

 **MIMESIS / SPIRITUALITÀ SENZA DIO?**

N. 8

Collana diretta da *Luigi Berzano*

GIOVANNI LEGHISSA

POSTUMANI PER SCELTA

Verso un'ecosofia dei collettivi

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Spiritualità senza Dio?* n. 8
Isbn: 9788857529677

© 2015 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

INDICE

1. LA SPIRITUALITÀ E LA FILOSOFIA	9
2. DARWIN: LE BASI TEORICHE DELLA SPIRITUALITÀ POSTUMANA	17
3. L'ANIMALE NON UMANO COME SPECCHIO DELL'ANIMALITÀ UMANA	29
4. LE MACCHINE E LA POSTUMANITÀ	43
5. POLITICHE DELLA POSTUMANITÀ	55
BIBLIOGRAFIA	61

a Elena Godina,
in memoriam

1.

LA SPIRITUALITÀ E LA FILOSOFIA

Nel suo saggio sulla letteratura ebraico-orientale, Claudio Magris riporta una storia tratta da un racconto di Hermann Sinsheimer, uscito nel 1937 e intitolato *Talmudische Szene* (Magris, 1982, 52). Vi si racconta di un rabbino che, sul far della sera, medita malinconicamente guardando il sole calare. Accanto a lui, passa un uomo con un animale che viene portato al macello. Al rabbino non sfugge la tristezza dell'animale, in qualche modo consapevole del destino che lo attende, ma ciò non lo distoglie dalla sua profonda meditazione. Ore dopo, quando ormai è buio, in lontananza, si lascia intravedere l'animale ormai squartato. Al rabbino viene in mente la sofferenza che questo, lungo la via che portava al macello, aveva lasciato trasparire, e il rabbino si chiede se non sarebbe stato possibile fare qualcosa per salvare l'animale dalla morte. Avrebbe avuto senso estendere la *pietas* che la Torah prescrive verso gli uomini anche all'animale? Forse sì, è la risposta che il rabbino dà a se stesso, a

cui si accompagna un leggero rimorso - ma anche la scoperta di una nuova dimensione etica.

L'estensione della benevolenza verso l'animale non umano, beninteso, non comporterebbe l'esecuzione di alcun precetto, ma si resterebbe comunque fedeli al significato complessivo che hanno i precetti, intesi quali atti di amore verso l'umano al fine di santificare l'esistenza di tutto ciò che esiste. È vero che eseguirli è un modo per avvicinarsi all'Altissimo, anzi il solo modo per farlo - come recita un detto di Ravà, infatti, "chiunque esegue una Mitzvah non in nome del cielo sarebbe meglio non fosse stato creato" (Talmud Babli, Berakhot 17a, Ta'anit 7a). Tuttavia, essi hanno una funzione irrinunciabile anche quali strumenti per educare gli individui a realizzare un mondo giusto, in cui i rapporti umani non siano basati solamente sull'egoismo e l'interesse personale (egoismo e interesse personale che, va precisato, non possono tuttavia essere condannati in quanto tali, dal momento che solo chi gode di un certo benessere - in qualunque modo lo si voglia intendere - può assumere comportamenti di tipo altruistico nei confronti dei propri conspecifici, partecipando alle loro sofferenze e mostrandosi sensibile ai loro bisogni).

Ora, seguendo il suggerimento che ci viene dal racconto di Sinsheimer, pare sensato affermare che la pratica religiosa possa essere così inclusiva da invitare ad assumere un atteggiamento non solo di rispetto, ma anche di amore verso tutti i

viventi. Si è fatto riferimento alla religione ebraica, ma la questione è ovviamente tale da toccare il rapporto che nell'ambito di ogni tradizione religiosa si instaura tra gli umani e il resto dei viventi (anche se con ciò non intendo suggerire, surrettiziamente, che il senso dell'esperienza religiosa in generale coincida con la formazione di un *habitus* individuale o collettivo capace di tradursi in condotte giustificabili eticamente, come se l'esperienza religiosa non fosse altro che l'estrinsecazione di un'etica rivestita di miti e riti). In altre parole, si tratterebbe di investigare in che senso le grandi tradizioni religiose che oggi consociamo, sviluppatesi in epoca postneolitica, possono contribuire a rendere condivisa e comune un'interazione paritetica con tutto il mondo vivente non umano - un'interazione, cioè, che scaturisce dalla consapevolezza della sostanziale eguaglianza tra membri della nostra specie e membri di altre specie.

Tuttavia, nelle pagine che seguono è a un'altra questione che vorrei rivolgere l'attenzione. Lascerò cioè da parte il ruolo da attribuire ai non umani nell'immaginario condiviso da quanti vivono la propria esperienza religiosa entro la cornice simbolico-rituale offerta da una delle religioni esistenti, per chiedere invece se non sia possibile individuare una forma di spiritualità che permetta di vivere in un modo significativo e coinvolgente, da un punto di vista sia emotivo che intellettuale, la relazione con i non umani. Credo che questa spiritualità esi-

sta e sia individuabile, con buona approssimazione, grazie alla nozione di postumano.

Prima di precisare il senso di ciò che qui si intende con postumanità, va però chiarito come vada concepita la nozione di spiritualità. Se consideriamo l'atteggiamento postumanistico in termini sociologici, possiamo definirlo come una spiritualità secolare, intesa quale spiritualità che si forma "al di fuori di ogni religione storica". Tuttavia, considerando il fatto che l'atteggiamento postumanistico può benissimo venir condiviso anche da chi fa riferimento a una tradizione religiosa istituzionale per conferire senso e spessore esistenziale alla propria esistenza, tale atteggiamento incrocia anche la "spiritualità degli stili di vita" (Berzano, 2014, 22). Tuttavia, trattandosi di una spiritualità che non implica, per essere vissuta in modo coerente, alcun riferimento alla sfera divina o trascendente, incrociamo qui gli stessi problemi che dobbiamo affrontare ogniqualvolta vogliamo isolare in modo unitario tutte quelle forme di spiritualità che si sostengono a partire da una serie di scelte individuali, le quali non necessariamente sfociano nell'esigenza di formare gruppi coesi. Risulta pertanto difficile caratterizzare l'identità dei gruppi che incarnano l'atteggiamento postumanistico in termini sociologici: siamo qui di fronte a una forma di esperienza che non implica un'appartenenza chiaramente definita. La postumanità riguarda gruppi di individui che, se osservati dall'esterno,

presentano affinità nello stile di vita, ma è soprattutto lo sguardo dell'osservatore a conferire tratti unitari a tale affinità. Per questo, come nota opportunamente Berzano in riferimento al problema generale posto dalle forme di spiritualità secolari, “questo nuovo tipo di forma religiosa o di spiritualità non solo si rivela particolarmente difficile da interpretare attraverso gli strumenti classici di analisi, ma osservato da tali prospettive rischia addirittura di non essere identificato nella sua forma di spiritualità” (Berzano, 2014, 51).

Consci di tali difficoltà, possiamo, credo, rivolgerci con profitto ai contenuti delle lezioni che Foucault tenne nel 1981-82 al Collège de France sull'ermeneutica del soggetto (Foucault, 2011). In quei corsi Foucault usa una nozione di spiritualità in riferimento a una serie di pratiche legate a una teoria, ma sottolinea come si tratti appunto di pratiche, cioè di condotte individuali che hanno un senso per il soggetto anche se quest'ultimo non domina in modo compiuto i riferimenti filosofici a cui tali pratiche si riferiscono. Come vedremo in seguito, anche la spiritualità postumanistica presuppone una concezione del mondo ricavabile da posizioni filosofiche ben precise, le quali però non necessariamente debbono venir accolte con piena consapevolezza da coloro che, agli occhi del nostro sguardo di osservatori, incarnano la spiritualità postumanista.

Per chiarire questo punto, vale la pena riassumere in modo cursorio il discorso foucaultiano sulla spiri-

tualità. Spinto a interrogare le fonti antiche, dall'età classica a quella ellenistica, sin da quando iniziò a lavorare al progetto di una storia della sessualità, dalla fine degli anni settanta in avanti Foucault investiga in modo profondo e articolato le forme dell'ascesi nel mondo greco e romano, non senza considerare anche i principali testi di età patristica sorti in ambiente monastico. Ciò che Foucault prende di mira sono le pratiche che un soggetto compie per acquisire un certo rapporto con se stesso, un rapporto che si costruisce non solo attraverso la lettura di un testo o l'ascolto della voce di un maestro, ma anche attraverso una serie di azioni che vengono compiute per poter interagire in modo consapevole con le tendenze, i desideri e le aspirazioni che poi contribuiscono a costituire, in modo profondo e duraturo, la propria soggettività. Nel quadro di tale lavoro, Foucault da un lato propone un provocatorio recupero della *parresia*, cioè della pratica del dire-il-vero di fronte alla *polis*. La *parresia* costituisce l'espressione somma e irrinunciabile di una filosofia che è nel contempo modo di essere, forma di vita, poiché induce il filosofo a porsi in un rapporto di opposizione sia con le opinioni correnti e condivise dal senso comune, sia con le istituzioni che governano la città. Dall'altro, vi è il chiaro intento di unire la riproposta di uno stile di vita innervato dalla filosofia a una netta affermazione dell'istanza illuminista: solo chi sa rendere testimonianza della verità, anche a costo della propria vita, può far propria l'ingiunzione kantiana a uscire

dallo stato di minorità e a vivere in maniera autonoma, avendo come guida la sola ragione. Questi, in estrema sintesi, i principali temi che Foucault affronta nei corsi tenuti alla fine della sua vita per poter meglio far emergere il senso di quei comportamenti che lì vengono sussunti sotto la nozione di spiritualità. Più che con una conoscenza di sé, che si concentra sull'analisi di ciò che il soggetto è o fa abitualmente, le pratiche spirituali analizzate da Foucault coincidono con gli esercizi che hanno la funzione di rendere conforme a un insieme di principi la vita dell'individuo - intesa, questa, come un *continuum* di abitudini e di condotte. Tali principi devono certo poter essere formulati seguendo le regole dell'argomentazione, devono cioè risultare plausibili di fronte a un uditorio composto da individui ragionevoli. Ma se ha senso evocare la nozione di spiritualità in riferimento a un modo di vivere la filosofia che rende quest'ultima parte integrante di uno stile di vita, ciò accade perché non tutto può ridursi alla comprensione intellettuale di consigli pratici, regole, norme, precetti. Questi ultimi possono venir inseriti in un quadro teorico più ampio, che permette di unire entro un'unica cornice sistematica principi etici, concezione del cosmo, spiegazioni delle leggi fisiche. Di più conta però la loro efficacia in termini performativi, la loro capacità di indurre il soggetto a cambiare vita o ad agire in un certo modo. Insomma, la spiritualità qui in questione coincide con la cura di sé, ovvero con la capacità di plasmare la propria soggettività, il rapporto di se

stessi con se stessi prima ancora che con il mondo, in conformità al desiderio di vivere secondo ragione.

Possiamo così ricavare da Foucault un modo di intendere la spiritualità che ci permette di cogliere come sia possibile condurre la propria esistenza in un modo emotivamente intenso e pieno di significato pur in assenza di riferimenti a miti, teologemi, dogmi religiosi, oppure rivelazioni particolari compiute da un maestro o da un “uomo divino”,¹ il quale - inevitabilmente - si colloca su un piano superiore rispetto a quello in cui vivono gli individui ordinari. Poniamo ora la domanda che ci interessa: si può vivere oggi una spiritualità postumana? Una spiritualità, cioè, che ponga al centro della propria esperienza se non l'amore, almeno un sentimento di forte partecipazione emotiva per tutti i viventi, compresi quelli non umani? Molti sarebbero disposti a dare una risposta positiva, anche in assenza di una profonda riflessione. Tuttavia, nelle pagine che seguono sarà opportuno chiarire anche cosa si possa intendere con postumanità innanzi tutto in termini filosofici, per poi passare a descrivere quell'insieme di atteggiamenti che caratterizzano l'approccio postumano all'esistenza e ne rendono plausibile l'identificazione quale forma autonoma di spiritualità.

1 Introdotta negli anni trenta da Bieler, l'espressione è d'uso corrente nell'ambito della storia delle religioni per designare figure carismatiche, dotate di poteri taumaturgici (Bieler, 1967).

2.

DARWIN: LE BASI TEORICHE DELLA SPIRITUALITÀ POSTUMANA

La nozione di postumano non è univoca, con essa ci si riferisce sia a traiettorie teoriche che sono diversamente articolate al loro interno, sia a modi di essere e di percepire l'esperienza del mondo. In seguito, mi riferirò ad alcuni movimenti utilizzando il termine "transumanismo" - termine con il quale per altro designano se stessi coloro che in tali movimenti si riconoscono - al fine di operare delle distinzioni atte a chiarire l'oggetto della presente esposizione.

Comincio da una modalità di espressione dell'atteggiamento postumanistico che prende in considerazione il rapporto tra gli umani e il mondo da loro abitato a partire da una prospettiva in senso lato darwiniana. Tale prospettiva costituisce un ingrediente essenziale in vista dell'acquisizione di un *habitus* postumanistico in quanto permette agevolmente a ciascuno di noi di accogliere tutte le caratteristiche specifiche dell'umanità non come peculiarità eccezionali, tali da giustificare il posizionamento dell'essere umano in una sfera dell'ordine mondano nettamente separata da tutte le al-

tre, ma come uno dei possibili risultati della storia evolutiva della nostra specie.

Ora, ci possono essere molti modi per essere darwiniani. Non potrò qui dare conto in modo dettagliato delle controversie che hanno attraversato la storia del pensiero biologico novecentesco (Hull e Ruse, 1998; Sterelny, 2004; Pievani, 2005). Mi soffermerò solo su alcuni punti che sono indispensabili per cogliere in che senso una simpatica accettazione del darwinismo costituisca una premessa indispensabile per articolare le basi di qualsivoglia prospettiva postumanista.

Prima di proseguire, però, vi è un fraintendimento da chiarire subito. Tra coloro che non sono interni al dibattito che anima il sapere dei biologi non sono pochi quelli che vorrebbero mantenere la biologia entro i confini che le sono propri: memori dei guasti causati da varie forme di socialdarwinismo, costoro non vedono di buon occhio l'uso di spiegazioni naturalistiche di ogni aspetto del comportamento umano. Simili preoccupazioni sono legittime se si tiene conto del fatto che una concezione dei comportamenti umani volta a spiegare questi ultimi in termini naturalistici in passato è spesso divenuta parte integrante di posizioni politiche di tipo reazionario e repressivo: se è la "natura" - una "natura" ipostatizzata in modo fantasmatico - ciò che ci induce ad agire così e non altrimenti, ha poco o nessun senso criticare l'ordinamento sociale esistente al fine di modificarlo e migliorarlo

nel nome di principi di giustizia e libertà (Rose, Lewontin e Kamin, 1983). Per non parlare del ricorso ad argomenti tratti dalle scienze naturali per giustificare varie posizioni di tipo razzista: stante la presunta differenza biologica tra gruppi umani, alcuni superiori perché meglio capaci di adattarsi all'ambiente e di superare le sfide poste dalla generalizzata lotta per la sopravvivenza, altri inferiori perché incapaci di farlo, ecco che diventa facile giustificare il dominio dei tipi umani "superiori" su quelli "inferiori" - o per lo meno il "diritto" di quelli superiori a non venir "contaminati" da quelli inferiori (assuma pure tale "contaminazione" la forma della presunta "invasione migratoria").

Ma non va trascurato il fatto che proprio il ricorso alle teorie darwiniane ha sempre costituito il modo migliore per combattere tanto qualsiasi forma di socialdarwinismo, quanto il razzismo basato su argomenti naturalistici (non dimentichiamoci che ci sono anche altre forme di razzismo, da quello spiritualista a quello culturalista, fino a quello di Julius Evola che mescola biologismo e spiritualismo). Sia nell'epoca in cui l'Europa colta era attraversata dalle controversie sul lascito culturale e scientifico darwiniano, sia - e in misura forse maggiore - in tempi a noi più prossimi, non sono mancati, infatti, coloro che proprio dal pensiero di Darwin hanno tratto efficaci strumenti teorici per opporsi a quel pensiero reazionario che interpretava la formula della lotta per l'esistenza come il

punto di partenza di un programma politico da applicare all'interno dei singoli stati-nazione, oppure nell'ambito dell'arena internazionale in cui i vari stati-nazione entrano in conflitto tra loro. Per altro - e ciò non mi sembra meno importante - un'attenta analisi delle teorie sociali in voga in Europa tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento mostra che la maggior parte di coloro che allora fecero uso di metafore e concetti tratti dal dominio biologico al fine di giustificare questa o quella concezione del politico non assumeva affatto come punto di partenza del proprio discorso una concezione dell'evoluzione che potremmo definire darwiniana (Bowler, 1995; Weingart, 1995).

In sintesi: se abbandonare il riduzionismo che caratterizza l'impresa scientifica nel suo insieme non è in alcun modo auspicabile, poiché tale abbandono coinciderebbe con l'uscita dalla modernità intesa quale orizzonte ultimo di senso, tuttavia deve essere possibile articolare la spiegazione delle complesse interazioni tra umani senza confondere tra loro il livello categoriale che permette la descrizione dei fenomeni storici, ovvero socio-culturali e politici, da quel livello in cui è in gioco la definizione degli invarianti antropologici, ovvero delle principali caratteristiche specie-specifiche di *homo sapiens* (Dupré, 2007).

Una volta sgomberato il campo da ogni fraintendimento circa il significato da attribuire ai possibili usi del darwinismo al di fuori della biologia in quan-

to disciplina, è possibile avanzare in direzione di una rilettura delle principali assunzioni della teoria darwiniana che permetta di ridefinire il rapporto degli umani con se stessi a partire dalla propria animalità.

L'elemento centrale qui è dato dalla peculiare prospettiva a partire dalla quale *homo sapiens* percepisce il mondo, lo rende abitabile, lo trasforma nella propria casa perché ha appreso a conferirgli una serie di significati che, tramandandosi, rendono possibile l'intesa di tutti i membri della specie su ciò che appartiene in modo peculiare a questo o a quell'aspetto del mondo stesso. Questa prospettiva è peculiare perché è connessa al modo, irripetibile e unico, in cui gli apparati cognitivi di *homo sapiens* si sono evoluti. Non è qui in questione il mondo in quanto tale, né una discussione sui fondamenti dell'ontologia, ciò va sottolineato: una teoria come quella darwiniana si accompagna in modo abbastanza pacifico con la tesi - espressa qui in modo generico - secondo cui le strutture ontologiche del mondo non dipendono dal soggetto che conosce il mondo stesso. Quel che sicuramente una teoria darwiniana aiuta a formulare, però, è l'idea secondo cui tutte le questioni relative alla conoscenza siano questioni che vanno preliminarmente inserite entro un quadro epistemico che ha il suo perno nella teoria evolutiva. E ciò vale per ogni soggetto possibile: chiunque conosca il mondo, deve spiegare come lo conosce a partire dal modo in cui i propri apparati cognitivi si sono

evoluti al fine di poter articolare un complesso coerente di nozioni, teorie e modelli.

Si noti subito che una tale concezione del conoscere in tanto è postumanistica, in quanto rende impraticabile l'idea secondo cui interrogare le forme del conoscere sarebbe un'operazione che può prescindere dal chiedersi come si è costituito il soggetto a cui si ascrive la facoltà di conoscere. Nella tradizionale prospettiva umanistica, invece, chiedersi come sia possibile una configurazione stabile e coerente degli oggetti del mondo entro una specifica cornice epistemica può benissimo prescindere dal rapporto che esiste tra la posizione che il soggetto conoscente occupa nel mondo e la storia che lega il soggetto stesso alla sua origine. Con una sola eccezione, che in qualche modo conferma la regola: nel contesto della filosofia medievale, fortemente dipendente dal predominio del pensiero teologico, era cruciale chiedersi quale differenza vi fosse tra il modo di conoscere il mondo proprio del dio creatore, degli angeli e degli umani. Al di fuori di tale contesto, però, per definire le condizioni di possibilità del conoscere non è mai parso necessario interrogare anche il modo in cui il soggetto è giunto ad abitare la nicchia ecologica da lui occupata.

In altre parole, si tratta di prendere sul serio il materialismo che accompagna la concezione darwiniana della storia evolutiva dell'umanità. Tornerò alla fine su questo aspetto, e sulla valenza esistenziale che può avere una concezione materialistica

del mondo. Intanto, però, è bene richiamare alla mente le linee di fondo del discorso darwiniano sull'evoluzione. Il primo passo consiste nel definire la nozione di lotta per l'esistenza. Con essa si afferma che ci sono entità biologiche dotate di un tasso di riproduzione geometrico e che le risorse di cui tali entità hanno bisogno sono limitate. L'ultimo aspetto va ulteriormente chiarito. Le entità biologiche, o organismi, sono sistemi aperti di tipo omeostatico, cioè dipendono da risorse che si rendono disponibili in vario modo, mediamente o immediatamente. Tali risorse non includono ovviamente solo il cibo, ma anche lo spazio, l'acqua, l'aria, oppure, nel caso degli umani, quel complesso di realtà istituzionali che permettono a un individuo di sviluppare pienamente se stesso. Potremmo chiamare ambiente l'insieme di tutti i fattori esterni con cui un organismo interagisce. E potremmo dire che la persistenza o non persistenza nel tempo di un'entità biologica dipende dalla sua capacità di mettere in atto interazioni durature con tale ambiente. La nozione di lotta per l'esistenza assume ora il suo pieno significato: in relazione alla capacità che un organismo dimostra di interagire in modo continuo con il proprio ambiente si pone non solo la persistenza o non persistenza nel tempo di un singolo individuo, ma anche il numero massimo di entità di questo tipo che possono permanere nell'esistenza.

Alla nozione di lotta per l'esistenza si aggiunge un seconda nozione centrale nel lungo ragiona-

mento darwiniano, cioè la nozione di variazioni ereditabili, o mutazioni. Queste sono connesse a quelle caratteristiche che rendono ciascuna entità biologica diversa dalle altre e che si trovano in stretta relazione con il complesso delle dotazioni di cui l'individuo dispone al fine di poter interagire in modo proficuo con l'ambiente. Se poniamo la dovuta attenzione a queste dotazioni, che potremmo chiamare in senso generico proprietà della singola entità biologica, ci accorgiamo che le possibili interazioni di ogni entità biologica con il proprio ambiente dipendono non solo da tali proprietà, ma anche dal tipo di ambiente. In altre parole, rispetto a un ambiente dato, non tutti gli organismi hanno la stessa capacità di interagire con esso. Né si può dire che un organismo interagisce con ogni tipo di ambiente. A questo punto, possiamo esporre il nocciolo duro del ragionamento darwiniano, ovvero la nozione di selezione naturale. In base a quest'ultima, si afferma che alcune entità biologiche - ovvero quelle le cui proprietà permettono un buon uso delle risorse disponibili - metteranno in atto un numero maggiore di interazioni con l'ambiente. E saranno proprio queste entità a venir selezionate, cioè sopravvivranno. La selezione naturale delle entità biologiche, dunque, è un processo costituito da due regole di dipendenza: la prima stabilisce che l'esistenza dipende dall'interazione, la seconda che l'interazione dipende dalle proprietà. Combinandole assieme, possiamo dire: la per-

sistenza o non persistenza di un'entità biologica nel tempo, e perciò la massima quantità di entità di questo tipo che possono persistere, dipende dal tipo di ambiente e dalle proprietà di questa entità.

Se a questa definizione della selezione si aggiunge la considerazione del fatto che, quando parliamo della selezione di specie viventi, dobbiamo considerare lunghi periodi di tempo in cui l'ambiente rimane relativamente stabile, possiamo giungere alla spiegazione di come la selezione di variazioni molto diverse possa condurre alla loro stabilizzazione e al conseguente mutamento evolutivo. Infine, per spiegare come si giunga alla nascita di specie diverse, si devono introdurre ancora due elementi. Da un lato, si deve assumere che una specie abiti un ambiente non omogeneo con diverse pressioni selettive, in modo tale che varietà diverse siano favorite in luoghi diversi, e dall'altro che le varietà di individui selezionate in tal modo non si mescolino con altre varietà della stessa specie, le quali non sono state invece sottoposte alla medesima pressione selettiva.

Riassumendo: al contrario di altre teorie dell'evoluzione, che spiegano come un insieme di enti si evolve a partire dalle trasformazioni a cui sono soggetti tutti i membri dell'insieme, quella darwiniana si concentra sulla spiegazione delle mutazioni delle proprietà fra gli individui che costituiscono l'insieme. Si tratta, in questo caso, di "una mutazione che è provocata da cause che non sono finalizzate agli effetti che essa può avere di fatto sull'individuo che

la possiede. La mutazione, cioè, si realizza in maniera casuale rispetto ai suoi effetti. L'insieme degli individui si evolve per un processo di selezione in cui alcuni tipi mutanti resistono e si riproducono, mentre altri scompaiono" (Lewontin, 2004, 44-45). Oggetto della teoria, dunque, sono le interazioni tra ambiente e mutazioni - ed è inutile sottolineare quanto sia stato geniale Darwin nel formularla in assenza di quegli strumenti concettuali che potessero spiegare il meccanismo delle mutazioni stesse.

Da quanto detto non consegue, però, che ogni mutazione sia il segno di un avvenuto adattamento. Quest'ultima precisazione permette di non intendere il darwinismo in modo volgare, ovvero in modo tale da permettere inedite - ma non per questo meno pericolose - riformulazioni di quel determinismo biologico che sfocia quasi inevitabilmente in socialdarwinismo. Tutto ciò che causa la sopravvivenza di un organismo e la sua riproduzione, anche quando non rimanda alla lotta per l'esistenza, provocherà una qualche evoluzione, ma non per questo essa deve essere considerata un adattamento (Gould e Vrba, 2008). Da un lato abbiamo individui dotati di alcune proprietà, che, come detto, dipendono da specifici tratti mutanti e permettono a ciascuno di usare in modo efficiente le risorse disponibili o di sfuggire ai predatori; dall'altro abbiamo le mutevoli circostanze del mondo esterno che esercitano sugli individui quelle pressioni selettive che porteranno alla sopravvivenza di alcuni e alla morte di altri. Os-

servando un adattamento, la teoria darwiniana ci invita a spiegarne la genesi a partire dallo schema interpretativo offerto dalla selezione naturale, ma osservando vari fenomeni in cui si esprime un cambiamento nella frequenza dei tipi mutanti non si è sempre in presenza di cambiamenti adattativi.

Sin qui, gli elementi basilari della teoria darwiniana. Ne lascio ovviamente da parte gli aspetti controversi, tutt'ora oggetto di discussione tra i biologi: quale rapporto vi sia tra metodo cladistico e metodo stratigrafico; quale statuto abbia la specie, se essa sia o no da considerare un individuo da un punto di vista ontologico; quale sia l'unità di base da prendere in esame per verificare gli effetti della selezione (i geni che mutano o gli individui che ne sono portatori, o addirittura i gruppi); in stretta relazione a ciò, quale relazione vi sia tra i vari livelli coinvolti dal mutamento evolutivo (ovvero il livello genotipico e quello fenotipico); se all'evoluzione degli organismi nel suo complesso sia attribuibile una qualche teleologia e, se sì, quali siano le peculiarità di una teleologia intesa darwinianamente, ovvero intesa in modo tale da non reintrodurre dalla finestra il creazionismo buttato fuori dalla porta; quale rapporto sussista tra la causalità che vale nell'ambito della fisica e il tipo di causalità che viene introdotto dalla nozione di selezione naturale. In questa sede non avrebbe senso aggiungere altri elementi a quanto sin qui detto e articolare in modo più dettagliato le questioni sulle quali verte

il dibattito tra i biologi evolutivi. Merita attenzione, però, una considerazione finale, che concerne il rapporto tra la teoria dell'evoluzione e la metafisica. Nessuna teoria scientifica di per sé veicola metafisiche, ma ogni discussione sui suoi fondamenti, la portata e i limiti di una teoria scientifica si sviluppa entro una cornice argomentativa che implica il riferimento a una o più opzioni metafisiche di fondo. Come si è accennato sopra, è difficile immaginare che la teoria dell'evoluzione per selezione naturale possa venir sganciata da quell'opzione naturalistica che caratterizza l'impresa scientifica moderna nel suo complesso: il darwinismo spiega i fenomeni naturali senza fare ricorso a ipotesi che contemplino l'intervento di elementi estranei al piano di immanenza entro cui agiscono le entità biologiche. Ma non solo: siccome tutta una serie di questioni metafisiche tradizionali possono venir riformulate alla luce della teoria darwiniana, ha senso affermare che la concezione darwiniana dei fenomeni naturali si fa promotrice della cornice metafisica di cui ha bisogno per sostenersi. Si tratta di una cornice capace di articolare in modo molto flessibile e raffinato la tradizionale opzione materialistica, ed è proprio questa flessibilità, che permette di escludere un biologismo spinto, a rendere il darwinismo adatto a porre la quarta domanda kantiana - "chi è l'uomo?" - in termini postumanistici.

3.

L'ANIMALE NON UMANO COME SPECCHIO DELL'ANIMALITÀ UMANA

Ma cosa significa affermare che la concezione darwiniana dell'evoluzione costituisce la premessa per lo sviluppo cosciente di una spiritualità postumanistica? Come ci mostra Foucault in riferimento alle esperienze spirituali del mondo antico da lui prese in considerazione, dare il proprio assenso a una dottrina - di carattere metafisico o scientifico ha qui poca importanza - è un elemento necessario, ma non sufficiente al fine di poter vivere pienamente un'esperienza spirituale: all'elemento intellettuale, infatti, si deve affiancare una componente emotiva, capace di indirizzare la ragion pratica in una certa direzione e di elicitare comportamenti di un certo tipo.

Più in generale, si ponga mente al fatto che nessun atto cognitivo avviene in assenza di legami con la sfera emotiva. Ciò risulta ormai ampiamente noto nell'ambito delle neuroscienze, le quali ci mostrano le profonde connessioni esistenti tra l'ambito neocorticale, dal quale dipende la cognizione, e l'ambito ipotalamico, che entra in gioco quando proviamo emozioni, sentimenti e affetti (Damasio,

2003). Ma anche non volendo prendere in considerazione il dato fornito dalle scienze neurali, è agevole mostrare come sia miope e insufficiente una concezione dell'agire umano che tenga separate le attività cognitive, alle quali è connesso l'esercizio della ragion teoretica, dalle emozioni, che sono variamente intrecciate all'esercizio della ragion pratica (Nussbaum, 2009). Di conseguenza, dobbiamo andare alla ricerca di quel complesso di emozioni e affetti che si accompagnano a un'esperienza del mondo in cui la giustificazione della propria esistenza - la ricerca del senso della vita, insomma - non dipende da una concezione dell'uomo che pone quest'ultimo al centro dell'universo, ma dalla convinzione che l'uomo è un vivente tra altri viventi, con i quali è possibile instaurare un rapporto di benevolenza se non di amore. Ora, non occorre andare lontano per accorgersi che l'incontro con l'animalità gioca in questa faccenda un ruolo centrale.

Sappiamo dalle neuroscienze evolutive che il cucciolo d'uomo, ben prima di parlare, è in grado di distinguere gli oggetti che si muovono da sé da quelli che si muovono solo se mossi da altro. La capacità di operare questa distinzione è decisiva per l'infante di *homo sapiens* chiamato a organizzare in modo coerente la propria esperienza del mondo (Mandler, 2007). In ciò si lasciano abbastanza facilmente riconoscere le tracce di quella fase della nostra storia evolutiva in cui, per cavarsela nel mondo, era cruciale tanto saper distinguere gli enti non

viventi da quelli viventi, quanto poter identificare subito, tra questi ultimi, quali fossero gli eventuali predatori. Ma anche senza riferirsi all'intero cammino evolutivo di *homo sapiens* possiamo fissare agevolmente un punto importante: se consideriamo le fasi recenti della storia umana, nell'ambito delle quali l'autodomesticazione si è sempre intrecciata a varie forme di addomesticamento dell'ambiente, la relazione che si è venuta instaurando con le varie specie di animali non umani ha giocato un ruolo essenziale al fine di definire il senso dell'umanità. Una spiritualità di tipo postumanistico, ricorrendo a una gamma di emozioni che in qualche modo ruotano attorno all'empatia per l'animale non umano, non fa che esprimere il fatto che si è disposti a rispecchiarsi nell'animale, ovvero il fatto che si accetta di trattare l'animale in quanto altro, cioè in quanto vivente a cui volentieri attribuiamo una soggettività pari alla nostra.¹ E questo senza passare per la mediazione che deriva dal fatto che conosciamo i fondamenti della teoria dell'evoluzione darwiniana: conoscere quest'ultima ci permette di compiere quel salto cognitivo in virtù del quale giustifichiamo la presenza in noi di un atteggiamento

1 In una pubblicazione recente, Roberto Marchesini - a cui si deve l'introduzione in Italia del dibattito postumanistico in relazione al tema dell'animalità - mette bene in evidenza la connessione tra postumanità e immedesimazione empatica con l'animale in quanto altro (Marchesini, 2014).

empatico verso gli animali, dal momento che noi stessi siamo animali, ma per provare compassione o simpatia nei loro confronti basta semplicemente attribuire loro sentimenti ed emozioni, basta cioè interagire con l'animale in modo tale che a venire in primo piano sia non la differenza tra uomo e animale, ma ciò che accomuna entrambi.

Ma non abbiamo sempre fatto questo? Cosa si pretende sia nuovo nella discorso sulla postumanità? A prima vista, l'obiezione sembra plausibile. Tutte le formazioni culturali hanno sempre avuto una relazione particolare con alcuni animali. È difficile immaginare una qualsivoglia concezione cosmologica studiata dagli antropologi priva di riferimenti a creature teriomorfe o ad animali simbolicamente rilevanti. Classificare gli oggetti che ci sono al mondo è un'operazione che comporta sempre anche l'inserimento degli animali entro gerarchie tassonomiche ben precise, le quali si presentano come rappresentazioni metaforiche di componenti rilevanti del sistema culturale nel suo complesso. E si tratta di un comportamento che permane anche nel mondo moderno, in cui la tassonomia linneana ha sostituito le classificazioni prescientifiche degli esseri viventi: si consideri, a riprova di ciò, la persistenza di tabù alimentari, o la preferenza accordata a certi animali piuttosto che ad altri quali compagni domestici (Sahlins, 1983). Tuttavia, va aggiunto che gli animali presenti in ciascuno degli universi simbolici di cui un gruppo umano si serve per stabilire confini

culturalmente rilevanti (tra l'attuale e il non attuale, tra il puro e l'impuro, ecc.) sono importanti solo in quanto svolgono la specifica funzione simbolica che di volta in volta viene loro attribuita. Si pensi per esempio a quella forma di contatto molto stretto tra la sfera umana e la sfera animale di cui si fa esperienza in certi riti di possessione. In questo caso il confine tra il soggetto animale e il soggetto umano addirittura svanisce. Si è qui in presenza, però, di una modalità di sospensione dell'ordine normale in vista di un suo ristabilimento, o in vista di un'azione terapeutica volta a ripristinare uno stato di salute o di equilibrio: la familiarità con l'animale, pur decisiva, viene cioè subordinata al fatto che il rappresentante di questa o quella specie animale può rendere visibile un confine tra diverse sfere dell'esperienza, oppure può rendere accessibile un modo di essere diverso da quello ordinario. Un *habitus* postumanistico, invece, non aspira ad abbracciare un'animalità generica, utilizzando immagini dell'animalità al fine di costruire narrazioni mitiche culturalmente significative che comportano sempre il riferimento alla specie e non a un singolo individuo. Il corvo o l'aquila che diventano il tuo animale totemico dopo tre giorni passati nella foresta digiunando e meditando non sono un corvo o un'aquila particolari, ma, appunto, rappresentanti di una specie. Esperire l'animalità in termini postumanistici comporta un incontro con gli animali presi nella loro singolarità. Come ha mostrato efficacemente Derrida, il tratto

più significativo dell'antropocentrismo consiste nel negare all'animale ogni individualità, nel negare la possibilità di incontrarlo in quanto soggetto altro da noi con il quale porsi in relazione (Derrida, 2006).

Tuttavia, è difficile immaginare l'emergenza di un atteggiamento postumanistico senza questa storia culturale pregressa, i cui tratti dominanti per altro sono oggi ancora ben presenti - mentre è chiaro che una spiritualità postumanistica come quella di cui si discute in queste pagine rimane un'esperienza condivisa solo da gruppi ancora minoritari. All'interno dei modelli culturali che si sono sviluppati fino ad ora, come si è visto, la familiarità con gli animali si esprime attraverso un gioco di proiezioni, le quali trasformano l'animale nel rappresentante di qualità umane a volte positive, altre negative. Ma se è vero che così l'alterità dell'animale viene inglobata in un sistema di rappresentazioni di natura antropomorfa, è altrettanto vero che questo antropomorfismo costituisce il punto di partenza - o, meglio, la premessa culturale indispensabile - per l'affermarsi di ciò che qui si intende con spiritualità postumanistica. Alla base di tale spiritualità, infatti, vi è un sentimento di affinità con l'animale, e tale affinità può essere percepita, seppur in forma rozza e irriflessa, solo se proiettiamo sull'animale ciò che abitualmente intendiamo per umanità.

Da un lato, dunque, l'antropomorfismo che da sempre caratterizza il rapporto degli umani con alcuni animali può essere criticato, in quanto mi-

sconosce l'alterità dell'animale, e comporta quindi una mancanza di rispetto verso il suo modo - diverso dal nostro - di abitare il mondo; dall'altro, senza tale antropomorfismo difficilmente avremmo mai potuto vivere senza inibizioni quell'empatia che sta alla base della simpatia che proviamo per alcuni animali (Daston, 2005). Tale simpatia permette non solo di costruire narrazioni in cui l'umano e l'animale si pongono sullo stesso piano, ma anche di instaurare una peculiare forma di interazione che assomiglia a un dialogo tra pari. È certo un dialogo un po' bizzarro, in quanto l'animale non si rivolge a noi usando il nostro linguaggio. Tuttavia, noi agiamo come se il singolo animale ci rispondesse, in quanto non cessiamo di attribuirgli preferenze, gusti, volizioni, insomma l'ampia gamma di atteggiamenti intenzionali che abitualmente attribuiamo agli umani. In base a un atteggiamento orientato in senso postumanistico l'attribuzione all'animale di stati mentali simili ai nostri viene sospesa, messa tra parentesi, perché se ne comprende il carattere altamente problematico, ma non viene annullata del tutto. La comunicazione con l'animale viene infatti riconosciuta come impossibile, ma in un modo strano e, in fondo, paradossale, il riconoscimento di tale impossibilità non impedisce che ci si orienti verso la costruzione di un mondo comune in cui umani e non umani sono messi sullo stesso piano.

Questo discorso si rende maggiormente perspicuo se si chiede ragione del loro comportamento a

quanti si rifiutano di infliggere sofferenze agli animali. Nel caso si tratti di individui che non fanno parte di una comunità religiosa di tipo tradizionale (sin dall'inizio abbiamo escluso questa tipologia dalle considerazioni che vogliamo fare qui), difficilmente costoro faranno appello alla teoria dell'evoluzione darwiniana per giustificare il senso di fratellanza che provano per gli animali. Ma nemmeno faranno ricorso a una teoria della giustizia, la quale richiede l'esposizione di argomenti coerenti e articolati. È probabile, piuttosto, che mettano in primo piano la spontanea e irriflessa simpatia per l'animale. In tal modo, la propria avversione per esempio verso la dieta carnea può essere motivata con il nudo appello al carattere evidente che ha la comunanza di destino che unisce tutti i viventi: vulnerabili tutti allo stesso modo, tutti egualmente degni di vivere una vita il cui scopo ultimo non può consistere nel finire nel piatto di un umano. In questo caso, chi prova quella simpatia per l'animale non umano che poi impedisce di mangiarlo si comporta allo stesso modo di chi non si sognerebbe mai di motivare la propria ripugnanza verso un pasto a base di carne umana facendo appello a qualche principio morale - o alle teorie antropologiche che spiegano perché l'ammissibilità del cannibalismo riguardi casi eccezionali e non costituisca la regola (Diamond, 2004).

Qui tocchiamo un punto importante, ovvero la questione dei diritti degli animali. Tale questione sembrerebbe costituire una parte integrante del di-

scorso sulla postumanità. Se vi è la percezione di un'affinità profonda con gli animali, è ragionevole che sorga anche il bisogno di veder riconosciuti agli animali - almeno ad alcuni - quei diritti che servono a garantire loro un'esistenza dignitosa. Proprio tale percezione, infatti, sorregge la motivazione a compiere questo passo, il quale porta a un'estensione niente affatto ovvia della sfera all'interno della quale vige la legge. Il ricorso ad argomenti troppo astratti, privi di un riferimento alle emozioni che ci legano agli animali, non costituisce un buon punto di partenza. Muoversi entro la cornice teorica del contrattualismo, per esempio, non permette di fare molta strada, dal momento che risulta poco sensato considerare l'animale come una delle parti contraenti di un contratto. Maggiori risorse vengono offerte dall'utilitarismo. Già Bentham si chiedeva se avesse senso affermare che l'animale soffre, ed è in virtù di argomenti tratti dal bagaglio concettuale dell'utilitarismo che Peter Singer ha sviluppato la sua concezione dei diritti degli animali.² Non poche, però, sono le perplessità che la struttura argomentativa di matrice utilitarista suscita, a cominciare dal ruolo che in essa giocano le preferenze individuali. Ora, al di là delle difficoltà che si incontrano nel determinare quali preferenze abbia

2 Vasta è la produzione di questo autore sul tema. Qui mi limito a ricordare Singer (2009), da molti ormai considerato un testo classico.

l'animale i cui diritti vogliamo tutelare, una teoria della giustizia basata sulle preferenze degli individui è in generale assai problematica. Un grosso problema è costituito dalle preferenze basate sull'ignoranza, la superstizione, o l'avidità. Ma ben peggiore è la situazione in cui dobbiamo prendere in esame le preferenze adattative. Mentre nel primo caso il carattere problematico delle preferenze è tale da creare difficoltà solo all'interno di una teoria della giustizia che si pretende valida per gli umani, nel caso delle preferenze adattative viene messa in questione l'applicabilità dell'approccio utilitarista anche entro una teoria dei diritti degli animali: che ne sa della possibilità di una vita migliore l'animale che si è adattato a una situazione di disagio, o di privazione della libertà? Come potrebbe dare la preferenza a una vita in condizioni migliori se sin dalla nascita si è adattato ad accettare lo stato di privazione in cui si trova? Si tratta di difficoltà che possono venir superate molto bene, però, se si abbandona l'approccio utilitarista e ci si rivolge invece all'approccio basato sulle capacità, elaborato da Martha Nussbaum. In base a quest'ultimo, vengono presi in considerazione innanzi tutto gli scopi che un animale può perseguire a partire dal proprio modo di essere, a partire da ciò che gli permette di vivere una vita buona. In tal modo, diventa poi abbastanza agevole osservare in quali situazioni ad un singolo animale viene impedito di realizzare se stesso in modo conforme alle proprie capacità, o

di raggiungere autonomamente quel bene che potrebbe raggiungere se non vi fosse un qualche ostacolo, causato per esempio da una coercizione o da un maltrattamento (Nussbaum, 2007).

Nell'approccio proposto da Nussbaum un ruolo importante viene giocato dalla nostra capacità di poter immaginare le eventuali sofferenze dell'animale, ovvero dalla nostra capacità di osservare quali condizioni siano favorevoli e quali no al suo sviluppo autonomo. Inoltre, si tratta di un approccio che non considera prioritaria la domanda seguente: di quali diritti devo dotare questa o quella specie animale affinché si eviti l'insorgenza di situazioni in cui singoli membri di quella specie si trovino a soffrire? Se infatti risulta preminente la questione dei diritti degli animali, vuol dire che non si è ancora usciti da un paradigma umanistico, in base al quale si parte dal presupposto che alcuni animali, essendo simili a noi, hanno diritto a una tutela particolare. La concezione della Nussbaum si avvicina maggiormente alle esigenze che un punto di vista postumanistico esprime: non esistono gli animali in generale, esistono singoli individui - della nostra specie o di altre, non importa - che possono subire una lesione della propria dignità se viene limitata la loro singolare capacità di vivere una vita buona. Prima di definire la cornice giuridica che autorizza il riconoscimento di un diritto, deve essere possibile il riconoscimento di quelle situazioni in cui la

dignità di un vivente viene lesa. E per giungere a tale riconoscimento, è essenziale essere in grado di cogliere l'importanza che ha, per ogni vivente, la capacità di muoversi liberamente nel proprio ambiente interagendo con esso. Non è infatti difficile immaginare il danno che subisce un vivente a cui sia preclusa la semplice possibilità di esercitare tale capacità. Parimenti, risulta plausibile affermare che la questione della giustizia - e quindi del diritto - può essere posta solo nel momento in cui si è di fronte a uno scenario in cui ciò che nega a un vivente la possibilità di muoversi liberamente nel proprio ambiente è un evento causato da un attore umano, un attore cioè a cui si può imputare la responsabilità per un'azione che provoca un danno - mentre non avrebbe molto senso intervenire in un contesto scarsamente popolato da umani per impedire a un predatore di mangiarsi un altro animale, anche se l'approccio delle capacità porta a considerare anche questa eventualità.

In definitiva, la spiritualità postumanistica scaturisce da una sensibilità che, da un lato, può costituire il presupposto di una discussione sui diritti degli animali che tenga conto non solo della coerenza degli argomenti a favore del riconoscimento di tali diritti, o a favore di una dieta vegetariana, ma anche del coinvolgimento emotivo che non può non accompagnare una simile discussione. D'altro lato, però, la spiritualità postumanistica è tale da rendere obsoleto il rapporto di tipo gerarchico che

separa l'animale umano dall'animale non umano. Non si tratta più, cioè, di concedere, dall'alto di una posizione ritenuta superiore, un diritto a dei viventi che ne sarebbero privi. Essere postumani significa piuttosto fare esperienza, nella concretezza di un vissuto emotivamente denso, del fatto che un comune destino di morte unisce i viventi, e di non provare orrore, o fastidio, o tristezza, mentre quest'esperienza viene vissuta.

4.

LE MACCHINE E LA POSTUMANITÀ

Ma nel discorso svolto nel capitolo precedente, non si potrebbe ravvisare l'eco di un elemento che da sempre ha segnato invece le retoriche umanistiche, ovvero l'insistenza sulla mortalità quale punto di partenza di un atteggiamento spirituale maturo e consapevole? In effetti, apprendere l'arte del ben morire per poter vivere bene, o meditare sulla propria finitezza al fine di acquisire una maggiore consapevolezza di sé e, quindi, di migliorare se stessi, sono tutte pratiche spirituali che non hanno mai messo in discussione un presupposto fondamentale della concezione antropocentrica: ovvero che a morire, in senso proprio, sia solo l'animale umano. Tale presupposto accomuna in maniera decisiva la spiritualità di tutti i filosofi antichi che attribuivano alla meditazione sulla morte un ruolo centrale. Nella Grecia classica incontriamo, nel *Fedone* platonico, il tema della *melete tou thanatos* (*Phaid.* 67e e 81a), in età ellenistica abbiamo la riflessione di Seneca sul morire ogni giorno per poter impadronirsi del tempo e non veder scivolare via la vita dalle nostre mani (*Ep.* I,1), ripresa dal consiglio di vivere

ogni azione come se fosse l'ultima che troviamo nelle meditazioni di Marco Aurelio (II,5): in tutti questi casi, a essere messa a tema è sempre la propria morte, ovvero la possibilità che un animale umano ha di riflettere coscientemente sulla propria mortalità. Nella meditazione sulla morte dei monaci cristiani cambia ovviamente la narrazione religiosa chiamata a dare un senso all'esperienza umana, ma anche qui siamo di fronte a una spiritualità indiscutibilmente antropocentrica. Tale antropocentrismo, che attraversa l'intera tradizione occidentale, trova il proprio coronamento nella nota riflessione heideggeriana sulla finitezza del *Dasein*. Non solo in *Essere e tempo*, ma anche nei corsi marburghesi di poco successivi, in cui Heidegger sembra voler confrontarsi con un'antropologia filosofica maggiormente attenta agli aspetti biologici dell'esperienza umana, si riafferma che l'animale non può morire, mentre il confronto autentico con la morte è una caratteristica del solo ente parlante, l'uomo (Heidegger, 1992).

Diverso il significato che ha la finitezza umana entro una cornice di senso postumanistica: qui, al fine di poter articolare le questioni ultime circa il senso dell'esistenza, diviene cruciale poter confrontarsi proprio con la morte quale evento che marca il vivente in quanto tale. Negli occhi dell'animale morente, sia esso un membro della nostra specie, o un membro di una specie diversa, possiamo veder riflessa la nostra stessa morte, possiamo esperire empaticamente il destino comune di tutti i viventi.

Non sembrano andare in questa direzione, però, quelle declinazioni della spiritualità postumanistica che invece hanno come obiettivo il superamento dell'imperfezione che caratterizza i viventi - laddove proprio la morte viene vista come l'imperfezione somma. Del resto, sono gli stessi propugnatori di questa nuova forma di spiritualità a parlare di "transumanesimo": per costoro uscire dall'antropocentrismo significa superare, con un entusiasmo dai tratti fortemente escatologici, ogni passiva accettazione di quella finitezza che tanta parte ha avuto nella definizione delle varie forme di spiritualità sino ad ora conosciute. Poiché l'uomo, nel corso della sua evoluzione, è stato capace di sviluppare conoscenze tecniche che rendono praticabile un sempre maggiore dominio della natura, si tratta non solo di accogliere favorevolmente ogni innovazione tecnologica che permetta di superare la finitezza, ma di accelerare, senza indugi o remore di alcun tipo, quel processo che porterà a superare l'uomo così come lo abbiamo conosciuto fino ad ora: da ente che dipende da risorse scarse, che nasce e muore in un ambiente il quale solo in parte può essere modificato dalla tecnica, l'uomo deve diventare un ente che padroneggia il proprio destino e che vive con gioia ogni passo lungo il cammino che conduce all'avvento di una nuova era, non più umana perché non più soggetta alle imperfezioni che l'evoluzione naturale comporta. Quest'era, insomma, sarà in tanto postumana in quanto per-

metterà di inserire la componente biologica dell'esistenza umana entro una cornice in cui l'umano si ibrida con l'insieme degli artefatti tecnologici che l'uomo crea non per sopravvivere in un ambiente ostile, ma per ridurre la dipendenza da ogni forma di esteriorità. Il cyborg diviene così il sembiante dell'uomo nuovo su cui i transumanisti puntano tutte le loro speranze di immortalità.

Se considerata alla luce del postumanesimo descritto nel capitolo precedente, la forma di transumanesimo che si profila nell'apologia del cyborg appare in realtà come una forma estrema di umanesimo: mentre la spiritualità postumanistica accentua la vulnerabilità e la finitezza di tutti i viventi entro un orizzonte esperienziale che rende sensata - emotivamente e narrativamente - una fratellanza inclusiva, il transumanesimo si prefigge lo scopo di accentuare la peculiarità dell'uomo quale vivente che - unico tra i prodotti dell'evoluzione - non soggiace al proprio destino evolutivo, ma lo modifica attivamente. Non è nuovo l'argomento secondo cui l'uomo sarebbe sì un animale mancante, ma sarebbe anche un animale che compensa con successo le proprie mancanze adattative di bipede implume avvalendosi proprio di quelle doti tecniche e manipolatorie che sono da mettere in stretta correlazione con lo stesso bipedismo, il pollice opponibile, la versatilità degli organi fonatori e, ovviamente, l'esagerato sviluppo neocorticale. Di matrice illuminista è poi la narrazione incentrata sulle virtù

emancipatorie della tecnica. Ma è nuova, in ambito transumanistico, l'enfasi sulla simbiosi tra *bios* e *techne*: taumaturgica e catartica, tale simbiosi prospetta l'utopia di un'umanità libera dal bisogno, dalla penuria, dalle ineguaglianze causate dalla casualità con cui si distribuiscono tra gli umani i patrimoni genetici che meglio favoriscono la *fitness*.

I testi di riferimento della nuova spiritualità transumanista sono piuttosto recenti, ma affondano le proprie radici in un immaginario che fa la sua comparsa già nella prima metà del novecento. Si tratta di un immaginario in cui si mescolano vari elementi: le visioni futuristiche di cui è permeata la *science fiction* statunitense nel periodo della cosiddetta Età d'oro; l'ottimismo nei confronti del valore emancipatorio della scienza divulgato da biologi di primo piano come John Burdon Sanderson Haldane e Julian Huxley - a cui si deve, tra l'altro, l'espressione "*transhumanism*" (Huxley, 1957); infine la speranza di veder cambiare le sorti dell'umanità grazie alla cibernetica e alle scienze dell'artificiale, basate su una teoria dell'informazione che, essendo applicabile tanto alle macchine quanto al cervello umano, apre la strada a una concezione dell'intelligenza intesa quale proprietà di un sistema complesso capace di processare informazioni. L'ultimo punto è centrale: ci troviamo di fronte a una concezione che potremmo definire addirittura "spiritualista" in un senso molto tradizionale, in quanto all'idea che l'intelligenza sia una proprietà sistemica si accompagna l'i-

dea che materia e informazione possano essere poste entro due domini del reale distinti, fino al punto da rendere plausibile un'evoluzione autonoma, separata da ogni supporto materiale, delle informazioni di cui si compone la stessa intelligenza sistemica (Hayles, 1999). Qui di seguito, prenderemo in esame alcuni esempi di tale spiritualità transumanista.

In stretta relazione con le scoperte scientifiche occorse nell'ambito della ricerca sulle particelle elementari, a partire dagli anni ottanta del secolo scorso la speranza di poter manipolare l'infinitamente piccolo incoraggia l'identificazione dell'uso delle nanotecnologie con la possibilità di intervenire direttamente all'interno dei processi che generano il vivente. Tale retorica, in cui le riflessioni di un fisico come Feynman sulla possibilità di assemblare la materia atomo per atomo sembrano fondersi alle esplorazioni fantascientifiche di un Heinlein, si mette esplicitamente al servizio di una nuova spiritualità. Drexler, per esempio, non dubita che sia possibile costruire delle macchine molecolari che interagiscono con il livello atomico della materia e si trasformano così in veri e propri "motori di creazione" (Drexler, 1987). Ora solo immaginabili, queste macchine tra non molto saranno effettivamente costruibili, e allora si giungerà alla riparazione delle cellule e alla modificazione del metabolismo, per garantire non certo l'immortalità, ma almeno una durata della vita assai più lunga di quella a cui siamo abituati.

Ma che fare nell'attesa che l'avvento delle nanotecnologie, accessibili a tutti, migliori la vita di ogni membro della collettività umana? Una soluzione ci sarebbe: l'ibernazione. Anche il sogno di congelare i corpi in una sospensione crionica per garantire il prolungamento della vita, nato nell'ambito della *science fiction* patrocinata negli anni trenta da Hugo Gernsback, si inserisce a pieno titolo nell'immaginario transumanista. Per Drexler è chiaro che si tratta di avere solo pazienza: la "biostasi" di un corpo in stato di sospensione costituisce uno stadio intermedio in attesa di una vera e propria "resurrezione". Che le cellule possano venir danneggiate durante il processo di criogenizzazione viene messo in conto, ma il mondo nuovo in cui avverrà la resurrezione vedrà all'opera quelle nanotecnologie grazie alle quali ogni danno potrà essere riparato.

Sono visioni, queste, che si dilatano in direzione di un'escatologia biotecnologica nelle opere di Raymond Kurzweil, il futurologo e scienziato informatico a cui tanto devono non solo gli individui non vedenti, ma anche gli amanti della musica elettronica. In un futuro non lontano sorgerà, dall'intersezione di genetica, nanotecnologie e robotica, l'epoca della Singolarità, la quale, secondo Kurzweil, costituisce una vera e propria svolta evolutiva. Software capaci non solo di simulare l'intelligenza umana, ma anche di superarla, in un mondo che vedrà la sparizione di molte malattie ora incurabili, accompagneranno un'umanità che finalmente po-

trà realizzare uno dei suoi sogni più antichi, quello di prolungare enormemente la durata della vita. Ma non sarà necessario passare tanto tempo nelle sospensioni di azoto liquido messe a disposizione dalla Alcor Life Extension Foundation per 200.000 dollari - a cui i lettori di Dick senz'altro assoceranno il *moratorium* dell'azienda Beloved Brethren descritto nel romanzo *Ubik* - dal momento che il ritmo con cui si passa da una fase all'altra entro il *continuum* del progresso tecnologico subisce un'accelerazione esponenziale, in base a quella che Kurzweil chiama la legge dei ritorni acceleranti (Kurzweil, 2008).

Nello spazio mitico in cui si muove la spiritualità transumanista non sempre si giunge al punto da auspicare che la vita umana superi il supporto materiale che la rende vita incarnata. Simili avventure d'idee, tuttavia, mettono comunque in mora l'abituale concezione del rapporto tra il naturale e l'artificiale, nel senso che esprimono l'esigenza di "naturalizzare l'azione di artificializzazione utilizzando la tecnologia all'interno di una piena continuità con il vivente e il biologico" (Maestrutti, 2011, 163).

Più radicale appare l'immersione nell'immaterialità auspicata da chi, come Moravec, ipotizza che presto potremo caricare (nell'accezione informatica del termine) i contenuti della nostra mente in un supporto artificiale. L'operazione ha dei tratti paradossali, in quanto elicitava l'idea che l'artificialità del supporto informatico comporti un'uscita dal dominio della materia. Ogni iscrizione, anche quel-

la fatta nel mondo virtuale della rete, necessita in realtà di un supporto materiale - che tale supporto sia fatto di carbonio o di silicio, sempre di materia si tratta. Ma la retorica che guida la fantasia di una mente che ha come protesi corporea un sistema informatico serve a visualizzare una separazione netta tra l'opaca e inerte materialità di un corpo fatto di carne e sangue, sottomesso alle leggi dell'evoluzione biologica, e la scintillante materialità virtuale di quel corpo leggero e plasmabile a piacere di cui ci possiamo dotare dopo esserci trasferiti nel supporto informatico (Moravec, 1988, in part. 108-112).

Per quanto possano assomigliare a una forma assai tradizionale di spiritualismo premoderno, le escatologie dei transumanisti non si allontanano dalla scienza per avvicinarsi entusiasticamente alla fantascienza. Le idee espresse da un autore come Moravec non fanno che radicalizzare i principi su cui da sempre si basa il programma di ricerca dell'Intelligenza Artificiale: costruire una macchina che possa superare il test di Turing, che sia cioè indistinguibile dalla mente umana. Una volta trovato l'algoritmo che permette di costruire una simile macchina, possiamo riprodurre artificialmente non qualcosa che assomiglia alla coscienza, ma qualcosa che è identico a una coscienza - posto che sia stata accolta, a monte, l'ipotesi secondo cui mente computazionale e coscienza siano sinonimi.

Se rigettiamo la coincidenza tra operazioni logiche e coscienza e ipotizziamo che la mente

non sia altro che una proprietà che emerge dalla complessità della rete neurale, possiamo comunque giungere a risultati simili - costruire cioè una macchina che pensa. Dobbiamo solo riprodurre il processo che conduce a tale emergenza, e provare a condurre esperimenti fino a che tale riproduzione non sarà coronata da successo. Solo che in tal caso non parleremo più di Intelligenza Artificiale, ma di Vita Artificiale. Va detto che la nozione di emergenza non viene accolta con simpatia da tutta la comunità scientifica, tuttavia la diffusione trasversale del paradigma sistemico ha reso familiare l'idea che la combinazione di semplici forme e regole possa generare, in maniera non lineare, un sistema complesso. Tuttavia, ai teorici della Vita Artificiale interessa non tanto sapere come si generi tale complessità, quanto piuttosto produrla, grazie al programma che permette a un robot di muoversi e di reagire agli stimoli. Ciò renderebbe la ricerca sulla vita artificiale parte integrante della più vasta ricerca biologica, in quanto permetterebbe di conoscere non come è nata la vita sulla Terra, ma come la vita potrebbe essere se venisse opportunamente manipolata.

In tutti i casi, si tratta di partire dall'assunto che vi sia una struttura logica profonda soggiacente al mondo in cui si riproducono le forme viventi e che questa struttura possa essere catturata da un programma capace di processare informazioni. Il passo successivo consiste nell'affermare in primo

luogo che tale forma logica possa essere separata dall'organismo che ne fornisce il supporto materiale e, in secondo luogo, che sia sensato usare il termine "vita" per designare la sola forma logica, e non il supporto organico che la veicola. Tutto ciò può ben costituire la cornice epistemica entro cui inserire un programma di ricerca, ma al tempo stesso fa in modo che la narrazione generata da tale ricerca si intrecci con la narrazione che alimenta la spiritualità transumanista. E ora siamo giunti al punto in cui i legami tra i due ambiti discorsivi appaiono davvero inestricabili: a sua volta motivata dall'utopia transumanista, non si vede perché la ricerca scientifica non possa studiare la morte come una delle tante malattie che un giorno saremo in grado di curare.

L'unico problema, a questo punto, sarebbe quello di riconoscere che in una simile prospettiva ben poco resta dell'eredità darwiniana e del significato morale e spirituale che essa riveste per noi: abitato da una sorta di orrore per la finitezza, il sogno taransumanista si pone infatti in netta antitesi con coloro che si propongono di superare l'umano a partire da una enfasi positiva, non solo argomentativa, sulla finitezza che accomuna tutti gli animali, uomo compreso.

5.

POLITICHE DELLA POSTUMANITÀ

Se siamo disposti a vedere nell'atteggiamento postumanistico una forma di spiritualità, dobbiamo, alla fine del nostro percorso, interrogare la valenza politica che tale spiritualità possiede. I miti e i riti, assieme alle esperienze religiose e spirituali di cui costituiscono la cornice simbolica, sono parte integrante delle pratiche sociali e come tali sono coalescenti con le pratiche che, in vario modo, fondano il politico. Ciò non vuol dire che la fondazione del politico si serva strumentalmente di questa o quella forma di religiosità. Più in profondità, le narrazioni condivise senza le quali una collettività non potrebbe rimanere coesa sono intrise di mito: mentre le questioni concernenti la giustizia, la libertà o l'eguaglianza possono essere negoziate, questioni come l'identità collettiva - insomma le domande circa i confini dell'appartenenza e, quindi, circa le modalità di funzionamento dei meccanismi di esclusione - vengono articolate a partire da uno sfondo narrativo più ampio, a volte vago e sfumato, a volte assai netto, ma sempre tale da scongiurare l'eventualità che sorgano conflitti insanabili circa

il senso del legame collettivo. Ora, in un contesto come quello contemporaneo in cui la gestione dei collettivi, sia entro i singoli stati nazione, sia entro l'arena globale, assume le fattezze della biopolitica, cioè della gestione diretta del benessere e delle capacità degli individui attraverso meccanismi istituzionali diffusi che ormai funzionano solo in base al principio della rendicontazione, è chiaro che diviene centrale la questione della vita, ovvero dei confini che separano il vivente dal non vivente. Di conseguenza, è opportuno interrogare quali legami vi siano tra le politiche della vita attuali e l'atteggiamento postumanistico nel suo complesso, per evidenziare l'eventuale potenziale critico che esso veicola, oppure per constatarne la sostanziale coincidenza con il regime biopolitico dominante.

La postumanità intesa quale atteggiamento che si basa sulla percezione di una sostanziale comunanza di destino tra tutti i viventi può contribuire a diffondere un pensiero utopico che contempi l'integrazione di umani e non umani in una sorta di democrazia dei collettivi, una democrazia, cioè, in cui acquista un peso determinante la discussione sul modo in cui gli umani interagiscono con l'ambiente e con gli attori non umani che con noi lo condividono. In altre parole, l'atteggiamento postumanistico contribuisce a generare la percezione che la custodia di tutte le forme di vita sia un valore che può essere giustificato facendo ricorso al fatto che esiste una oggettiva interd-

pendenza tra i viventi che condividono con noi la medesima nicchia ecologica.

Tuttavia, non si deve trascurare la possibilità che la spiritualità postumanista acquisti un significato culturalmente rilevante all'interno di gruppi poco o nulla interessati al nesso che lega le scelte politiche della collettività umana al miglioramento delle condizioni di vita di tutti i viventi del pianeta. Un illuminante esempio in tal senso viene fornito dalla diffusione del vegetarianesimo e del veganismo tra i membri di comunità transnazionali composte da individui appartenenti alla borghesia medio-alta, che abitano nelle zone gentrificate dei grandi centri urbani e che aggiungono al buon gusto in campo estetico, derivante dal possesso di un livello di istruzione molto alto, una dieta vegetariana o vegana quale ulteriore segno di distinzione.

Ma va aggiunto che tale rischio va posto in relazione soprattutto con alcuni aspetti di un modo di essere e di agire ispirati dalla simpatia per gli animali non umani, come appunto la scelta di non mangiare animali. Si può invece riconoscere la presenza di una forte componente critica verso varie forme di esclusione e di subordinazione dell'alterità nel nucleo più profondo delle retoriche che sostengono la concezione postumanistica del rapporto tra l'uomo e gli altri viventi. Per essere coerente con se stesso, chi prova un sentimento di empatia con gli animali e sente di non poter condividere qualsivoglia atteggiamento antropocentrico dovrebbe per esempio interrogare criti-

camente quelle strutture discorsive che da sempre pongono dalla parte di ciò che è inferiore, disprezzabile, quindi maltrattabile, tanto l'animale quanto il femminile e lo straniero. Quasi tutte le tradizioni culturali presentano legami strutturali molto forti, a livello semantico, tra la giustificazione della subordinazione del femminile, il rifiuto dello straniero in quanto diverso, inassimilabile perché adoratore di altri dei, o portatore di morbi e impurità, e varie forme di disprezzo dell'animalità (Donovan, 1990; Adams, 1990; Rivera, 2010). Poiché dunque specismo, razzismo, antisemitismo e logiche patriarcali si sostengono a vicenda, è davvero difficile immaginare una spiritualità postumanistica che non fornisca un valido supporto motivazionale alla decostruzione di ciò che unisce queste forme di violenza simbolica.

Se ora prendiamo in esame la logica del discorso transumanista, si viene immediatamente spinti a giudicare tale logica come parte integrante delle retoriche che sostengono esplicitamente l'ineguaglianza sociale, ovvero il dominio di un gruppo di individui su altri. Sembra infatti che l'entusiasmo dei postumanisti sia fatto apposta per legittimare l'aspirazione degli individui già dotati di un notevole benessere economico a munirsi di quell'unico bene ancora non disponibile sul mercato, ovvero l'elisir di lunga vita. Va tuttavia riconosciuto che l'utopia transumanista, in realtà, è pervasa dalla preoccupazione di garantire un futuro di benessere e di felicità a tutti gli individui. Nick Bostrom - un filosofo che ha dedicato mol-

te energie alla costruzione di argomenti consistenti a favore del transumanismo - sostiene che il miglioramento della vita di un individuo reso possibile dall'impiego della bioingegneria ha un senso solo se non conduce a un aumento delle ineguaglianze già esistenti e ha invece delle ricadute positive su tutta la collettività. Si tratta innanzi tutto di concordare sulla distinzione tra i miglioramenti che portano a "vantaggi posizionali" - come avere una statura alta, per esempio - e miglioramenti che portano a dei vantaggi intrinseci - come acquisire un sistema immunitario più efficace, o migliorare le capacità mnemoniche e intellettive in genere. I primi arrecano certo un vantaggio - individui di statura alta, statisticamente, guadagnano di più, godono di maggior rispetto, hanno maggiori facilità di trovare partner sessuali - ma tale vantaggio non migliora affatto la società nel suo complesso. I secondi, invece, hanno ricadute positive su tutta la collettività: la presenza di un maggior numero di individui dotati di un buon sistema immunitario produce risparmi nel campo della spesa pubblica per la salute, diminuisce il rischio che si diffondano epidemie, mentre l'aumento del numero di individui più dotati intellettualmente avvantaggia la collettività grazie al contributo che questi arrecherebbero alla cultura o al progresso scientifico. Inoltre, Bostrom invita a considerare positivamente una situazione in cui sussidi pubblici favoriscano una maggior diffusione degli interventi resi possibili dall'ingegneria genetica, al fine di eliminare le dise-

guaglianze che si creerebbero se solo i ricchi e la loro prole usufruissero dei vantaggi derivanti dalla manipolazione del patrimonio genetico individuale. In ogni caso, la positività della manipolazione genetica per migliorare gli individui, le loro prestazioni e la loro salute dipende da come l'intera collettività saprà vigilare sulle politiche che regolano l'accesso ai vantaggi offerti dalla bioingegneria - fermo restando che non sembrano esservi argomenti convincenti contro l'implementazione della bioingegneria in generale: in un futuro non lontano, non è forse probabile che da essa trarremo vantaggi come un aumento dell'intelligenza individuale, ma non è escluso che riusciremo a debellare molte malattie geneticamente trasmesse modificando opportunamente il codice genetico (Bostrom, 2003).

Comunque, al di là di ogni possibile controversia che il dibattito sul postumanesimo suscita, su un punto si può concordare: tanto il modo di essere e di vivere di cui sono testimoni i fautori della postumanità, quanto la visionarietà dei transumanisti invitano tutta la collettività a ripensare criticamente il senso che attribuiamo abitualmente alla nozione di umanità; quest'ultima, se declinata all'interno di un paradigma antropocentrico, rischia di legittimare, ora come in passato, le peggiori violenze non solo nei confronti di altre specie viventi, ma soprattutto rischia di porsi al servizio di quella violenza intraspecifica che, dal Neolitico in poi, sembra accompagnare, come una maledizione, le sorti di *homo sapiens*.

BIBLIOGRAFIA

- Adams C.J., *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, The Continuum Publishing Group, London – New York, 1990.
- Bieler L., *Theios aner. Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967 (ed. or. 1935-36).
- Berzano L., *Spiritualità senza Dio?*, Mimesis, Milano-Udine, 2014.
- Bostrom N., *Human Genetic Enhancement: A Transhumanist Perspective*, in «Journal of Value Inquiry», 37 (2003), pp. 493-506.
- Bowler P.J., *Social Metaphors in Evolutionary Biology: 1870-1930: The Wider Dimension of Social Darwinism*, in Maasen S., Mendelsohn E., Weingart P. (a cura di), *Biology as Society, Society as Biology: Metaphors*, Kluwer, Dordrecht, 1995, pp. 107-126.
- Damasio A., *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti, cervello* (2003), Adelphi, Milano, 2003.
- Daston L., *Intelligences. Angelic, Animal, Human*, in Daston L., Mitman, G. (a cura di), *Thinking with Animals: new perspectives on anthropomorphism*, Columbia University Press, New York, 2005, 37-58.
- Derrida J., *L'animale che dunque sono* (2006), Jaca Book, Milano, 2006.

- Diamond C., *Eating Meat and Eating People*, in Sunstein C.R., Nussbaum M. (a cura di), *Animal Rights. Current Debates and New Directions*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2004, pp. 92-107.
- Donovan J., *Animal Rights and Feminist Theory*, in «Signs» 15 (1990), pp. 350-375.
- Drexler K.E., *Engines of Creation: the coming era of nanotechnology*, Anchor Books, New York, 1987.
- Dupré J., *Natura umana. Perché la scienza non basta* (2001), Laterza, Roma-Bari, 2007.
- Foucault M., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, a cura di F. Gros, Feltrinelli, Milano, 2011.
- Gould S.J., Vrba E., *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione*, a cura di T. Pievani, Boringhieri, Torino, 2008.
- Hayles, N.K., *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, The University of Chicago Press, Chicago – London, 1999.
- Heidegger M., *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, a cura di F.-W. von Herrmann, Il Melangolo, Genova, 1992.
- Hull D.L., Ruse M. (a cura di), *The Philosophy of Biology*, Oxford University Press, Oxford – New York, 1998.
- Huxley J., *New Bottles for New Wine*, Chatto&Windus, London, 1957.
- Kurzweil R., *La Singolarità è vicina* (2005), Apogeo, Milano, 2008.
- Lewontin R., *Il sogno del genoma umano e altre illusioni della scienza*, Laterza, Roma-Bari, 2004.
- Maestrutti M., *Imaginaires des nanotechnologies. Mythes et fictions de l'infiniment petit*, Vuibert, Paris, 2011.
- Magris C., *Lontano da dove. Joseph Roth e la tradizione ebraico-orientale*, Einaudi, Torino, 1982³.

- Mandler J.M., *The Conceptual Foundations of Animals and Artifacts*, in Margolis E., S. Laurence S. (a cura di), *Creations of the Mind. Theories of Artifacts and Their Representations*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2007, pp. 191-211.
- Marchesini R., *Epifania animale. L'oltreuomo come rivelazione*, Mimesis, Milano -Udine, 2014.
- Moravec H., *Mind Children. The Future of Robot and Human Intelligence*, Harvard University Press, Cambridge (MA) - London, 1988.
- Nussbaum M., *L'intelligenza delle emozioni* (2001), Il Mulino, Bologna, 2009.
- Nussbaum M., *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie* (2006), Il Mulino, Bologna, 2007.
- Pievani T., *Introduzione alla filosofia della biologia*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- Rivera A., *La Bella, la Bestia e l'Umano. Sessismo e razzismo senza escludere lo specismo*, Ediesse, Roma, 2010.
- Rose S., Lewontin R., Kamin L., *Biologia, ideologia e natura umana: il gene e la sua mente*, Mondadori, Milano, 1983.
- Sahlins M., *Cultura e utilità. Il fondamento simbolico dell'attività pratica* (1976), Bompiani, Milano, 1982.
- Singer P., *Liberazione animale* (1975), Il Saggiatore, Milano, 2009.
- Sterelny K., *La sopravvivenza del più adatto. Dawkins contro Gould* (2001), Cortina, Milano, 2004.
- Weingart, P., "Struggle for Existence": *Selection and Retention of a Metaphor*, in Maasen S., Mendelsohn E., Weingart P. (a cura di), *Biology as Society, Society as Biology: Metaphors*, Kluwer, Dordrecht, 1995, pp. 127-151.

SPIRITUALITÀ SENZA DIO?

Collana diretta da Luigi Berzano

1. Luigi Berzano, *Spiritualità senza Dio?*
2. Julia Kristeva, *A Gerusalemme. Il bisogno di credere tra monoteismi e secolarizzazione*
3. Massimo Leone, *Spiritualità digitale. Il senso religioso nell'era della smaterializzazione*
4. Eric Landowski, *Shikata ga nai. O ancora un passo per diventare davvero semiologi!*
5. Maria Chiara Giorda, Sara Hejazi, *Monaci, uomini senza Dio? Pratiche, senso, essenza*
6. Vinicio Busacchi, *Il dono della sofferenza. La religiosità nella Soka Gakkai*
7. Gian Antonio Gilli, *Sulla colonna. Le basi corporee dell'esperienza ascetica*

MIMESIS GROUP
www.mimesis-group.com

MIMESIS INTERNATIONAL
www.mimesisinternational.com
info@mimesisinternational.com

MIMESIS EDIZIONI
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

ÉDITIONS MIMÉSIS
www.editionsmimesis.fr
info@editionsmimesis.fr

MIMESIS AFRICA
www.mimesisafrica.com
info@mimesisafrica.com

MIMESIS COMMUNICATION
www.mim-c.net

MIMESIS EU
www.mim-eu.com

*Finito di stampare
giugno 2015
da Digital Team - Fano (Pu)*