsi di età in cui la successiva scalza la precedente, nell'attesa del ritorno di Cristo e del rivelarsi del senso ultimo dell'accadere. Egli desidera mostrare il 'concordare' (l'opera si intitolava appunto *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*) dell'Antico Testamento con il Nuovo Testamento, rivelando così come il primo fosse una preparazione del secondo. Adesso, ogni epoca costituisce un passaggio a un grado progressivamente superiore rispetto a quella che si lascia alle spalle e quanto più l'umanità procede in avanti tanto più si approssima alla rivelazione divina finale. Infatti:

il centro della teologia della storia gioachimita è da rinvenire nella dottrina dei tre *status*, delle tre età della Storia. [...] Il pensiero teologico di Gioacchino si basa sulla corrispondenza tra l'ordine del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo e le tre epoche della storia nelle quali le tre persone della Trinità progressivamente si rivelano.⁴

¹ O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Donzelli Editore, Roma 2008, pp. 3-4.

² K. Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago, Chicago 1949; ed. it. *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 1989, p. 169.

³ Ivi, p. 179.

⁴ M. Bruni, *L'eschaton storico e le sue trasfigurazioni. Karl Löwith interprete di Gioacchino da Fiore*, in M. Bruni e A. Gatto (a cura di), *Il maestro dell'Apocalisse*, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 324.

Le tre epoche tracciate dall'abate di Corazzo non solo non si presentano separate l'una dall'altra, ma anzi la seconda «si rivela già nella prima, la terza già nella seconda»⁵. Il suo afflato di desecolarizzazione della Chiesa, sostiene Löwith, ha finito però con l'innescare quel processo di «secolarizzazione del mondo, perché l'escatologia venne reindirizzata dalle cose ultime (*eschaton* trascendente) alle cose penultime (*eschaton* storico)»⁶. Però è solo con l'affermarsi dell'idea – o forse dovremmo dire dell'ideologia – del progresso che giunge a piena manifestazione il processo di secolarizzazione che *in nuce* era già stato inconsciamente avviato dalla riflessione teologica cristiana sulla storia, poiché ora la «fede in un progresso terreno e illimitato si sostituisce sempre più a quella nella provvidenza di un dio trascendente»⁷. L'uomo comincia a dismettere gli abiti di creatura incatenata a un piano provvidenziale – di cui conosce il fine, sebbene non sia in suo potere realizzarlo, poiché tale compito spetta unicamente a Dio, al quale egli deve obbedire – avocando a sé la potenza e la conoscenza riservate fino ad allora soltanto a Dio e rivendicando la libera e autonoma capacità di «prevedere e di provvedere per il futuro»⁸. Per evidenziare la crucialità della categoria di progresso, Löwith ne illustra la differenza semantica rispetto al concetto di sviluppo, con il quale spesso rischia di essere confuso. Se prendiamo in considerazione, come fa il filosofo di Monaco, un organismo cellulare, esso tenderà ad acquisire con il trascorrere del tempo forme ogni volta diverse, fino a raggiungere poi quella finale. La stessa cosa si può dire di un seme, da cui nascerà un albero, o di un embrione, che darà vita a un animale. Ciò che accomuna questi mutamenti risiede nel fatto che essi sono destinati a un fine predeterminato, immanente alla loro natura, oltre il quale non possono più spingersi. Rappresentano cioè diverse forme di *sviluppo* che «non si protraggono all'infinito verso trasformazioni sempre nuove, ma hanno un fine determinato in ciascun individuo secondo la propria specie».⁹ Il progresso, invece, presenta un significato differente in un duplice senso: rispetto all'epoca storica in cui lo si prende in esame; rispetto all'idea di sviluppo. Löwith sottolinea come l'antichità precristiana avesse già elaborato un concetto di progresso, rimarcando ad esempio l'originalità della tematizzazione che ne era stata fatta da Lucrezio. Il filosofo latino, nel *De rerum natura*, parla di *progressi* nella «tecnica dell'agricoltura e della navigazione, nella costruzione di città e nella formulazione di leggi»¹⁰, inscrivendoli però all'interno dell'eterno ciclo del nascere e del perire che contraddistingue ogni cosa terrena e, in aggiunta, mettendo in guardia dal corrispettivo insorgere di forme di regresso, che sempre si accompagnano alle novità realizzate dalla civiltà umana. Si comprende allora perché Löwith possa a ragione mostrare come il progresso rappresenti un'idea

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ivi*, p. 329.

⁷ Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 81.

⁸ *Ibidem*.

⁹ K. Löwith, *La fatalità del progresso*, in *Il cosmo e le sfide della storia*, Donzelli Editore, Roma 2023, p. 94.

¹⁰ *Ivi*, p. 99.

che connota sin dagli albori l'apparire della specie umana, affermando che «il progredire oltre la natura e il distaccarsi da essa, un simile progresso appartiene fin dall'inizio alla natura degli esseri umani»¹¹. Al contrario dello sviluppo, dunque, il progresso sembra riguardare tutte quei mutamenti che non sottostanno a un fine naturale predeterminato, ma che anzi favoriscono l'abbandono di una primitiva condizione naturale per introdurre miglioramenti nel campo delle arti civili, politiche, etc. Ciò, tuttavia, non contraddice quanto abbiamo detto all'inizio, ossia che è l'apparire e affermarsi dell'idea di progresso che sancisce l'usurpazione da parte dell'uomo del trono di Dio nell'epoca moderna? Come può un fenomeno che costituisce *ab origine* la civiltà umana a un certo punto rappresentare un elemento di tale novità da inaugurare una differente interpretazione degli eventi del mondo? Per rispondere a questa domanda, sarà opportuno leggere la chiarezza e la profondità teoretica delle parole con cui Löwith spiega la *trasformazione* che il concetto di progresso ha subito. Infatti:

Un mondo, il mondo della tradizione cristiana, separa questa descrizione classica del progresso [n. d. a. cioè precristiana] da tutte le filosofie della storia postcristiane, che hanno di mira un *compimento*, un *perfezionamento*. [...] Tutta la cultura postcristiana è progressiva perché essa ha sempre di più mondanizzato la teologia della storia dal *procursus* verso il regno di Dio di Agostino fino al 'progresso nella coscienza della libertà' di Hegel e all'attesa di un regno terreno della libertà di Marx.¹²

Nella sua ricostruzione genealogica, Löwith mette in luce come l'idea di progresso fosse in principio legata ai singoli avanzamenti – ai progressi, appunto – delle varie arti e delle varie scienze, tanto che «la parola *progrès* originariamente è stata utilizzata sempre al plurale»¹³, rintracciando così «nelle concezioni operative del sapere e nelle escatologie secolarizzate di Ruggero Bacone del Medioevo e di Francesco Bacone agli albori della modernità»¹⁴ l'insorgere di quella «fatalità del progresso» che contrassegnerà l'età moderna e in misura vieppiù profonda l'età contemporanea. Con la saldatura della tecnica alla scienza – i cui prodromi sono già ravvisabili nello sforzo di Ruggero Bacone di unire matematica, alchimia e magia – quest'ultima perde la sua originaria, esclusiva teoreticità, convertendosi in uno mezzo di dominio della natura e di manipolazione delle sue forze, subordinato agli scopi della ricerca sperimentale, con l'intento di dirigere l'umanità verso una condizione di perenne e incessante perfezionamento. Fu però la Rivoluzione francese a consacrare definitivamente la categoria di progresso, visto che è unicamente con essa che «il termine *progrès* acquisì lo stesso significato di *nouveauté*»¹⁵. Ed è inoltre proprio nella novità (modernità/*modus*) che tutte le successive filosofie della storia individuano l'evento chiave che inaugura un nuo-

¹¹ Ivi, p. 97.

¹² Ivi, p. 100.

¹³ Ivi, p. 103.

¹⁴ M. Bruni, *La natura oltre la storia. La filosofia di Karl Löwith*, Il Prato, Saonara 2012.

¹⁵ K. Löwith, *La fatalità del progresso*, cit., p. 103.

vo cammino per l'umanità, poiché l'uomo scopre che «può trasformare il mondo secondo la propria volontà»¹⁶, giungendo così con lo storicismo moderno – come afferma Franceschelli – alla comprensione che «il tempo della storia diviene 'autonomo', nel senso che esso perde sia l'ancoraggio *cosmologico* al ciclo della *physis*, sia quello *teologico* alla soprannaturale volontà di Dio»¹⁷. Sembrerebbe così che sia la storia con i suoi eventi a inglobare nel proprio grembo la scienza e la tecnica, esautorandole, ergendosi essa ad auriga del progresso. Löwith, tuttavia, fa un'osservazione che rovescia questa conclusione rilevando che:

La stessa storia è diventata così urgente soltanto perché le scienze hanno compiuto progressi che hanno portato, nella nostra vita storica, tutti quei radicali mutamenti di cui abbiamo parlato. Almeno nell'ultimo secolo la storia si è guadagnata così tanta attenzione perché la tecnica collegata alla scienza, e non per ultima la tecnica militare, ha continuamente modificato i rapporti tra gli esseri umani, con un ritmo progressivo. La moderna scienza della natura è una potenza che modifica e distrugge la tradizione.¹⁸

Poiché con il concetto di storia si intende la *progressiva* conquista da parte dei popoli di nuovi diritti, del conseguimento di maggiore benessere economico, della diffusione sempre più estesa della cultura e di crescenti rivoluzioni nel campo tecnico-scientifico, bisogna allora affermare che tra storia e progresso è il secondo a godere di un ruolo egemone. È grazie, infatti, ai continui *progressi* scientifici, tecnologici, culturali ed economici, che gli uomini sono riusciti a emanciparsi gradualmente, e sempre più, prima dai vincoli imposti dalla natura, poi da quelli di poteri politici assolutistici e repressivi. È stato, perciò, il continuo progredire delle arti, delle scienze e dei saperi a far sì che fosse concepibile un progresso anche nella *storia* dell'umanità.

Le origini del transumanesimo

La Modernità si costituisce per Löwith come un progressivo processo di secolarizzazione dell'escatologia cristiana, nel quale le virtù teologali di fede e speranza vengono scalzate dal movimento di incessante *augmentatio*, come dice Bacone, proprio della scienza e della tecnica. Vi è, però, un pensatore che nei primi decenni del Novecento ha destato notevole scalpore sia nel mondo scientifico sia in quello cristiano. Teilhard de Chardin, gesuita e paleontologo francese, si era infatti prefisso lo scopo di realizzare una grande riconciliazione, una nuova «sintesi»: tra scienza e religione, tra cosmologia e antropologia, tra *escatologia* e *fede nel progresso*¹⁹. Egli riteneva che l'incredibile avanzamento

¹⁶ Ivi, p. 108.

¹⁷ O. Franceschelli, *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, cit., p. 95.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ K. Löwith, *Teilhard de Chardin. Evoluzione, progresso ed escatologia*, in *Il cosmo e le sfide della storia*, Donzelli Editore, Roma 2023, p. 58.

delle conoscenze scientifiche e, soprattutto, l'affermarsi dell'evoluzionismo darwiniano non costituissero un'insormontabile *impasse* per la sopravvivenza della fede cristiana, poiché quest'ultima ne avrebbe «guadagnato sempre di più in intensità e propagazione»²⁰. Cercò così di superare l'istanza anti-finalistica e anti-teologica che l'evoluzionismo naturalistico recava in sé, interpretando la comparsa dell'uomo, e in particolare del pensiero, quale *telos* del processo evolutivo. L'essere umano cessa allora di rappresentare una specie tra le tante appartenenti alla natura, diventando la «chiave per comprendere l'intera evoluzione fisica e biologica»²¹. L'autocoscienza diviene il *medium* attraverso il quale l'intero processo cosmogonico, che è stato orientato in questa direzione, può finalmente prendere consapevolezza di sé e spiegare se stesso. Compito dell'uomo diviene per de Chardin quello di proseguire l'evoluzione, anzi di *dirigerla*. Date le sue capacità inventive, che gli provengono da millenni di progressi evolutivi, l'essere umano non può arrestarsi a contemplare teoreticamente la natura, perché ha il dovere di cambiarla, facendo ricorso alle continue innovazioni che la tecnologia gli mette a disposizione. E la natura che deve modificare non è soltanto quella 'esterna', cioè lo spazio che lo circonda, ma è anzitutto la *sua natura*. La configurazione antropologica attuale dell'uomo, perciò, non ne costituisce affatto lo stadio ultimo, tanto che il gesuita arriva a scrivere nei suoi *Almanach des sciences* queste parole:

Pensavamo forse che la specie umana, già matura, fosse giunta alla quota massima. Ed ecco che si rivela a noi, per così dire, *ancora allo stato embrionale*. Oltre l'Umano che conosciamo, si estende ormai, per la nostra conoscenza scientifica, una zona profonda benché ancora oscura di "Ultraumano", su centinaia di migliaia (e più probabilmente di milioni) di anni.²²

Egli prefigura l'avvento di una nuova umanità, di una storia che vada oltre quanto finora ci è stato noto. Ed è a buon diritto che viene identificato come uno dei padri del transumanesimo, assieme a Julian Huxley che ne ha coniato il termine nel 1957²³. Il transumanesimo che, come scrive uno dei suoi maggiori rappresentanti contemporanei, Nick Bostrom, è il movimento:

culturale, intellettuale e scientifico, che afferma il dovere morale di migliorare le capacità fisiche e cognitive della specie umana e di applicare le nuove tecnologie all'uomo, affinché si possano eliminare aspetti non desiderati e non necessari della condizione umana come la sofferenza, la malattia, l'invecchiamento, e persino, l'essere mortali.²⁴

²⁰ Ivi, p. 85.

²¹ Ivi, p. 60.

²² P. Teilhard de Chardin, *L'avvenire dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1972, pp. 454-455.

²³ J. Huxley, *New Bottles for New Wine*, Chatto & Windus, London 1957, p. 17.

²⁴ N. Bostrom, *Intensive Seminar on Transhumanism*, Yale University, 26 June 2003. È d'altronde interessante notare l'autocomprensione che il transumanesimo elabora di sé e, soprattutto, delle proprie origini, che vengono rintracciate già nelle primordiali culture umane. Bostrom parla infatti di un innato istinto di espandere i confini della nostra esistenza e di acquisire nuove capacità,

Il transumanesimo è infatti il movimento contemporaneo che incarna la più radicale esaltazione ideologica del progresso tecnoscientifico, ritenuto la chiave per accedere a una nuova dimensione della storia evolutiva dell'uomo. Tra i più noti promotori di tale visione possiamo menzionare i filosofi Max More e Tom Morrow, che nel 1992 hanno fondato l'Extropy Institute, e David Pearce che, insieme a Bostrom, ha istituito nel 1998 la World Transhumanist Association (WTA). Il transumanesimo ambisce a trasformare l'uomo, attraverso la tecnica e la scienza, in un essere capace di eliminare il dolore, la senescenza e la malattia, inclusa la morte stessa, vista non più quale tappa naturale del ciclo della vita, bensì, come scrive Antonio Allegra, quale ostacolo²⁵ alla realizzazione delle più profonde possibilità umane. L'uomo cessa in questo modo di essere soltanto *faber*, per assumere i caratteri di un vero e proprio dio, di un *creator*, secondo la distinzione proposta da Günther Anders²⁶: la prima categoria ascrive all'uomo la libertà di decondizionarsi e di determinarsi, riconoscendo però l'inviolabilità e l'immodificabilità delle leggi della natura; la seconda, invece, disconosce qualunque limite, proprio in quanto limite, prescrivendo all'uomo una libertà costitutivamente sterminata e illimitata, capace di alterare e stravolgere la trama stessa della natura. Il dato biologico, che la tradizione filosofica e religiosa ha per secoli ritenuto una datità immodificabile dall'uomo, diventa ora manipolabile dall'attività creatrice della tecnica. Come scrive a tal proposito Engelhardt:

In futuro la nostra capacità di forzare e manipolare la natura umana, per seguire gli scopi stabiliti dalle persone, è destinata ad aumentare. Man mano che svilupperemo la nostra capacità di operare nel campo dell'ingegneria genetica [...] riusciremo a plasmare e a modellare la natura umana a immagine e somiglianza di scopi scelti dalle persone umane, non dalla natura o da Dio. Alla fine ciò potrebbe significare un cambiamento così radicale nella natura umana che i nostri discendenti potrebbero essere considerati una specie nuova dai futuri tassonomisti. Se nella natura umana non c'è nulla di sacro (e nessun argomento puramente secolare può rivelare il sacro), non si vedrà più nessuna ragione per cui, con la dovuta cautela, la natura umana non dovrebbe essere radicalmente cambiata.²⁷

Il transumanesimo, nonostante si costituisca innanzitutto quale rifiuto di qualsiasi atteggiamento di fideistico abbandono a una forza superiore e trascendente,

creando una sorta di ininterrotta linea storica che conduce dagli albori delle civiltà umane, passando per la Grecia classica, il Medioevo e l'Illuminismo, per approdare alla contemporaneità. Risulta, infatti, del tutto assente una seria e accurata analisi del presupposto implicito di questa auto-esegesi, cioè che il tempo si costituisca come linea e non, ad esempio, come circolo. Cfr. N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, in «Journal of Evolution and Technology», Vol. 14, Issue 1 (April 2005).

²⁵ A. Allegra, *Visioni transumane. Tecnica, salvezza, ideologia*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 26.

²⁶ G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, C. H. Beck, München 1984; ed. it. *L'uomo è antiquato*, Vol. 1, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 15.

²⁷ H. T. Engelhardt jr., *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York 1996, p. 413.

appare pervaso di elementi caratteristici dell'apocalittica cristiana (paligenesi dell'uomo, immortalità) – fermo restando trattarsi di una tensione a tinte religiose intrinsecamente atea, che non demanda più alla fede e alla speranza la funzione di credere e attendere la venuta di un mondo redento, ma incarica la scienza e la tecnica di traghettare l'umanità verso l'istituzione di una realtà ontologicamente nuova. Esso mira alla possibilità di dare vita a una «seconda creazione», nella quale possa fare la sua comparsa l'uomo nuovo, o forse dovremmo dire l'uomo quale dovrebbe finalmente essere. Quello che finora abbiamo chiamato uomo non è altro che una preparazione di ciò che l'umanità deve diventare. E la barriera che ha impedito l'inizio della seconda creazione è costituita dal pregiudizio secondo il quale la natura ha posto dei limiti all'uomo che sarebbero insuperabili. Il transumanesimo, allora, animato da un afflato di ottimismo scienziato, che secondo la teoria della secolarizzazione è in realtà fede secolarizzata, si è prefisso di eliminare l'idea – e anche la realtà – del limite, credendo che la tecnoscienza sia capace di oltrepassare e di trascendere qualsiasi vincolo. Si tratta di un titanismo che si vuole tanto più forte quanto più riesce a spiritualizzare la materia, a diventarne signore. Nell'immaginario transumanista l'infinito, l'illimitato, infatti, perde la sua connotazione qualitativa a vantaggio di quella quantitativa. More, a tal riguardo, afferma che:

la vita e l'intelligenza non devono mai ristagnare: possono riordinare, trasformare e trascendere i propri limiti in un processo progressivo illimitato. Il nostro obiettivo deve essere la continuazione esuberante e dinamica di questo processo illimitato, non il raggiungimento di qualche condizione finale suppostamente illimitata.²⁸

Il transumanesimo, che rappresenta l'ultima progenie della secolarizzazione dell'escatologia cristiana, mutua da quest'ultima, come le ideologie secolari che lo hanno preceduto, alcuni elementi del suo apparato concettuale, stravolgendone, però, il significato. Nella teologia cristiana, con vita infinita, illimitata, dopo la resurrezione, non si intendeva parlare meramente di una vita che non avrebbe avuto fine, che sarebbe durata all'infinito. L'infinità cristiana è una infinità di marca *qualitativa*, cioè intensiva, indicante un tipo di vita piena, eterna e perfetta, che sfugge alla misura quantitativa tanto cara alla tecnoscienza. Torcendo semanticamente il senso dell'infinito, il transumanesimo ne statuisce una nuova, duplice significazione: la prima di ordine temporale, la seconda di ordine spaziale. Da un lato, bisogna incrementare incessantemente la durata della vita umana, espiantando la coscienza dal corpo e scaricandola su supporti inorganici sempre più resistenti e durevoli, in maniera da ridurre l'ingombro e il gravame della materia quanto più possibile, e spiritualizzando, ai limiti della pura angelicità²⁹, la mente umana. Dall'altro, è necessario rimuovere i confini costituiti dalla cor-

²⁸ M. More, *Transumanesimo: verso una filosofia futurista*, in A. Allegra, *Visioni transumane*, cit., p. 48.

²⁹ A. Allegra, *Visioni transumane*, cit., p. 90.

poreità, perché la mente umana possa, oltre a essere imperitura, anche estendersi al di là dei ristretti confini somatici, guadagnando progressivamente sempre più spazio, fino a conseguire una estensione pari a quella dello stesso universo³⁰. Il transumanesimo si rivela, così, pervaso dalla fiducia che il progredire della tecnoscienza costituisca *ipso facto* un miglioramento delle condizioni di vita dell'uomo. E tutto ciò che si frappone tra il suo movimento e il suo scopo, frenandone l'avanzamento, deve essere eliminato³¹.

L'esperienza del tempo: l'orizzonte futuro-centrico

Progresso, è stato detto all'inizio, può esserci soltanto in un tempo che è per assenza futuro. In un eterno presente, sviluppo e progresso sono superati. La moderna coscienza storica è contraddistinta, al contrario del senso classico e letterale del termine di *Historie*, dal fatto di vivere interamente del futuro e perciò di vivere nel timore e nella speranza. L'attesa del futuro è l'elemento in cui galleggia la volontà di progresso.³²

La venerazione del progresso provoca, pertanto, uno schiacciamento della nostra esperienza del tempo e del tempo in cui viviamo esclusivamente sul futuro. Infatti, Teilhard de Chardin è un autore che «pensa in linea di principio a partire dalla speranza in un finale compimento storico del processo evolutivo»³³. Le idee di natura e di futuro inaugurate dal transumanesimo presentano, quindi, una serie di contraddizioni che rischiano di minarne sia la fondatezza concettuale sia la concreta realizzabilità. Il nemico del transumanesimo è, dunque, la natura, intesa quale orizzonte biologico ontologicamente dato e imm modificabile, alle cui leggi si è necessariamente sottomessi e del quale sembra impossibile contestare il dominio. Per porre le basi di una nuova storia dell'uomo, viene avanzata una – a dir poco – ardita reinterpretazione antropologica, in virtù della quale, come riporta Löwith, «la natura dell'uomo consiste nella costante liberazione o meglio abolizione della stessa»³⁴. L'ingresso nella nuova umanità prescrive perciò l'indispensabile *soppressione della natura* dell'uomo. Il futuro transumanista è, d'altro canto, altrettanto problematico quanto la sua idea di superamento della natura. Il *telos*, cui la storia tenderebbe, prefigura l'avvento di una società e di una umanità perfette, autosufficienti, immortali e non manchevoli di nulla. Il raggiungimento di questo luogo a-venire diverrebbe possibile per merito della frenetica

³⁰ Sull'espansione infinita in senso spaziale e temporale, vedi A. Allegra, *Visioni Transumane*, cit., p. 72 sgg.

³¹ Sulla rimozione del corpo, vedi M. Farisco, *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*, Vita e pensiero, Milano 2011, p. 172.

³² Ivi, p. 101.

³³ K. Löwith, *Teilhard de Chardin. Evoluzione, progresso ed escatologia*, cit., p. 85.

³⁴ Ivi, p. 59. Löwith, inoltre, fa notare, nel medesimo testo, come il transumanesimo voglia superare le leggi della natura, ad esempio la termodinamica: «perfino le leggi fondamentali non sono abbastanza legge. Il nuovo postuomo onnisciente è in grado di fare meglio di dio», p. 84.

innovazione tecnologica, che di giorno in giorno migliora le sue prestazioni e può contare su un sempre più aggiornato e perfezionato apparato scientifico. Ed è invece qui che si annida il pericolo maggiore. Se le scoperte e le invenzioni più avanzate rischiano di diventare obsolete nell'arco di pochi mesi o addirittura di poche settimane (dato che quanto più viene potenziata la mente e la conoscenza, tanto meno tempo sarà necessario perché la tecnoscienza migliori le sue creazioni), non è intrinsecamente destinato allo scacco e al fallimento il progetto transumanista? Come scrive Allegra:

Come è possibile una perfezione laddove non vi è idea della perfezione stessa – nel senso radicale che la stessa possibilità della perfezione è messa in questione o negata? Si assiste al paradosso di un perfettismo senza perfezione. Evidentemente una perfezione, o anche l'idea di una evoluzione che divenga finalmente autodiretta dall'uomo, senza che sia legittimata un'idea di *telos* o compimento è una contraddizione in termini: rispetto a che cosa dovremmo giudicare del compimento se lo stesso *compiere* è idea sospetta?³⁵

Potremmo allora scorgere nell'ideologia transumanista il verificarsi di un ulteriore, più radicale, processo di immanentizzazione del *telos* della salvezza, cioè di secolarizzazione, che rischia di condurlo alla disgregazione. L'assunto assiologico che innerva la filosofia transumanista identifica nel futuro *qua talis* un momento del tempo migliore rispetto al passato. L'avvenire, per il puro fatto di rappresentare un «non-essere-ancora-possibile»³⁶, assolutizza su di sé la direzione dello sguardo tecnoscientifico, che esalta ciò che deve ancora venire, quantunque in verità esso non faccia altro che condannarlo all'obsolescenza e alla *damnatio memoriae* nell'istante successivo alla sua comparsa. Il futuro così immaginato è una cornice vuota che rifiuta qualsiasi riempimento, perché il ritrovamento dell'*optimum* sarebbe esiziale per la perenne marcia che ne alimenta l'incessante progredire. L'inseguimento della meta acquisisce, in quest'ottica, un valore superiore rispetto alla meta stessa, il cui conseguimento significherebbe arresto, conclusione, morte. L'*eschaton*, che nel cristianesimo trascendeva la storia e che la filosofia ha ricollocato, immanentizzandolo, al termine della storia, diviene immanente al cammino stesso della storia. Non vi è, perciò, più distanza tra movimento e scopo, perché, se quest'ultimo fosse fissato in un determinato, per quanto lontano, momento della storia, l'insaziabilità del tempo sarebbe destinata ad appagarsi. Il fine diventa pertanto il movimento stesso, che si ripiega su di sé, impedendo il costituirsi di un autentico futuro, il quale finisce con il rassomigliare invece al Crono esiodeo, che divora le sue creature non appena vedono la luce. Basti pensare alle parole con cui Löwith metteva in guardia dai pericoli insiti nella fede nel progresso, fede che, idolatrando, è finita col trasformarlo in un fato ineluttabile:

³⁵ A. Allegra, *Visioni transumane*, cit., p. 99.

³⁶ M. Bruni, *Secolarità o Europa*, in «Phenomenology and Mind», n. 8 (2015), pp. 172-181, p. 175.

Una volta che si è fatta l'esperienza del progresso, si mette in movimento qualcosa che non può più essere fermato. *Il desiderio di progresso diventa esso stesso progressivo*. [...] In se stesso il progresso non conosce limite ed è insaziabile, perché più viene conseguito e più viene preteso e agognato.³⁷

La fame di una perenne novità ne provoca, perciò, *ipso facto* l'irrimediabile scomparsa, perché il nuovo non riesce neanche più a costituirsi, minacciato com'è dal convulso e perenne presentarsi di un nuovo sempre "più nuovo". La spasmodica ricerca di un futuro assoluto e infinito si ribalta perciò nell'instaurazione del più asfittico e immobile presente, avvitato su stesso e deprivato della finestra che conceda a una reale *novitas* di far irruzione. Si potrebbe dunque dire che il transumanesimo, suo malgrado, ritorna ad essere una filosofia della storia dove il progresso futuro è indeterminato e dove, vista l'accelerazione in cui ora consiste il progresso, quell'indeterminatezza conduce all'*annullamento* dell'avvenire.

La natura e il limite

L'istanza che sorregge e nutre l'ideologia transumanista, che possiamo a buon diritto quindi ritenere la più radicale incarnazione dell'ideologia del progresso è erede, come dice Löwith, di quella concezione teilhardina «del carattere processuale del mondo, secondo la quale quest'ultimo non è niente di dato una volta per sempre e di immobile, niente che è così come è, bensì qualcosa che è diventato e continua a diventare ciò che è in lunghi periodi di tempo, una visione secondo cui il mondo della natura è la *storia* del cosmo e della natura»³⁸. Secondo questa visione, la falce della storia non risparmierebbe nulla e nessuno, neanche la natura, poiché anche quest'ultima, nonostante il mutamento e l'evoluzione che la caratterizzano, perverrà ad uno stadio di mutamento e di evoluzione tali, cioè definitivi, che la renderanno completamente diversa rispetto a ciò che è stata e che può essere. Da dove proviene allora questa fiducia nel progresso, che ha preso il posto del fato greco e del Dio cristiano, oltreché dal suo elemento escatologico secolarizzato? «Da ciò che apparentemente lo giustifica: il suo enorme successo»³⁹. E non si creda che menzionare le parole di Löwith possa suonare anacronistico, giacché egli aveva già profeticamente previsto le terribili possibilità che la tecnoscienza serbava in sé e che il transumanesimo contemporaneo vuole realizzare. Infatti:

La fisica, la fisiologia e la chimica sono in grado, grazie alla conoscenza degli ormoni, di orientare già tra breve tempo lo sviluppo del corpo e del cervello umani in una

³⁷ K. Löwith, *La fatalità del progresso*, cit., pp. 106-107.

³⁸ K. Löwith, *Teilhard de Chardin. Evoluzione, progresso ed escatologia*, cit., p. 70.

³⁹ K. Löwith, *La fatalità del progresso*, cit., p. 116.

direzione voluta, di controllare l'ereditarietà e le nascite, e perciò non si potrebbe un giorno riuscire anche a produrre artificialmente albumina e aprire così la strada alla produzione di nuovi esseri viventi?⁴⁰

Da queste visionarie parole ci separano diversi decenni di innovazioni e di autentiche svolte tecnologiche e scientifiche, eppure descrivono con invidiabile rigore lo stato del nostro presente. Sarà allora forse doveroso attingere alle preziose riflessioni di questo autore per cercare di trovare una strada alternativa che ci permetta di salvaguardare l'integrità della natura umana, riconoscendo la necessità dell'esistenza del limite. In questo senso:

Designando la cosiddetta essenza dell'uomo come sua natura, noi presupponiamo che nel XX secolo o nella futura "era atomica" questa natura non potrà essere essenzialmente diversa da come era nel V secolo a. C. o nell'antico Egitto. Se mai vi è una natura precipua dell'uomo, in tempi passati essa non poteva essere essenzialmente diversa da come è oggi e anche da come sarà in futuro. Se anche mutano storicamente le molteplici interpretazioni della realtà umana, come descrive l'antropologia filosofica di Groethuysen, questo non prova che la natura umana sia mai essenzialmente mutata, ma rinvia soltanto a un mutamento nell'auto-interpretazione dell'uomo. Come non esiste una moderna natura, mentre vi è una moderna scienza della natura, non esiste neppure una moderna natura umana, né un "uomo moderno", mentre vi sono antropologie attuali ed antiche. Alla lucidità moderna sulle differenze tra le diverse forme di esistenza e i modi di pensare storici fa riscontro una cecità per i caratteri fondamentali, sempre identici, della comune ed eterna natura umana. La riflessione storica però non è in grado di rispondere al problema di quale sia la vera e giusta auto-interpretazione dell'uomo, quella cioè adeguata alla natura umana. Su questo punto la sola coscienza storica non è in grado di decidere nulla di sostanziale, perché la storia non può mai insegnarci che cosa sia vero e che cosa sia falso.⁴¹

Löwith, che non era di certo un misoneista né un ottuso contestatore della scienza, ci mette in guardia dal credere al mito della palingenesi dell'uomo che, per mezzo di sensazionali scoperte scientifiche e di portentose invenzioni tecnologiche, un giorno sarà in grado di intervenire e persino di alterare la trama più intima della sua costituzione biologica. Con questo non intende di certo negare i vistosi e fondamentali progressi che scienze come la medicina, la chimica, la fisica, la nutrigenomica, etc., hanno fatto, anzi egli ne riconosce l'assoluta importanza e necessità, fintanto però che hanno lo scopo di servire al miglioramento della vita umana. Come ha efficacemente mostrato Allegra, non sarebbe così improbabile pensare cosa accadrebbe se i postuomini, cioè creature create attraverso operazioni di bioingegneria, dovessero realmente esistere. Chi ci garantirebbe che queste figure trans-umane sarebbero ancora disposte a riconoscere noi, rispetto

⁴⁰ K. Löwith, *Teilhard de Chardin. Evoluzione, progresso ed escatologia*, cit., p. 82.

⁴¹ Ivi, p. 76.

a loro dotati di minori capacità fisiche e cognitive, come loro simili⁴²? Chi ci assicura che condividerebbero i nostri medesimi codici morali, e non deciderebbero invece di dominarci e sottometterci, ritenendoci appartenenti addirittura a un'altra specie, per giunta di rango minore? Dato che esiste, allora, il pericolo che uno sfrenato e incontrollato progresso della tecnica e della scienza possa condurre a scenari così terrificanti per la libertà dell'umanità, a cui si aggiungono le conseguenze provocabili dalle armi atomiche per la sua stessa sopravvivenza, viene da chiedersi con Löwith, se «per noi c'è ancora un'istanza che possa costituire un limite al progresso in sé illimitato, oppure è inevitabile che *l'uomo faccia tutto ciò che può fare?*»⁴³. La risposta di Löwith, benché intrisa di comprensibile scetticismo, propende per il primo corno della domanda, individuando la sola possibilità di de-fatalizzare il progresso in un radicale cambiamento nell'atteggiamento dell'uomo nei confronti della natura. Il filosofo tedesco, infatti, ci esorta a recuperare un concetto di natura anteriore a quello elaborato dal pensiero cristiano, che ci faccia comprendere come la *physis* rappresenti sì l'orizzonte del manifestarsi dei fenomeni, del mutamento per eccellenza, ma che al contempo ci rammenti che si tratta di un mutamento inscritto all'interno di un *logos* eterno, invariabile e sempre identico, non affetto dalla triade temporale che definisce la trama del tempo finito dell'uomo.

Bisogna, tuttavia, ricordare che la teologia cristiana ha elaborato un concetto di natura che non coincide affatto con quello di *res extensa*, condannata da Löwith, proprio di Cartesio, Bacone, Galileo, che riducono la ricchezza polimorfica della *physis* alle sue dimensioni puramente geometrico-matematiche, ponendo le basi teorico-concettuali per la trasformazione che nei secoli successivi subirà l'idea di natura, convertendola in un gigantesco serbatoio da drenare e consumare. Lorella Congiunti dimostra come per San Tommaso *natura* sia coniugabile in un duplice senso: intensivo ed estensivo⁴⁴. Il primo fa riferimento alla struttura intima di un ente, che presiede al suo dinamismo; il secondo, invece, riguarda tutte le cose che non sono frutto dell'attività umana. Si evince, così, che l'Aquinate con il termine *natura* indica sia l'ordine naturale nella sua complessa concretezza sia la natura umana. Anzi, egli lo predica persino di Dio stesso: «La natura come essenza riguarda tutte le realtà, composte o semplici fino a Dio, e si qualifica come il più proprio, ciò che fa sì che un uomo sia un uomo, e Dio sia Dio»⁴⁵ (Tommaso parla addirittura di equivalenza tra natura ed essenza, «la quiddità ovvero la natura»⁴⁶). Accanto alla dottrina teologica cristiana della natura, esiste anche una *ecologia cristiana* che si pone in netta antitesi rispetto all'atteggiamento riduzionista-cartesiano nei confronti della natura. Se si legge il

⁴² A. Allegra, *Visioni transumane*, cit., p. 115.

⁴³ K. Löwith, *La fatalità del progresso*, cit., p. 120.

⁴⁴ L. Congiunti, *Il significato di "natura" e "naturale" in San Tommaso. Contributo ad un'analisi dei termini*, in «Frontiere. Rivista di filosofia e teologia», n. 1 (2012), pp. 337-372, p. 338.

⁴⁵ Ivi, p. 344.

⁴⁶ T. d'Aquino, *De ente et essentia*; ed. it. *L'ente e l'essenza*, Rusconi, Milano 1995, p. 119.

passo del *Genesi* in cui si racconta che Dio collocò l'uomo nel giardino dell'Eden perché lo custodisse e coltivasse, insieme all'Enciclica *Laudato Si'* di papa Francesco, si può desumere la legittimità di una differente interpretazione del comandamento impartito da Dio all'uomo. Non si tratterebbe più, infatti, di imporre il dominio dell'essere umano sulla natura, ma al contrario di prendersene cura e di custodirla. Nella sua Enciclica, papa Francesco scrive che «vivere la vocazione di essere custodi dell'opera di Dio è parte essenziale di un'esistenza virtuosa, non costituisce qualcosa di opzionale e nemmeno un aspetto secondario dell'esperienza cristiana»⁴⁷. La natura, perciò, nel pensiero cristiano non è affatto una *realitas minor* a disposizione dell'uomo, che può deliberatamente sottometterla ai propri scopi. La strada che, allora, potrebbe condurci a instaurare un diverso, migliore e più profondo modo di vivere la nostra vita individuale e collettiva in rapporto all'ambiente che ci circonda e nel quale siamo immersi richiede che abbandoniamo la concezione della natura come inerte e manipolabile *res extensa*, «come qualcosa di separato da noi o come una mera cornice della nostra vita»⁴⁸. Bisogna abbracciare, invece, una nuova idea di una natura, quale parte del creato, che, lungi dall'essere indifferente all'esistenza dell'uomo e conchiusa in se stessa, necessita, per la sua sopravvivenza, della cura da parte tanto del singolo essere umano quanto della collettività. In questa maniera, cesseremo di pensare la natura come mera dimensione oggettuale dinanzi a noi, per riscoprirne quale orizzonte di cui facciamo parte e di cui siamo compenetrati.⁴⁹

⁴⁷ S. P. Francesco, *Laudato Si'*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, p. 195.

⁴⁸ *Ivi*, p. 128.

⁴⁹ *Ibidem*.

L'idea di natura

