

UOMO, MACCHINA, ANIMALE

PHILIPPE NOUZILLE

Pontificio Ateneo Sant'Anselmo - Roma

philippen35@gmail.com

ABSTRACT

The question of the relationship between human beings and machines, developed today by transhumanism, is often thought of in terms of an increase. But where does this increase begin? Is there something like a “natural” human being, free from any increase? The path followed in this paper, first through Bergson’s reflection on instinct and intelligence and on tools and organs, then through a reflection on education and human adaptability as a form of increase, with the possible separation of human being from its biological condition, and finally through a reading of La Mettrie’s works about man as a machine, questions the models of the cyborg or the replicant and reaffirms human finitude and inalienable belonging to the world of the living, and so of the animal.

KEYWORDS

Death - increase - La Mettrie - machine - transhumanism

1. VERSO IL CYBORG?

Mi sia concesso prendere le mosse da un ricordo personale che mi permette anche di introdurre immediatamente un elemento fondamentale del rapporto odierno tra uomo e macchine, ossia gli schermi e il mondo della comunicazione. Tra le serie televisive che venivano trasmesse in Francia nel periodo della mia infanzia, c’erano in particolare due grandi tipi di storie.

Da una parte, c’erano le serie in cui l’eroe era un animale: un cane, un cavallo, o ancora - in modo più esotico - un canguro o un delfino. Questi animali manifestavano un coraggio e un’intelligenza fuori dal comune ed erano ovviamente i migliori amici dei ragazzi a cui appartenevano. Rispetto a loro, il povero cane che avevamo a casa sembrava piuttosto stupido. Queste serie mostravano una vera comunione e una empatia reale tra animali e umani.

Per altro verso, c’erano delle serie nelle quali apparivano personaggi di forma umana, ma che non erano semplicemente uomini: si trattava piuttosto di ciò che oggi

chiameremmo degli uomini “aumentati”¹; e talvolta erano veri e propri robot con forma umana. Poiché non eravamo ancora al livello dello sviluppo tecnico attuale, questi robot non erano dotati di intelligenza artificiale ed erano semplicemente teleguidati. Eravamo lontani dal modello presentato da Spielberg nel suo film *A.I. Intelligenza artificiale* nel 2001. Ma è in questo contesto che ho potuto apprendere la parola “cibernauta”, che non aveva il significato che ha attualmente in italiano o in inglese, per cui la si utilizza come sinonimo di “internauta”. “Cibernauta” designava questo tipo di macchine, come testimoniato ad esempio in un episodio del 1965 della serie britannica *Agente speciale* che purtroppo gli italiani hanno potuto vedere soltanto nel 1980. La parola era molto strana, ovviamente – e ancora di più appariva inconsueta a me che ero un bambino al momento della prima diffusione di questo episodio in Francia, nel 1973. Tuttavia tale parola ricorda un altro termine coniato soltanto cinque anni prima da Manfred Clynes e Nathan Kline, ossia il termine “cyborg”, contrazione di “*cybernetic organism*”. È interessante notare come, in realtà, i cibernauti della serie televisiva – soprattutto nella loro ultima versione, nell’episodio del 1976 intitolato “L’ultimo dei cibernauti”² – sono più vicini a ciò che intendiamo oggi parlando di cyborg piuttosto che a ciò che significava il concetto di Clynes e Klyne – ma torneremo su questo punto. Più interessanti dei robot umanoidi erano questi uomini aumentati, come nel caso appunto dell’“ultimo dei cibernauti”. L’esempio più famoso che avevamo sullo schermo in questi anni era Steve Austin, *L’uomo da sei milioni di dollari*, che, anche in questo caso, gli italiani hanno potuto scoprire molto più tardi dei Francesi, solamente nel 1981 anziché nel 1975. Questo eroe è un uomo che, dopo un incidente, viene “riparato” e migliorato nella direzione di un aumento delle sue capacità fisiche. La serie non lo presenta né come un “cibernauta”, né un “cyborg”, ma come un “uomo bionico”; tuttavia ci si basa su un romanzo di Martin Caidin del 1972 il cui titolo appunto è *Cyborg*. Negli anni successivi abbiamo visto moltiplicarsi questo tipo di personaggi, sia sul piccolo, sia sul grande schermo. Tra i più famosi, ci sono ovviamente gli Skywalker, padre e figlio, in *Star Wars*: se a Luke viene semplicemente sostituita una mano con un arto artificiale nell’Episodio V, Anakin, al contrario, viene totalmente ricostruito alla fine dell’Episodio III per diventare Dart Fener. Si deve poi anche menzionare RoboCop (nel film omonimo di Paul Verhoeven del 1987): benché si tratti anche in questo caso

¹Sul tema dell’aumento, cfr. Édouard Kleinpeter, *L’humain augmenté* (Paris: CNRS Éditions, 2013); Marc Feix e Karsten Lehmkühler, *Homme perfectible, homme augmenté?*, *Revue d’éthique et de théologie morale* 286 (2015).

²Nel frattempo il titolo inglese della serie era passato da *The Avengers* a *The New Avengers* e quello italiano da *Agente speciale* a *Gli infallibili tre*, mentre quello francese è sempre rimasto lo stesso, *Chapeau melon et bottes de cuir*.

di un uomo aumentato, RoboCop è più vicino ad un robot, come d'altronde il nome lascia intendere, perché la modifica che ha subito ha volutamente intaccato la sua memoria, per separarlo dal passato e dai suoi affetti e sottometterlo totalmente all'impresa cui si deve dedicare. La mitologia contemporanea ci presenta tutta la gamma possibile delle alleanze tra l'uomo e la macchina, dall'esoscheletro di Iron Man all'endoscheletro di Wolverine, dal robot vagamente umanoide di C-3PO di *Star Wars* ai mecha che somigliano perfettamente agli uomini in *A.I. Intelligenza artificiale* e a Terminator. Senza dimenticare quelli che il caso rende esattamente contemporanei alla data odierna, cioè i replicanti di *Blade Runner* (1982), la cui azione è situata nell'anno 2019.

Il lettore ha certamente il diritto di pensare che siamo in piena fantascienza e che i cyborg non esistono. Inoltre, è evidentemente una fortuna che la Los Angeles reale non somigli a quella di Ridley Scott. Ma possiamo negare che ciò che ci è presentato in questi esempi ad un grado elevato sia ciò che sta comunque già operando da molto tempo attorno a noi? Possiamo facilmente determinare fino a che punto arriva l'uomo che qualificheremmo senza problemi come naturale e da dove invece inizia l'uomo aumentato? Esiste qualcosa come un uomo "naturale", oppure non è esattamente l'"aumento" la caratteristica propria e specifica dell'uomo? Nessuno di noi, probabilmente, è esente da una certa forma di accrescimento, anche se si tratta di protesi per lo più separabili, come gli occhiali o gli apparecchi acustici. Tutti abbiamo dei denti ricostruiti, se non dei pezzi di metallo avvitati nelle braccia o le gambe. Potremmo essere ancora più radicali e considerare, come fanno alcuni difensori del transumanesimo, che ogni vestito che indossiamo è una forma di "aumento", pensata per rimediare a una deficienza naturale del nostro organismo.

2. AUMENTO, STRUMENTO E ORGANO

Dal mito di Prometeo in poi, d'altronde, si è soliti sottolineare questa debolezza del corpo umano rispetto a quello degli animali. In un testo famoso, Aristotele le opponeva tuttavia il privilegio dell'uomo che è l'unico animale che possiede una mano:

Quanto a coloro che sostengono che l'uomo non è costituito bene, anzi peggio di tutti gli altri animali (dicono infatti che non ha protezione per i piedi, è nudo e sprovvisto di armi da combattimento), il loro discorso non è corretto. Gli altri animali hanno un solo mezzo di difesa e non è loro concesso di sostituirlo con un altro, anzi devono dormire e fare qualsiasi altra cosa tenendo sempre, per così dire, le scarpe ai piedi, cioè senza deporre la corazza che hanno sul corpo, né possono cambiare l'arma che gli è toccata in sorte.

All'uomo, invece, sono concessi molti mezzi di difesa, ed egli può sempre mutarli, adottando inoltre l'arma che vuole e quando la vuole. La mano infatti può diventare artiglio, chela, corno, o anche lancia, spada e ogni altra arma o strumento : tutto ciò può essere perché tutto può afferrare e impugnare³.

Se facciamo un grande salto nel tempo, vediamo Bergson che, per conto suo, legge la debolezza naturale dell'uomo nell'ambito del gioco tra intelligenza e istinto, di cui il rapporto all'utensile è il luogo: l'intelligenza

si sviluppa completamente soltanto nell'uomo, e questo trionfo si afferma attraverso l'insufficienza stessa dei mezzi naturali di cui l'uomo dispone per difendersi dai suoi nemici, dal freddo e dalla fame. Questa insufficienza, se si cerca di decifrarne il senso, acquista il valore di un documento preistorico: è il congedo definitivo che l'istinto riceve dall'intelligenza⁴.

Questo congedo consiste nella natura stessa dell'utensile usato dall'intelligenza perché "l'istinto compiuto è una facoltà di utilizzare e persino di costruire degli strumenti organici; l'intelligenza compiuta è la facoltà di costruire e impiegare strumenti inorganici"⁵. Ciò che Bergson chiama "istinto" corrisponde a ciò che gli Antichi chiamavano "uso", con una parola ripresa da Agamben. L'animale usa il suo corpo e i suoi organi senza che ci sia bisogno di un apprendimento. Gode naturalmente e immediatamente di una familiarità con se stesso: tale confidenza gli permette un uso siffatto e quello di altri elementi che gli preesistono, come ciò che gli consente di costruire un nido, oppure che produce egli stesso, come fa il ragno per la sua tela. Secondo quanto scrive Seneca a Lucilio:

Guardiamo con ammirazione coloro che sanno danzare, perché la loro mano è pronta a esprimere cose e affetti e i loro gesti uguagliano la velocità delle parole: ciò che a questi l'arte insegna, l'animale lo ha dalla natura. Nessun animale muove con difficoltà le sue membra, nessuno esita nell'uso di sé⁶.

In questo senso, la mano, che per Aristotele ha il vantaggio di non essere un unico utensile ma parecchi, non è tuttavia un criterio sufficiente per definire l'intelligenza, perché con essa rimaniamo al livello dell'uso, anche se esso è molteplice. C'è intelligenza quando questa stessa mano produce gli strumenti inorganici - per riprendere l'espressione di Bergson - di cui ha bisogno per produrre un'altra azione.

³ Aristotele, *Le parti degli animali*, IV, 10, 687a 20-687b 5, a cura di D. Lanza e M. Vegetti (Torino: UTET, 1971), 710-711.

⁴ Henri Bergson, *L'evoluzione creatrice* (Paris: PUF, 2014), 143; trad. it. a cura di M. Acerra (Milano: BUR, 2012, edizione digitale senza numeri di pagina).

⁵ Bergson, *L'evoluzione creatrice*, 141.

⁶ Seneca, *Lettera 121 a Lucilio*, citato in Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi* (Vicenza: Neri Pozza, 2014), 82. Cfr. tutto il capitolo « L'uso di sé », 78-87.

Per questo motivo la scorciatoia mostrata da Kubrick all'inizio di *2001 Odissea nello spazio*, benché molto suggestiva, è falsa: infatti, in quella scena si mostra il passaggio, tramite una dissolvenza, da un bastone gettato in aria da una grande scimmia (che ha capito che poteva servirsene come arma per colpire i nemici o per andare a caccia), ad una nave che attraversa lo spazio, come se non ci fosse soluzione di continuità tra ambedue, come se si trattasse in entrambi i casi di utilizzo dell'intelligenza, con il primo esempio come fonte del secondo. Ora, Bergson rifiuterebbe questa continuità: il bastone non dimostra una intelligenza maggiore rispetto a quella mostrata da un fucello usato da un uccello che prepara il nido, o perfino rispetto a quella di un qualsiasi animale che si nutre di un vegetale o di un altro animale, ma dimostra soltanto un istinto. L'intelligenza è, al contrario, ciò che determina l'uomo come *Homo faber*: “Considerata in ciò che sembra esserne il significato originario, è la facoltà di fabbricare oggetti artificiali, in particolare utensili atti a fare altri utensili, e di variarne la fabbricazione indefinitamente”⁷, cioè fa uscire dall'immediatezza che è quella dell'uso dell'organo, per installare nella distanza rispetto all'azione finale. Dovremmo allora interrogarci sul carattere intelligente di tutte le protesi che possiamo avere oggi e sull'eventuale regressione nella quale ci fanno entrare. L'uomo “riparato”, Luke Skywalker, Steve Austin o chiunque abbia subito un incidente e deve quindi ricevere la sostituzione di membra, hanno appunto soltanto degli organi nuovi, anche se sono eventualmente più potenti dei primi. Si rimane nell'uso e, in questo senso, il cyborg annunciato come il futuro dell'umano o come post-umano non è forse altro che la continuazione dell'animalità dell'umano. Un salto si verifica solo quando l'uomo stesso diventa un “utensile atto a fare altri utensili”, nella fusione del cyborg e del robot, nella sua sottomissione a una potenza economica e tecnica che lo aumenta, non per aprirgli nuove possibilità, ma a beneficio di questa potenza stessa: RoboCop.

Si devono dunque distinguere due livelli di utensili, anche nel caso del cyborg: quello che è naturale o fabbricato, ma che appartiene alla categoria dell'organo e non cambia la struttura globale dell'organismo, e quello invece che è sempre fabbricato e viene ad aggiungersi all'organismo, di solito in modo temporaneo, eventualmente un giorno in modo permanente, apportandogli nuove possibilità, in un accrescimento che non è soltanto quantitativo, ma anzitutto qualitativo: allora l'uso, se vogliamo mantenere questa parola, non sarà più immediato ma richiederà un apprendimento e la lettura appunto di “istruzioni per l'uso”. Perciò, nella sua descrizione degli utensili dell'istinto e dell'intelligenza, Bergson scrive:

⁷Bergson, *L'évolution créatrice*, 140.

Inferiore allo strumento naturale per la soddisfazione dei bisogni immediati, esso [lo strumento fabbricato intelligentemente] ha tanto più vantaggio su quest'ultimo quanto meno urgente è il bisogno. Soprattutto, esso agisce sulla natura dell'essere che l'ha fabbricato, poiché, chiamandolo a esercitare una funzione nuova, gli conferisce, per così dire, un'organizzazione più ricca, essendo un organo artificiale che prolunga l'organismo naturale. Per ogni bisogno che soddisfa, esso crea un bisogno nuovo, e così, invece di chiudere, come l'istinto, il circolo d'azione in cui l'animale si muoverà automaticamente, esso apre a questa attività un campo indefinito in cui la spinge sempre più lontano e la rende sempre più libera⁸.

Il rapporto tra finalità o funzione e organo può allora invertirsi. Lucrezio l'aveva già notato, dicendo che “ciò che è nato genera il suo uso... né la vista fu prima che nascesse il lume degli occhi, né il proferire parole prima che fosse creata la lingua [...]. E insomma tutte le membra precedettero, io credo, il loro uso”⁹. Ciò vale anche per gli organi aggiunti al corpo, come lo smartphone che ci ha prodotto non soltanto la possibilità, ma anche il bisogno di comunicare costantemente con tutto il mondo, mentre prima ne facevamo tranquillamente a meno. La conseguenza di questa separazione dell'organo e della funzione è il possibile uso molteplice di un medesimo organo, che sarà tanto più suscettibile di questa diversità quanto più si allontanerà dalla sua forma naturale, anche se si potrebbe ugualmente pensare che l'utensile fabbricato è finalizzato e destinato a un uso specifico tanto quanto lo è l'organo.

Comunque, è interessante notare come Bergson, a rischio di annebbiare il senso antico della familiarità con sé e dell'uso, considera l'utensile in queste righe come un organo perché si colloca in un pensiero del vivente. Come “organo artificiale”, l'utensile riconfigura l'organismo che riceve così nuove possibilità. Perciò Thierry Hoquet, in *Cyborg philosophie*, distingue l'uomo di Bergson che chiama “Organorg” e il cyborg: “Se Organorg è *Homo faber*, Cyborg, organismo dagli utensili integrati, è un utensile in regime intellettuale: eglei¹⁰ non sarebbe altro che la versione collegata di *Homo faber*”¹¹. Ma soprattutto, secondo lui, il modello è diverso perché, contro “il modello cartesiano dell'Organismo-Macchina” e contro quello dell'Organorg, “le finzioni di Cyborg... suggeriscono di pensare, non gli organismi come delle macchine, neppure le macchine come degli organi (esterni), ma le macchine come degli organismi”¹². Ma facendo questo, si confondono due registri: si va da quello dell'organo e dell'utensile, che è il registro di Bergson, a quello più globale

⁸Bergson, *L'évolution créatrice*, 142.

⁹Lucrezio, IV, 835-841, citato da Agamben, *L'uso dei corpi*, 81.

¹⁰Con questo neologismo proviamo a tradurre il “ille” usato dall'autore nel testo originale, mescolando il pronome maschile francese con quello femminile perché Cyborg non ha un genere.

¹¹Thierry Hoquet, *Cyborg philosophie. Penser contre les dualismes* (Paris: Seuil, 2011), 79.

¹²Hoquet, *Cyborg philosophie*, 60.

dell'organismo e della macchina, che è effettivamente quello di Cartesio e di chi lo segue e quello del cyborg. Ma poiché il cyborg appare in un pensiero che non è più quello del vivente ma quello della tecnica, è probabile che, al contrario di ciò che dice Hoquet, il suo modello sia realmente quello dell'organismo come macchina, e dunque solo poi dopo, conseguentemente, quello dell'organo come un utensile, liberato però da tutta la dimensione metaforica che si può trovare nella tradizione cartesiana. Da ciò, in definitiva, deriva l'esitazione permanente rispetto al cyborg, tra uomo riparato/aumentato e robot.

Comunque, per tornare al nostro punto di partenza, cioè la questione della naturalità dell'uomo, è chiaro per Bergson che essa si manifesta tanto attraverso l'aumento quanto attraverso la semplice nudità di questo uomo. L'intelligenza, come l'istinto, è una manifestazione della "forza immanente alla vita"¹³.

La natura deve aver esitato fra questi due modi di attività psichica, uno sicuro del successo immediato ma limitato nei suoi effetti, l'altro aleatorio ma le cui conquiste, se avesse raggiunto l'indipendenza, avrebbero potuto estendersi all'infinito. Anche qui, del resto, il maggior successo fu riportato dalla parte che comportava il rischio maggiore. *Istinto e intelligenza rappresentano dunque due soluzioni divergenti, egualmente eleganti, di un solo e medesimo problema*¹⁴.

In questo senso, l'uomo aumentato, sia con l'indossare dei vestiti per proteggersi dal freddo, sia con il portare una protesi fissa o amovibile per vedere o sentire meglio, per esempio, compie lo scopo della natura. Tutta la questione è di sapere se ci sono o no dei limiti a questo aumento, al di là dei quali non avremmo più a che fare con un uomo. I termini stessi di transumanesimo e di post-umanesimo suggeriscono che si va al di là dell'uomo. Per secoli ci siamo interrogati sul rapporto dell'uomo con l'animale e sulla differenza che rendeva l'uomo un animale a parte, differenza che chiaramente, ogni volta che era collocata altrove, includeva o escludeva nell'umanità gruppi interi, con un gesto che era dunque tanto politico quanto scientifico o filosofico. È la stessa cosa qui. E questo anche se dimentichiamo il cyborg, e tutta la divertente fantascienza, per assumere un possibile altro punto di vista sull'aumento.

3. AUMENTO, ADATTABILITÀ E RIDEFINIZIONE DELL'UOMO

Tra gli autori che sottolineano la debolezza costitutiva dell'uomo, c'è Rousseau, per il quale:

¹³ Bergson, *L'évolution créatrice*, 142.

¹⁴ Bergson, *L'évolution créatrice*, 144.

noi nasciamo deboli e abbiamo bisogno di forze; nasciamo sprovvisti di tutto e abbiamo bisogno di assistenza; nasciamo stupidi e abbiamo bisogno di giudizio. Tutto quello che non abbiamo dalla nascita e di cui abbisogniamo da grandi, ci è dato dall'educazione¹⁵.

Tra tutti gli animali, l'uomo è quello che ha bisogno di istruzioni per l'uso, e non soltanto per sapere usare oggetti tecnici, ma anzitutto per imparare a usare se stesso, i propri organi e le proprie capacità. Niente sembra più inadatto all'esistenza del piccolo uomo che ha bisogno di anni per cavarsela, mentre qualsiasi animale riesce ad adattarsi in pochi giorni o poche settimane. Una quindicina di anni prima di questo testo di Rousseau, La Mettrie ironizzava già su questa condizione dell'uomo, che è molto più sfavorevole di quella dell'animale:

Quale è l'Animale che morrebbe di fame in mezzo ad un fiume di latte? Soltanto l'uomo. [...] Non conosce né gli alimenti che gli sono adatti, né l'acqua in cui potrebbe annegare, né il fuoco che potrebbe ridurlo in cenere. [...]

Mettetelo insieme ad un animale sull'orlo di un precipizio: vi cadrà solo lui; annegherà, dove l'altro si salverà nuotando. A quattordici, quindici anni l'uomo intravede a mala pena i grandi piaceri che lo aspettano nella riproduzione della sua specie, e già adolescente, non sa ancora molto bene come comportarsi in un giuoco che la natura insegna così velocemente agli animali: si nasconde, come se si avesse vergogna di godere il piacere e d'essere fatto per la felicità, mentre invece gli animali si gloriano di essere cinici, perché sono senza educazione, e quindi senza pregiudizi¹⁶.

L'animale ha uso immediato di sé mentre l'uomo, benché animale, deve acquisirlo lungo gli anni. Soltanto l'uomo dunque ha un'infanzia, che è il tempo della perdita dell'animalità, che avviene molto presto, e dell'apprendimento dell'umanità, che dura per anni, attraverso il distanziamento dall'essere e la dissociazione del linguaggio in lingua e parola, secondo l'analisi che ne fa Agamben. "Gli animali non entrano nella lingua: sono sempre già in essa. L'uomo, invece, in quanto ha un'infanzia, in quanto non è sempre già parlante, scinde questa lingua una e si pone come colui che, per parlare, deve costituirsi come soggetto del linguaggio, deve dire *io*"¹⁷. Ora, se come dice lo stesso Agamben, "*il sé non è nient'altro che uso di sé*"¹⁸, l'uomo è colui che deve cercare se stesso in questi due gesti paralleli e correlativi, che sono la riconquista dell'uso perso di sé e l'acquisizione della parola. La natura dell'uomo prende qui una

¹⁵Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, trad. it. L. De Anna, in *Opere*, a cura di P. Rossi (Firenze: Sansoni, 1972), 351.

¹⁶Julien Offray de la Mettrie, *L'uomo macchina*, in *L'uomo macchina e altri scritti*, a cura di G. Preti (Milano: Feltrinelli, 1955), 44.

¹⁷Giorgio Agamben, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia* (Torino: Einaudi, 2001), 50.

¹⁸Agamben, *L'uso dei corpi*, 84.

piega dinamica per significare una perfettibilità dell'uomo, un necessario aumento del dato di partenza, non tramite la tecnica ma tramite l'educazione e l'apprendimento di sé e del mondo. Nel suo libro intitolato *Plurivers*, Jean-Clet Martin si basa su Rousseau per affermare che

l'uomo sfugge alle solidificazioni dell'ontologia. Non avere nulla sul quale poggiare, ecco finalmente la nostra condizione prima e la nostra natura che, in fin dei conti, è di essere senza natura. Diventare uomo, in questo senso, non dipende dunque da una razza, da una specie il cui comportamento sarebbe iscritto nella natura della sua genetica. Soltanto l'educazione supplisce a questa faglia che ci lascia indecisi. L'umanità nell'uomo non dipende né dal nostro istinto, né da nessuna proprietà fisiologica particolare¹⁹.

Ma le conseguenze che l'autore trae da tutto ciò finiscono per disturbare completamente il gioco dell'umano perché se, in definitiva, è la perfettibilità che definisce l'uomo, ogni essere che la possiede può rivendicare per sé il titolo d'uomo.

Sotto il concetto di uomo potrebbero mettersi in fila forse delle nature estremamente diverse, e ciò alla condizione che non siano sottomesse esclusivamente al corpo, al meccanismo di una vita dettata in anticipo. La realtà umana è più concepita come il prodotto di un'etica e di un'etologia che come una determinazione della specie: una forma del desiderio o della volontà, generalizzabile all'infinito, che ci mobilita molto più che una condotta biologicamente spiegabile²⁰.

Questa apertura generosa dell'umanità a specie diverse da *Homo sapiens*, per esempio ad animali che dimostrerebbero una analoga capacità di perfezionarsi, non si verifica senza porre problemi. Il primo è che la definizione è troppo vaga, nel senso che non pone nessun limite inferiore a tale perfettibilità, vale a dire che non dice quale grado minimo si deve raggiungere per entrare nell'umanità. Ora, molti animali hanno forse una certa possibilità di apprendimento e di perfezionamento; almeno questo era quanto mostravano le serie televisive della mia infanzia con cane, cavallo, pony, scimmia o delfino. Da qui a fare del presunto migliore amico dell'uomo - il cane - un uomo, resta comunque un salto che forse non possiamo effettuare troppo presto. Un secondo problema di questa stessa definizione è ovviamente che se da un lato apre, dall'altro esclude, perché ci dobbiamo chiedere cosa fare con gli esseri finora considerati come umani, ma a cui la malattia o una malformazione genetica impedisce di perfezionarsi. Se "la realtà umana è... il prodotto di un'etica e di un'etologia", non troveremo degli individui o dei gruppi umani le cui condizioni sociali implicano esclusione dall'umanità, perché molto limitate sono le possibilità di sviluppo? Secondo questa logica, nella prima versione cinematografica del *Pianeta*

¹⁹ Jean-Clet Martin, *Plurivers. Essai sur la fin du monde* (Paris: PUF, 2010), 81.

²⁰ Martin, *Plurivers*, 82.

delle scimmie, il film di Franklin J. Schaffner del 1968, si devono invertire i termini perché i veri uomini della storia sono le scimmie. Martin conclude conseguentemente il capitolo aperto con Rousseau parlando di *Blade Runner* di Ridley Scott e dei suoi replicanti, proponendone un elogio:

Questo angelo robotico [il replicante] manifesta un'umanità che non dimostrano gli uomini che gli danno la caccia. Egli è più umano di loro. In lui, il genere, l'idea di umanità supera la natura biologica andando verso esemplari cibernetici capaci di vivere in condizioni estreme. Ciò che costituisce l'uomo, dunque, non è più il suo genoma, ma una concezione trasgressiva che un essere si fa di se stesso e del suo corpo, fosse esso composto di silicio. Lo spirito è in ricerca perpetua di sostanze nuove per giungere così all'assoluto, a terre deterritorializzate²¹.

Qui il robot che è in realtà il replicante raggiunge il cyborg originario perché gli inventori della parola volevano designare con esso un organismo aumentato al fine di vivere in condizioni per le quali non è naturalmente adatto, in particolare in viaggi molto lunghi nello spazio. Si trattava per loro di “adattare l'uomo al suo ambiente piuttosto che il contrario”, ciò che viene presentato da T. Hoquet come un'applicazione dell'antica morale stoica. Con l'estensione radicale di questo principio, “è tutto l'umano [...] che si tratta di rendere infinitamente flessibile per piegarlo a tutti i mondi possibili”²². Vale a dire che l'aumento nel progetto originario è legato all'idea di sopravvivenza e sembra diventare tanto più necessario quanto l'avvenire del nostro ambiente ci appare ogni giorno più compromesso in modo irrimediabile. Perciò Olivier Rey, un osservatore molto critico del transumanesimo, scrive:

Probabilmente è anche in questo modo che il transumanesimo deve essere considerato: non come ciò che ci farebbe accedere a una condizione superiore, ma come ciò che permetterebbe di sussistere su una terra diventata del tutto invivibile per gli esseri umani che siamo. Piuttosto che di aumenti, si dovrebbe allora piuttosto parlare di kit di sopravvivenza in un ambiente ostile²³.

Il cyborg nato dalla riparazione, come RoboCop o “l'uomo da sei milioni di dollari”, è anche lui, ovviamente, un sopravvissuto. Ma dal progetto di sopravvivenza a quello dell'aumento, cioè del prolungamento della vita, perfino a quello dell'immortalità, c'è soltanto un passo che alcuni non esitano a compiere, come Laurent Alexandre che non ha dubbi nell'intitolare un suo libro: *La morte della*

²¹ Martin, *Plurivers*, 88.

²² Hoquet, *Cyborg philosophie*, 25.

²³ Olivier Rey, *Leurre et malheur du transhumanisme* (Paris: DDB, 2018), 78.

*morte*²⁴. Tale prospettiva allarga chiaramente all'infinito le possibilità dell'aumento come perfettibilità.

Senza cadere in questi eccessi, Martin prende spunto dall'educazione necessaria all'uomo per passare dall'accrescimento morale a quello tecnico, che inizia non appena l'uomo stesso usa un animale come ausilio a realizzare un progetto, si tratti del cavallo per arare un campo o di quello per tirare un carrello, e arriva fino all'alleanza con la macchina di cui il replicante è forse la forma ultima. "Mediante l'animale o mediante la macchina - scrive - la natura umana trova nuove sostanze per un soggetto in divenire. *La macchina è il corpo glorioso dell'uomo*"²⁵. L'espressione è molto forte, e soprattutto esprime una modifica totale di prospettiva rispetto alla riflessione sei- e settecentesca sull'uomo e l'animale-macchina: si tratta qui di tagliare ogni rapporto dell'uomo con la natura, di sostituire l'organico con il meccanico e non più di trovare nel meccanico un modello di spiegazione del vivente che faccia a meno di ogni elemento creazionista, finalistico e spirituale. Perciò il discorso transumanista finisce con il superamento della morte, perché la macchina sostituisce la natura, perché non si ha più a che fare con del vivente. La personalità o la coscienza è anzitutto o esclusivamente una memoria, cioè un insieme di dati che possono essere trascritti su un supporto informatico e trasferiti da una macchina all'altra. La memoria è stato il fallimento del progetto RoboCop che voleva ridurre l'uomo al robot. Il nuovo uomo aumentato è, al contrario, soltanto una memoria inserita in una macchina. Dunque la questione è di sapere se siamo disposti a rinunciare alla vita in nome, paradossalmente, della stessa vita. La definizione del *Dasein* come essere-in-vista-della-morte, data da Heidegger, nonostante sia stata proposta da uno degli autori meno inclini ad un discorso orientato alla vita e al biologico dell'uomo, rimane il baluardo di chi vuole continuare a pensare l'umano.

4. L'UOMO-MACCHINA E LA NATURA

Questo capitolo del libro di Martin ha come titolo "L'animale macchina". Il compimento dell'animale - e anzitutto quello dell'animale umano - sta nella macchina e nell'affrancamento da una natura che non è altro che un'illusione. Il paradosso è che in nome di questa medesima natura La Mettrie, l'autore che forse ha maggiormente sviluppato l'idea dell'animale-macchina e dell'uomo-macchina, si proclama anti-stoico e denuncia l'illusione radicale che circonda l'educazione.

²⁴ Cfr. Laurent Alexandre, *La mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité* (Paris: Lattès, 2011).

²⁵ Martin, *Plurivers*, 84 (corsivi miei).

L'autore di *L'uomo macchina*, benché sia uno dei più importanti rappresentanti, su questo punto, della tradizione cartesiana nella quale dicono di inserirsi alcuni dei difensori del trans- o post-umanesimo, è così quello meno suscettibile di venire in loro aiuto. Che non si tratti di “piegare l'uomo a tutti i mondi possibili”, cioè di adattare i suoi desideri a ciò che gli è possibile cambiare e rinunciare a ciò che eccede le sue possibilità, questo è ovvio nel quadro meramente materialista e naturalista che La Mettrie si dà. La sua dottrina della felicità, esposta nel suo *Anti-Seneca*, poggia sul solo accordo con la natura e non sulla virtù, il che significa che l'individuo ne costituisce il centro, con una “rivoluzione copernicana morale”, se si può dire, da cui viene esclusa l'idea di adattamento, poiché si tratta solo di essere ciò che la natura ci ha fatto. Si capisce perché il Marchese di Sade rimanderà a La Mettrie²⁶! La conseguenza è la vanità dell'educazione che, da una parte, è relativa al tempo e al posto in cui uno la riceve e che anzitutto, e per altro verso, non riesce a cancellare le disposizioni naturali che ci sono proprie.

Come si vede, io non mi stanco di ritornare all'educazione, la quale soltanto può darci dei sentimenti e una felicità contrari a quelli che senza di essa avremmo avuto: tale è l'effetto della modificazione o cangiamento che essa introduce nel nostro istinto o nel nostro modo di sentire. L'anima istruita non vuole, non persegue, non fa più quello che faceva prima, quando non era guidata altro che da se stessa. Illuminata da mille nuove sensazioni, essa trova cattivo quello che prima trovava buono e loda in altri ciò che vi biasimava. Vere girandole, noi dunque giriamo continuamente al vento dell'educazione e poi ritorniamo al punto iniziale, quando i nostri organi, ristabiliti al loro tono naturale, ci richiamano a sé e ci fanno seguire le loro primitive disposizioni. Allora rinascono le vecchie determinazioni, mentre quelle che erano state prodotte dall'arte si cancellano: non si è più neppure padroni di profittare quanto si vorrebbe della propria educazione per il bene della società²⁷.

Alla spiegazione naturale della felicità, cioè alla sua essenza come accordo con la natura dell'individuo, La Mettrie aggiunge una spiegazione naturalista basata sui nervi che portano il sentimento di piacere al cervello²⁸. Arriva dunque ad usare l'espressione di “felicità organica”²⁹. È lo stesso materialismo che la sua riflessione sull'uomo-macchina vuole difendere.

Il tema cartesiano dell'animale-macchina fa dibattito prima di La Mettrie. Ne troviamo una traccia, per esempio, in un'opera anonima del 1702, *I colloqui dei caffè*

²⁶ Sul rapporto tra i due autori, cfr. Jean Deprun, “La Mettrie et l'immoralisme sadien”, ripreso in Jean Deprun, *De Descartes au romantisme. Études historiques et thématiques* (Paris: Vrin, 1987), 127-132.

²⁷ Julien Offray de la Mettrie, *Anti-Seneca ossia Discorso sulla felicità*, in *L'uomo macchina e altri scritti*, 145-146.

²⁸ La Mettrie, *Anti-Seneca*, 182.

²⁹ La Mettrie, *Anti-Seneca*, 115 e 118.

di Parigi, dove assistiamo al dibattito tra un cartesiano e un aristotelico, il quale riconduce la tesi dell'uomo-macchina a Cartesio stesso e la presenta come una bestemmia. Secondo questa tesi, dice,

tutte le azioni dell'uomo si possono spiegare con soltanto le molle della macchina del corpo, senza che sia necessario immaginare che l'anima contribuisca in nulla. Ciò ribadisce che l'uomo non è altro che una macchina o un automa, come Cartesio dice della bestia, non osando affermarlo dell'uomo, benché da tutte le proposizioni del suo sistema si poteva congetturare che egli volesse dirlo anche per l'essere umano. Invece i suoi Settatori, più impudenti di lui, non fingono di togliere all'Uomo un'anima che è il soffio e l'immagine della Divinità, non accontentandosi di togliergli l'immortalità della sua anima, che è tutto ciò che i libertini hanno immaginato di più furbo finora, ma gli tolgono anche la sua anima stessa, riducendolo a uno stato più pietoso della bestia, che secondo il sentimento universale dei filosofi ha un'anima distinta dal corpo³⁰.

Alle proteste del cartesiano, il suo avversario risponde che “la più grande grazia che meritavano i Cartesiani era di vedere bruciare i loro Libri, e di essere cacciati fuori dal Regno come degli Eretici e dei turbatori della pubblica quiete”³¹. La minaccia non impedisce a La Mettrie di pubblicare nel 1748 una prima edizione di *L'uomo macchina*, che sarà effettivamente condannata a essere bruciata. Egli torna poi sulla questione con *L'uomo più che macchina*, sempre nel 1748, e *Gli animali più che macchine* nel 1750, opere alla quali si deve aggiungere *L'uomo pianta*, anche esso del 1748. L'aristotelico anonimo dei caffè di Parigi del 1702 e La Mettrie sono in realtà d'accordo sulla posizione di Cartesio che non avrebbe osato parlare dell'uomo-macchina ma soltanto dell'animale per un semplice motivo di prudenza, nonostante fosse il suo vero pensiero. Ciò d'altronde offre a La Mettrie l'occasione di sferrare uno dei suoi attacchi più belli contro i teologi:

Sebbene egli [Cartesio] faccia della retorica intorno alla distinzione delle due sostanze, è evidente che non è che una furberia, un'astuzia stilistica, per far sorbire ai teologi un veleno nascosto all'ombra di un'analogia che colpisce tutti e che i soli teologi non vedono. Perché è essa, è tale forte analogia, che spinge tutti i scienziati e i competenti ad ammettere che quegli esseri fieri e vani, che si distinguono più per la loro presunzione che dal nome di uomini, per quanto desiderio abbiano di innalzarsi, in fondo non sono altro che degli animali e delle macchine perpendicolarmente striscianti³².

Altrove, nell'*Epistola al mio spirito*, dice a se stesso:

Lei doveva essere tanto furbo quanto lo era il vostro compatriota, cioè lasciare gli altri trarre delle conseguenze così pericolose. Cartesio ha dimostrato il più prudente

³⁰ M. le C. de M***, *Les entretiens des cafés de Paris, et les différens qui y surviennent* (Trévoux, 1702), 341-342.

³¹ *Les entretiens des cafés de Paris*, 343.

³² La Mettrie, *L'uomo macchina*, 78 (trad. modificata).

ingegno, e Lei - perché devo sgridarLa -, non è altro che uno sbadato dichiarato. Questo grande filosofo ha detto: l'animale è fatto così; l'uomo è fatto così: ha mostrato i due quadri ma non ha detto: vedete come si assomigliano! Al contrario, ha fatto molto bene a meno dell'anima negli animali per spiegare i loro movimenti, i loro sentimenti e tutta la vastità de loro discernimento, ma non ne ha fatto a meno nell'uomo; ha voluto apparire Ortodosso agli occhi del popolo, e filosofo agli occhi dei filosofi³³.

Questo testo dice esattamente quale è il problema dell'uomo-macchina e dell'animale macchina, cioè la questione dell'anima. La macchina interviene come termine di paragone nella descrizione dell'uomo e dell'animale soltanto perché è chiaro che non ha un'anima. L'aristotelico parigino del 1702 l'aveva osservato correttamente: il materialismo radicale va al di là del semplice discorso libertino che combatte soltanto l'immortalità dell'anima perché esso nega l'esistenza di questa anima³⁴. Il corpo allora diventa soltanto una struttura meccanica i cui sentimenti possono essere spiegati con il gioco degli organi, come abbiamo visto che avviene per il piacere con il sistema nervoso secondo l'*Anti-Seneca*. Non è dunque la macchina come tale che interessa La Mettrie, ma il suo obiettivo è di fondare il materialismo ateo spiegando il vivente senza aver bisogno né di finalità, né di creatore, né di anima, ma con le sole forze della natura.

Abbiamo del resto una situazione molto interessante nella quale interpretazioni e sbagli d'interpretazione delle correnti filosofiche non smettono di incrociarsi. Così, La Mettrie e l'aristotelico del 1702 attribuiscono a Cartesio la tesi inconfessata dell'uomo-macchina e, attraverso di essa, il rifiuto dell'anima. Come La Mettrie dice a se stesso nell'*Epistola*, l'affermazione dell'anima ("antipasto inutile, antipasto di ostentazione e di orgoglio, che la natura non ha preparato; alimento vuoto di cui i buoni spiriti non si cibano") è solo polvere negli occhi che Cartesio ha gettato ai suoi avversari, come egli stesso avrebbe dovuto fare in *L'uomo macchina* e come, del resto farà in *L'uomo più che macchina*³⁵. Tuttavia, lo stesso La Mettrie ha in precedenza criticato Cartesio per il dualismo con cui si concede tutta l'importanza all'anima che, invece, egli vuole eliminare. In questo caso, il discorso cartesiano sull'animale-macchina non può essere allargato all'uomo. Inoltre, questo discorso toglie ogni sensibilità all'animale, essendo quest'ultima dovuta all'anima. Nel suo *Trattato dell'anima* (prima edizione nel 1745), La Mettrie immagina allora il dibattito che avrebbe con un cartesiano:

³³ Julien Offray de la Mettrie, *Épître à mon esprit ou L'anonyme persillé*, in *Œuvres philosophiques*, a cura di F. Markovits, vol. 2 (Paris: Fayard, 1987) 231.

³⁴ In *Gli animali più che macchine* La Mettrie menziona anche lui i libertini ma li assimila semplicemente ai materialisti: "Tanti libertini non credono all'Anima, perché non cade sotto i sensi", *Les animaux plus que machines*, *Œuvres philosophiques*, vol. 1 (Paris: Fayard, 1987), 331.

³⁵ La Mettrie, *Épître à mon esprit*, 231.

“Lei non ammette negli animali, dice [il cartesiano], come principio di sentimento, nessuna sostanza che sia diversa dalla materia: perché quindi chiamare assurdo il Cartesianismo se suppone che gli animali siano pure macchine? E quale è la grande differenza che c'è tra queste due opinioni?” Rispondo con una sola parola: Cartesio rifiuta ogni sentimento e ogni facoltà di sentire alle sue macchine o alla materia con la quale suppone che gli animali sono soltanto fatti: ed io provo chiaramente, se non sbaglio, che se c'è un essere, per così dire, plasmato di sentimenti, è l'animale; sembra aver ricevuto tutto in questa moneta, che (in un altro senso) manca a tanti uomini. Ecco la differenza che c'è tra il famoso Moderno di cui ho appena parlato, e l'autore di questa Opera³⁶.

La Mettrie aveva già scritto nel capitolo precedente dello stesso trattato che “una opinione così ridicola non è mai stata accettata dai Filosofi altrimenti che come un badinage di spirito o un divertimento filosofico”³⁷. La Mettrie si dimostra dunque anti-cartesiano in questa opera, e arriva fino ad usare Aristotele contro Cartesio e a “risuscitare... la vecchia e inintelligibile dottrina delle *forme sostanziali*”³⁸.

La relazione che potrebbe aver avuto con l'aristotelico parigino del 1702 è allora più complessa di ciò che sembrerebbe a prima vista perché in un primo momento, quello del *Trattato dell'anima*, entrambi sembrano alleati contro Cartesio, ma questo per dei motivi opposti: per l'aristotelico, a causa del rifiuto dell'anima e, per La Mettrie, a causa della sua affermazione; ciò che permetterebbe a Cartesio di parlare dell'animale-macchina ma non dell'uomo-macchina, salvando così l'anima dell'uomo ma togliendo il sentimento all'animale. Ora, è lo stesso aristotelismo che fa condannare Cartesio dall'uno e dall'altro, ma un aristotelismo che giustifica l'esistenza dell'anima per l'uno mentre permette, secondo l'altro, di farne a meno per giustificare il sentimento dell'animale. In un secondo momento soltanto, quello de *L'uomo macchina*, La Mettrie assume, ma sempre contro il dualismo che stavolta non è pressoché più cartesiano, il doppio discorso dell'animale-macchina e dell'uomo-macchina, apparendo stavolta come il successore diretto degli avversari dell'aristotelico; si è liberato dall'antica filosofia e se, subito dopo *L'uomo macchina*, egli reintroduce l'anima, è semplicemente come polvere negli occhi che infine accetta di gettare ai suoi avversari, come avrebbe fatto Cartesio stesso.

Le dottrine difese nelle diverse opere di La Mettrie sono contraddittorie, come lo sono i loro titoli. È difficile dire se si tratta realmente di un'evoluzione - ma la quasi-contemporaneità dei testi la rende poco probabile - o di una semplice prudenza politica, visto che alcune opere sono state condannate a essere bruciate. Ma è necessario sottolineare l'ampliamento della prospettiva che offre il trattato intitolato

³⁶ Julien Offray de la Mettrie, *Traité de l'âme*, in *Œuvres philosophiques*, vol. 1, 144-145.

³⁷ La Mettrie, *Traité de l'âme*, 139.

³⁸ La Mettrie, *L'uomo macchina*, 74-75. Cfr. *Traité de l'âme*, 151.

L'uomo pianta. Infatti, La Mettrie vi afferma subito l'uniformità della natura³⁹, presentata come una scala sulla quale sono posti tutti gli esseri:

Che magnifico quadro ci offre lo spettacolo dell'Universo! Tutto vi è perfettamente variato, non c'è nessun salto: se vi si passa dal bianco al nero, ciò avviene attraverso un'infinità di sfumature o gradi, che rendono tale passaggio infinitamente piacevole.

L'Uomo e la Pianta formano il bianco e il nero; i quadrupedi, gli uccelli, i pesci, gli insetti, gli anfibi ci mostrano i colori intermedi che addolciscono quel notevole contrasto⁴⁰.

È la conferma di ciò che *L'uomo macchina* aveva già detto, cioè che “dagli animali all'uomo, non c'è un passaggio brusco”⁴¹.

La scienza della natura può senza problema spiegare come funzionano i corpi, il movimento della materia, inclusi le sensazioni e il pensiero⁴², senza che ci sia bisogno di far intervenire né un artigiano divino, né finalità. L'anima razionale, se vogliamo ancora usare questo termine, non è altro che il prodotto di un'organizzazione più complessa del corpo. Ora, è questa nozione di organizzazione che è fondamentale e che, in definitiva, produce la differenza tra l'uomo - ma anche l'animale -, e la macchina. L'organismo naturale si rivela essere più che la somma delle sue parti, le quali dunque non sono puramente intercambiabili come lo sono quelle della macchina; per lo stesso motivo, l'organismo può continuare a vivere anche quando è amputato di alcuni dei suoi membri. C'è una certa auto-produzione dell'organismo attraverso la sua crescita, perfino una eventuale auto-riparazione:

Quello che ha considerato l'Uomo come una Pianta e non gli ha dato essenzialmente molto più stima che a un Cavolo, non ha fatto più torto a questa bella specie che quello che ne ha fatto una pura Macchina. L'Uomo cresce nella matrice tramite vegetazione e il suo corpo si disturba e si ristabilisce, come un orologio, sia tramite le proprie molle, il cui gioco è spesso felice; sia tramite l'arte di coloro che lo conoscono, non da Orologiai (gli Anatomisti), ma da Fisici Chimici⁴³.

È qua, in questa comprensione di sé dell'organismo complesso come totalità, che si può situare l'emergere della riflessività e dunque della coscienza. Potremmo forse vedere in questa posizione di La Mettrie l'antenato delle concezioni sistemiche contemporanee secondo le quali la complessità genera da sé delle nuove realtà e possibilità. Ma quest'approccio di La Mettrie resta in una “storia naturale dell'uomo”, per riprendere il titolo globale sotto il quale ha ripubblicato alcuni dei suoi trattati, tra

³⁹ Cfr. Julien Offray de la Mettrie, *L'uomo pianta*, in *L'uomo macchina e altri scritti*, 88.

⁴⁰ La Mettrie, *L'uomo pianta*, 104.

⁴¹ La Mettrie, *L'uomo macchina*, 32.

⁴² Cfr. Julien Offray de la Mettrie, *Système d'Épicure*, in *Ceuvres philosophiques*, vol 1, 361.

⁴³ La Mettrie, *Système d'Épicure*, 366-367.

i quali *L'uomo macchina*. Ciò dimostra come la questione della macchina sia per lui secondaria e serva soltanto a iscrivere meglio l'uomo nella sola natura.

Tra le conseguenze morali che La Mettrie trae da questo naturalismo radicale, una è la felicità organica già menzionata, e un'altra è l'accettazione tranquilla della morte⁴⁴. Siamo realmente all'opposto di una ricerca post-umana dell'immortalità. Si può ovviamente non condividere la filosofia di La Mettrie ma, se la leggiamo nel contesto attuale, le si deve riconoscere il merito di ricordare, al di là delle metafore meccaniche, che l'uomo è un animale mortale e che solo in quanto tale è anche un vivente - sia detto con tutte le dovute differenze tra l'animale e l'uomo rispetto alla morte, come ci ha ancora una volta insegnato Heidegger. Mentre la "Cyborg filosofia" di Thierry Hoquet vuole "pensare contro i dualismi", come recita il sottotitolo del libro - e tuttavia la falsa filosofia⁴⁵ dei trans- e post-umanesimi pone senza dirlo il dualismo insensato della vita e della morte, separandole -, c'è almeno questa barriera tra il mortale e l'immortale a cui non dobbiamo rinunciare e che determina lo spazio unico nel quale l'uomo ha da inventarsi.

⁴⁴ Cfr. La Mettrie, *Système d'Épicure*, 371-378.

⁴⁵ Falsa perché separa l'uomo dalla morte invece di pensarlo nella sua mortalità.