

Soglie dell'utopia.

Umano e tecnoscienza in un tempo di transizioni

Dario Altobelli

Developing a theoretical core of L. Marin (1993) on utopia as a frontier and threshold, the article discusses the thesis of a utopian paradigm constituted by the relationship, constitutive of the Modern, between the state-form and technoscientific progress (Cacciari 2016). In the contemporary era, utopian thought articulates a complex and multifaceted reflection on this motif, of which an interpretative line can be traced, in an exemplary way, in the works of E.M. Forster (1909), A. Huxley (1958) and Y.N. Harari (2015). These narrative and essayistic texts attest to the process, which seems to be reaching completion today, of the complete overlap of politics and technoscience and document the passing of the thresholds of utopia on two interconnected levels. On the general historical and social one where the transcendence of the anthropological threshold and the passage from utopia to ideology are recorded. On the hermeneutic and heuristic level of the social reception of utopian thought in which, in a historically and sociologically contingent epistemic tension, the substantial indistinction between utopia and dystopia is revealed.

Introduzione

Parafrasando una metafora usata spesso da Tullio De Mauro per il linguaggio, come quello di Armida il giardino dell'utopia ha cento porte. A differenza, però, del linguaggio e degli studi di linguistica per i quali la porta maggiore «resta quella di un rapporto diretto con lo studio storico o descrittivo di una singola lingua o d'un singolo gruppo di lingue» (De Mauro 1998, 115), è difficile individuare per l'utopia qualche cosa di analogo. Allo studioso di questo “oggetto singolare” si offre un'ampiezza di percorsi interpretativi talmente ampia da renderne difficile anche la sola enumerazione e nessuno tra di essi sembra offrire una chiave di accesso privilegiata sulle altre¹. Tra molteplici possibilità, si avvia questa riflessione riprendendo un nucleo teorico sviluppato da Louis Marin (1993a) nei suoi ultimi scritti prima della morte². Lo studioso metteva in luce il carattere costitutivamente ambivalente dell'utopia e del pensiero utopico attraverso una riflessione su termini e concetti accomunati da un'affinità semantica come *frontiera*, *limite*, *orizzonte*, *bordo*. Le utopie appaiono, nel XVI secolo, come immagini di società ideali oltre l'orizzonte delle terre conosciute, spesso localizzate in isole. Frontiere dell'utopia sarebbero, quindi, in prima istanza, sia quelle che la delimitano nelle geografie immaginarie, sia quelle che l'immaginazione è in grado di definire sul piano del pensiero.

¹ Certamente alcune opere sono imprescindibili, fra cui il testo fondativo del genere letterario e della tradizione di pensiero di Thomas More (1516) e l'opus magnum di Ernst Bloch (1959). In prospettiva sociologica, la migliore sintesi e proposta teorica rimane probabilmente quella di R. Levitas (2011).

² Alcuni degli ultimi scritti di Marin sull'utopia ruotano intorno a un medesimo nucleo concettuale e teorico con diversità di esempi e di argomentazioni: a parte il testo qui considerato, cfr. Marin 1992 e 1993b.

Il filosofo sosteneva che la qualità delle utopie era quella di essere «*a neutral place, a locus whose characteristics are semiotically negative, whose specificity consists in being neither the one nor the other, neither this edge nor the other*» (Marin 1993a, 10, cors. nel testo). Nella sua forma classica e in senso figurato, l'utopia è sempre «*an island in between two kingdoms, two States, the two halves of the world, the interval of frontiers and limits by way of a horizon that closes a site and opens up a space; the island Utopia merging into the "indefinite"*» (*ibidem*, cors. mio).

Marin scriveva queste pagine nel momento in cui si prendeva atto delle conseguenze del crollo dell'Unione sovietica. Da più parti si affermava la "fine della storia" e il superamento dei confini e delle ideologie, sebbene, osservava ironicamente, solo nei termini di «*the universal mode of high-tech, democratic hyperliberalism*» (ivi, 11). Proprio in quel momento di *soglia epocale*, quando a suo avviso risorgevano o si palesavano come spettri vecchie o nuove frontiere nazionalistiche, razziali e religiose, occorreva a suo avviso ritornare ancora all'utopia come *topos* dell'orizzonte e del limite, recuperandone sul piano culturale il più autentico significato politico.

Sul bordo dell'orizzonte degli eventi storici si apriva infatti il punto più delicato della sua riflessione: la necessaria distinzione tra rappresentazione e immaginazione, tra figura e processo utopici, tra le immagini di società ideali e l'arte di una pura finzione la cui potenza esprime un processo di pensiero aperto all'incessante ideazione di forme di vita sociali alternative a quelle storiche esistenti.

Come rappresentazione sintetica però, sosteneva Marin, l'utopia è sempre una forma ideologica e «*as ideology is a totality; and when political power seizes it, it becomes a totalitarian whole*». Come ogni realtà chiusa, preordinata, predefinita, «*utopia as representation defines a totalitarian power, an absolute, formal and abstract power*» (ivi, 13). In tale prospettiva, Marin sembrava implicitamente riconoscere la validità della critica di Karl Popper ai "nemici della società aperta" (1943) e del pensiero liberale all'ideale utopico (Talmon 1952); poneva in discussione la distinzione, su cui molto si è esercitata la critica, tra utopie e distopie (o utopie negative); e avvicinava sino a farle coincidere utopia e ideologia.

A questo Marin contrapponeva la concezione dell'utopia come processo e pratica di pensiero libero, critico, contraddittorio e polemico capace di riconoscere la compresenza di valori opposti nella realtà sociale, di sottolineare il ruolo del negativo nella critica dell'ordine costituito, di indicare l'incerta linea dei limiti e delle frontiere solo nel momento in cui pensa il loro attraversamento.

Sovente espressa letterariamente nel motivo del viaggio, inteso primamente come «*a moment and a space of vacancy, an unencumbered space which suspends continuous time and the ordering loci*», come tale l'utopia «*cannot be repeated; while as an ideology, as an ideological representation, it imperatively demands to be repeated*» (Marin 1993a, 14). Pertanto, «*travel would be the "work" of the horizon, the neutral space, the space of limits and frontiers they trace or demarcate while crossing them: this is the typical form of the Utopian process*» (*ibidem*).

I motivi sinteticamente richiamati del pensiero dell'ultimo Marin costituiscono la traccia della riflessione che segue nella quale il tema della *frontiera* utopica verrà declinato, come in parte già si è suggerito tra le righe, in quello della *soglia*.

Impiego questo termine per suggerire l'idea di attraversamento, di transito, di passaggio in una *zona di transizione* che divide solo in quanto unisce due luoghi o

tempi o *status* diversi. Ripensando ai *rites de passage*, secondo Walter Benjamin «la soglia deve essere distinta molto nettamente dal confine. La *Schwelle* (soglia) è una zona. La parola *schwellen* (gonfiarsi) racchiude i significati di mutamento, passaggio, straripamento, significati che l'etimologia non deve lasciarsi sfuggire» (Benjamin 1982 [2000], 555). In tal senso, la soglia indica propriamente «l'esperienza del limite stesso, l'esser-dentro un fuori» (Agamben 2001, 56).

Soglie dell'utopia e il loro superamento saranno pertanto rilevate tanto sul piano storico e sociale generale, attraverso una riflessione sul paradigma utopico del Moderno osservato nei suoi sviluppi contemporanei in alcune opere ritenute esemplificative; quanto sul piano ermeneutico ed euristico della ricezione sociale del pensiero utopico il quale, come «exercice mental sur les possibles latéraux» (Ruyer 1950 [1988], 9), si pone sempre in una tensione epistemica storicamente e sociologicamente contingente.

1. In-between: il paradigma utopico del Moderno fra politica e tecnoscienza

In una prospettiva di storia delle idee e dei concetti, in anni recenti Massimo Cacciari ha proposto una densa interpretazione dell'utopia come “sistema di pensiero” e “paradigma” che, sin dal testo di Thomas More, sarebbe «strettamente connesso, per il suo carattere globale, al progresso scientifico-tecnico, o, più precisamente, all'idea di una tecnica guidata da idee e modelli scientifici» (Cacciari 2016, 70). Secondo il filosofo la cifra dell'utopia, come variamente sottolineato da diversi interpreti (fra cui Marin 1973; Baczko 1981; Jameson 2005; Koselleck 2006), è quella di essere espressione compiuta del Moderno. Ciò si esprime nella manifestazione aperta e dichiarata sia del processo mentale su cui si basa che delle contraddizioni simboliche che espone nel suo *récit*. L'utopia mostra nell'origine e sviluppa nell'articolazione storica, come un *monogramma*, le istanze che definiscono la Modernità: un *progetto* il cui *telos* è individuato in un Politico realizzato come Stato ideale. Uno Stato o una società *perfetti*, si noti bene, da intendersi come risultato interamente intramondano, cioè espressione di una «escatologia secolarizzata» in cui «l'idea del Fine» è «essenzialmente il prodotto di un divenire storico, reso possibile da forze in esso operanti, anche se ancora lontane dall'aver assunto quella “sovranità” cui si crede fermamente siano destinate» (Cacciari 2016, 71).

Nell'emersione sulla superficie del discorso pubblico prima limitatamente a quello colto e intellettuale dall'epoca umanistica e rinascimentale all'Età dei Lumi, poi dell'immaginario sociale nel suo complesso dall'Ottocento in poi, l'utopia come *impulso* immaginativo critico e come *rappresentazione* di alternative all'ordine dominante pone in luce il problema di una forma-Stato attraversata da una dinamica antinomica pura. Lo Stato ideale, infatti, essendo una forma di organizzazione e governo destinata a durare nel tempo e votata alla stabilità e all'immodificabilità in cui si realizza la felicità degli umani, si trova contrapposto alla «dinamicità “scatenata” delle energie soggettive che ne fanno la potenza» (ivi, 72-73). La forma-Stato ideale è sorretta nella sua fondazione e nella sua storia immobile, “cimiteriale” avrebbe detto Ralf Dahrendorf (1958), da forze animate da una straordinaria energia tendenzialmente coincidente con una Ragione assunta come universale.

L'antinomia sarà risolta – questa la tesi di Cacciari – sin dal pensiero utopico delle origini, in particolare in quello di Francis Bacon (1626), e poi sempre più in quello

successivo sino ai nostri giorni, nel riconoscimento e nell'affermazione di un «nuovo *soggetto*: il cervello sociale tecnico-scientifico» (Cacciari 2016, 83, cors. nel testo). Questo è deputato all'organizzazione sociale, alla formalizzazione istituzionale, alla divisione funzionale del lavoro, al controllo e all'impiego dell'energia, al dispiegamento della produttività, all'ottimale funzionamento complessivo del sistema sociale inteso in senso sociologico, nel segno di una universalizzazione dei fini perseguita come indispensabile al benessere e alla felicità comuni. Tale *soggetto* incarna in senso proprio la natura sociale della scienza e della tecnica moderne.

Si può sostenere, ampliando lo sguardo in senso storico-culturale e seguendo altre linee anche utopiche nello sviluppo della modernità, che tale *soggetto* sarebbe coinciso con l'entità del *general intellect* ipotizzato da Karl Marx e con una *mente sociale positivisticamente* plasmata come nel pensiero di Auguste Comte. Parimenti, ma in un quadro sociologicamente più definito, tale *soggetto* sarebbe stato ipostatizzato nei caratteri tipico-ideali dell'*ethos* dello scienziato moderno da Robert K. Merton (1949/1968): è la comunità cosmopolita dei ricercatori, degli scienziati e dei tecnici. Secondo Cacciari il sistema di pensiero utopico prefigura il momento in cui il Politico trova nella tecnoscienza la sua fonte di legittimazione: «il principio della sovranità si immanentizza completamente nel dispositivo tecnico-scientifico» (Cacciari 2016, 87). Avviene in esso la traslazione dell'autorità dal Politico «nelle mani della reale *potenza dell'epoca*, del *soggetto-chiave* delle sue trasformazioni, delle sue scoperte e conquiste» (*ibidem*, cors. nel testo).

Si delinea in tal modo la forma costitutivamente moderna della relazione tra Politica e Scienza, tra Stato e «potenze intellettuali»: dall'utopia di More in poi la legittimità dell'uno sarà sempre più fondata nel riconoscimento delle seconde. La profonda relazione di co-implicazione strutturale e funzionale conduce, sin da subito, a una possibile sovrapposizione dei due campi e alla comparsa di un terzo campo *in-between*. «Dunque, forma-Stato come razionalizzazione dell'agire politico e nuova scienza come unica forma valida del sapere rappresentano i due *orizzonti* verso cui si spinge lo sguardo del progetto utopistico» (ivi, 92, cors. mio).³

Tale relazione, infine, troverà nel pensiero utopico due distinte linee di articolazione. Mentre nelle utopie moderne essa si configurerà soprattutto come tendenziale accordo, in quelle contemporanee emergeranno spesso la contraddizione e il conflitto; mentre nelle prime si rappresenterà sovente l'unione, la sintesi, l'integrazione di politica e scienza come un risultato già conseguito o il cui conseguimento costituisce la meta del progresso, nelle seconde, al contrario, tale relazione si esprimerà anche come crisi, minaccia e appunto *distopia*. Dalla fine dell'Ottocento e per larga parte del Novecento, molte e celebri utopie negative inviteranno a pensare il tema della separazione, della reciproca delimitazione, o i pericoli derivanti dalla loro “confusione”, sino a giungere al rifiuto e alla condanna della scienza e della tecnica a favore di una società emancipata dalla loro nefasta commistione.⁴

³ Non è fuori luogo ricordare come la questione della relazione tra politica e scienza, potere e conoscenza, fondativa della modernità e i cui effetti problematici esplodono nella contemporaneità o post-modernità sia al centro di ampia parte della riflessione contemporanea fra cui, per citare solo alcuni nomi di peso, M. Foucault (1976), J.-F. Lyotard (1979), B. Latour (1991).

⁴ Per una rassegna a largo spettro del tema valga il riferimento allo studio classico e sistematico di Richard Saage (1991).

Il motivo tecnoscientifico costituisce pertanto il *sensu* del progetto utopico che coincide con il Moderno: ne è il fattore trainante e il suo sviluppo consiste, sin dalle origini della scienza moderna, nella *ri-strutturazione* della realtà sociale a partire dalla *ri-creazione* della realtà naturale. Con riferimento alla *New Atlantis* di Bacon (1626), ricorda ancora Cacciari,

«la modificabilità della stessa natura umana, e anzitutto l'esigenza del suo *allevamento*, è l'orizzonte ultimo inevitabile del sistema di pensiero utopico (come verrà ribadito ancora da Huxley in *Brave New World*). [...] A tutto mette mano la natura. Ed è proprio della *natura* dell'intelligenza umana giungere a produrre una *neo-natura*, attraverso combinazioni, metamorfosi, manipolazioni di ogni genere» (Cacciari 2016, 79-80, corsivi nel testo).

Questo è, in sintesi, il nodo concettuale le cui ricadute sul piano storico materiale e simbolico sono di innegabile portata e che oggi appaiono pienamente dispiegate oltre una *soglia antropologica* ormai ampiamente superata.

2. *Forme dell'utopia tecnoscientifica nella contemporaneità*

Nella considerazione delle immense possibilità di intervento nella realtà consentite dalla tecnoscienza, non secondariamente volte al governo delle popolazioni umane, nel pensiero utopico contemporaneo si sviluppa una riflessione complessa e dalle molte sfaccettature. Per provare a tracciarne un plausibile percorso e abbozzarne una mappa, si scelgono tre momenti significativi, fra i molti che potrebbero essere presi in esame, distanti circa 50 anni l'uno dall'altro.

2.1. Edward Morgan Forster, *The Machine Stops* (1909)

Il primo momento è costituito dal racconto lungo *The Machine Stops* (1909) di E.M. Forster. Si tratta di un'opera minore dello scrittore meglio noto per famosi romanzi, anche trasposti al cinema, come *A Room with a View*, *Howards End* e *A Passage to India*. La *story* rientra nel genere utopico sia per il riferimento diretto dell'autore, che nel 1947 «dichiarò che il suo racconto, *The Machine Stops* — una *long short-story* — fu “una reazione a uno dei primi paradisi di H.G. Wells”» (Valentini 2012, 7); sia per il tipo di testo (*fiction*) che, seguendo la canonica classificazione di Lyman Tower Sargent, presenta i caratteri propri della distopia o “utopia negativa”.⁵

Nel futuro l'umanità vive nel sottosuolo e ciascun individuo esclusivamente all'interno di una stanza da cui non esce mai. Le relazioni sociali sono assolate da comunicazioni a distanza mediante videoterminali.

«Immaginate, se ci riuscite, una piccola stanza di forma esagonale, come la cella di un'ape. Non è illuminata né da finestre, né da lampade eppure è invasa da una luce diffusa. Non ci sono aperture per l'aerazione, eppure l'aria è fresca. Non ci sono strumenti musicali, eppure, nel momento in cui inizia la mia meditazione, questa stanza vibra di suoni melodiosi. Al centro della stanza c'è una poltrona con al lato una scrivania — non ci sono altri mobili. E su questa poltrona siede una massa di carne infagottata, una donna, alta circa un metro e mezzo, con il volto bianco come un fungo. È a lei che appartiene questa piccola stanza» (Forster 1909 [2012], 27).

⁵ «Dystopia or negative utopia - a nonexistent society described in considerable detail and normally located in time and space that the author intended a contemporaneous reader to view as considerably worse than the society in which that reader lived» (Sargent 1994, 9).

La protagonista, Vashti, conduce un'esistenza grigia, scialba, vuota, ma sicura. E come lei tutte le persone all'interno di un sofisticato sistema tecno-sociale governato dalla Macchina che, «attraverso un misterioso Comitato che ne amministra le funzioni, ma senza mai spiegare nulla alla popolazione, regola minuziosamente ogni aspetto della vita di questa gente; fornisce cibo, comfort, istruzione» (Valentini 2012, 11).

Un giorno, però, Vashti viene contattata dal figlio Kuno che le chiede un incontro - non si sono mai conosciuti di persona - a cui la donna, dopo alcune resistenze, acconsente. Quando avviene, rarissima se non unica occasione in cui Vashti lascia la stanza per intraprendere un viaggio, Kuno le racconta che qualche tempo prima è uscito sulla superficie e ha scoperto non solo che l'aria è respirabile e non è quindi necessario vivere negli ambienti sotterranei, ma che vi sono anche persone che lì sono fuggite e conducono una lotta di resistenza per distruggere la Macchina e liberare l'umanità. Dopo alterne vicende, avviene un guasto che mette in crisi l'intero sistema, forse provocato dai ribelli. La *Macchina si ferma* e il racconto si chiude aprendosi l'*orizzonte* di una diversa forma di vita *liberata* per l'umanità sopravvissuta.

Il racconto è significativo, nella prospettiva dell'analisi che si propone, per diversi motivi di cui due possono essere subito considerati.

Il primo concerne il sorprendente e originale tipo di scenario sociale immaginato da Forster. Il motivo di un'esistenza sottoterra, sebbene di una razza superiore a quella umana, era stato anticipato dal capolavoro distopico *The Coming Race* (1871) di Edward Bulwer-Lytton (1871); mentre la critica delle macchine e della tecnologia figurava in un altro celebre romanzo distopico: *Erewhon* di Samuel Butler (1872). Nella sua brevità, però, il racconto di Forster riesce a rappresentare una società umana sotterranea nella forma di una *società alveare*, interamente governata da una tecnocrazia coincidente con gli strumenti tecnici impiegati, la *Macchina*, che anticipa sofisticati immaginari successivamente elaborati come, per esempio, nel film *Matrix* (1999).

Il secondo motivo di interesse, connesso al primo, riguarda il *tipo* di umanità rappresentata. Mentre quella ribelle resta in qualche modo imprecisata nei suoi caratteri, è l'umanità rinchiusa nel sottosuolo che colpisce l'attenzione. La resistenza al cambiamento e alla ricerca della libertà, l'acquiescenza al dominio, la forma integralmente alienata di esistenza di Vashti, oltre che il suo particolare aspetto fisico, costituiscono motivi che, di lì a pochi anni, Huxley, Orwell e molti altri avrebbero sviluppato, indagando e immaginando i mezzi che consentono il governo, mediante la generazione e il condizionamento, di una *nuova umanità* in società tecnoscientificamente organizzate, integrate e governate. Questo motivo non è affatto trattato da Forster e ciò ne aumenta il valore euristico. Vashti rappresenta semplicemente un'umanità assuefatta nel tempo a una forma di vita privata della qualità relazionale intersoggettiva e dell'esperienza psico-fisica vissute in un ambiente naturale e socio-culturale stimolante, ricco e complesso.

Può essere facile oggi *riconoscersi*, molto più di quanto lo fosse presumibilmente all'inizio del Novecento, in un personaggio che si rintana nella sua *comfort-zone* esistenziale coincidente con una stanza super accessoriata e un monitor come unica finestra sul mondo. Le interazioni sociali a distanza, lo *smart working* e la *simulazione* di ogni aspetto dell'esistente sono ormai parte integrante del vissuto comune al livello globale assieme all'immagine di società totalmente amministrate mediante sistemi e

dispositivi tecnoscientifici. Ma è proprio questo *riconoscimento*, la problematicità da cui è attraversato e il rifiuto che *dovrebbe* suscitare in ciascuno, un punto non banale su cui si avrà modo di tornare in merito al superamento della *soglia utopica* del piano ermeneutico ed euristico che questo racconto testimonia.

Per il momento basti rilevare come, agli occhi di un lettore contemporaneo di Forster, la forma di vita descritta era presumibilmente avvertita come intollerabile e inevitabilmente connessa a un sistema sociale oppressivo e disumano.

2.2. Aldous Huxley, *Brave New World Revisited* (1958)

Il secondo momento scelto per delineare il percorso del paradigma utopico nella contemporaneità è costituito dai saggi di Aldous Huxley che costituiscono il seguito del celebre *Brave New World* (1932). Il testo di carattere saggistico (*non-fiction*) rientra nel sistema utopico per ovvie ragioni quali l'autore stesso, i contenuti trattati e i riferimenti discussi.

Svolgendo riflessioni maturate nei circa 25 anni trascorsi dalla pubblicazione del romanzo, Huxley presentava infatti una preoccupata lettura dell'evoluzione biologica e sociale della specie umana. Il ragionamento partiva dalla considerazione delle due principali condizioni predisponenti all'esito nella realtà storica e sociale che il suo libro aveva anticipato nella dimensione narrativa.

La prima e più importante era individuata nella «cupa scena biologica», nel «fondale biologico» «sempre più pressante, sempre più minaccioso» in cui l'umanità si riproduce a un ritmo incessante e crescente, in cui si inverte «l'Era della Sovrappopolazione» (Huxley 1958 [2009], 242). La crescita incontrollata della popolazione mondiale, infatti, è la condizione predisponente alla «formulazione di filosofie autoritarie» e alla «nascita di sistemi di governo totalitari» (ivi, 243).

La seconda, sua diretta conseguenza, ma anche elemento dotato di autonomia e potenza eccezionali, era la “superorganizzazione” sociale ovvero il sistema di governo delle popolazioni mediante le risorse della tecnoscienza impiegate in ogni ambito utile allo scopo dalla biologia alle scienze del comportamento e così via. La superorganizzazione sociale come insieme di strutture capaci di coordinare, controllare, governare la vita umana, al livello di popolazione e di singolo individuo, si realizzava nella rappresentazione di una società di insetti - il termitaio, l'alveare, il formicaio - come in Forster.

L'utopia del *Mondo Nuovo* era l'immagine di una società perfettamente integrata in cui dominava «un'Etica sociale» dell' «uomo organizzato».

«Presupposto fondamentale è questo: il complesso sociale ha maggiore importanza e significato delle parti individuali; le differenze biologiche innate debbono sacrificarsi all'uniformità culturale, i diritti della collettività vengono prima di quelli che nel diciottesimo secolo si chiamarono Diritti dell'Uomo» (ivi, 256).

Nelle conclusioni si vedeva il punto di caduta del ragionamento e del romanzo che lo precedeva. Sotto la spinta dei due elementi cardinali del mutamento sociale globale, la sovrappopolazione e la superorganizzazione «imposta dal crescere del numero e dal progresso della tecnologia» (ivi, 333), i sistemi democratici avrebbero subito un processo di radicale pervertimento dei loro principi ispiratori e delle loro finalità,

salvando la forma, ma acquisendo «una sostanza profondamente illiberale» (*ibidem*). In particolare,

«crescendo l'efficacia dei mezzi per la manipolazione dei cervelli, le democrazie muteranno natura; le antiche, ormai strane, forme rimarranno: elezioni, parlamenti, Corti Supreme eccetera. Ma la sostanza, dietro di esse, sarà un nuovo tipo di totalitarismo non violento. Tutti i nomi tradizionali, tutti i vecchi slogan resteranno, esattamente com'erano ai bei tempi andati. Radio e giornali continueranno a parlare di democrazia e di libertà, ma quelle due parole non avranno più senso. Intanto l'oligarchia al potere, con la sua addestratissima élite di soldati, poliziotti, fabbricanti del pensiero e manipolatori del cervello, manderà avanti lo spettacolo a suo piacere» (*ibidem*).

La tecnoscienza ha un ruolo decisivo in questo processo. Riprendendo un celebre passo dei *Fratelli Karamazov*, Huxley rilevava nella terna di «miracolo, mistero e autorità» gli elementi fondamentali del potere a cui, però, era ora necessario aggiungerne un altro. Entrano in scena «gli informatissimi dittatori scientifici di domani».

«Nella mia favola del mondo nuovo» - scriveva Huxley - «i dittatori hanno aggiunto alla terna anche la scienza, e così riescono a imporre la loro autorità manipolando i corpi degli embrioni, i riflessi degli infanti, la mente dei bambini e degli adulti» (ivi, 339-340). La capacità della tecnoscienza di manipolazione dell'umano, nell'intero spettro della sua costituzione psico-fisica e sociale, dalla fase embrionale, *pre-personale* (Habermas 2002), al livello di codice genetico, a quella della persona che si autodetermina nella relazione, nella storicità, nella libertà della propria auto-affermazione, predispone a una dittatura di un tipo del tutto originale che proprio in uno scientismo radicale applicato si differenzia, operativamente e ideologicamente, da ogni altra forma di dittatura precedente. Così che, sulla base di sempre più numerosi e significativi risultati attesi e ottenuti, «sotto un dittatore scientifico l'educazione funzionerà davvero e di conseguenza la maggior parte degli uomini e delle donne cresceranno nell'amore della servitù e mai sogneranno la rivoluzione. Non si vede per quale motivo dovrebbe mai crollare una dittatura integralmente scientifica» (Huxley 1958 [2009], 340).

Con le riflessioni dei tardi anni Cinquanta, Huxley non solo confermava e ribadiva le tesi espresse nel suo precedente romanzo, ma vi aggiungeva una preoccupata consapevolezza che gli scenari immaginati erano sulla via di una rapida e inevitabile realizzazione. Rispetto al racconto di Forster, Huxley indicava con precisione tutti i pericoli insiti in un uso sempre più massivo della tecnoscienza come apparato di *saperi-poteri* per il governo dell'umano: un uso che, ormai alla fine degli anni Cinquanta, gli appariva essere ormai prossimo a generalizzarsi stabilmente.

2.3. Yuval Noah Harari, *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow* (2015)

Con il terzo testo preso in esame si arriva ai nostri giorni. *Homo Deus* è un libro dello storico, filosofo e saggista israeliano Yuval Noah Harari, molto famoso nel mondo, ben oltre gli ambienti accademici, per le sue tesi sul futuro dell'umanità presentate in uno stile brillante e mondano. Il testo fa parte di una trilogia dedicata al passato (Harari 2011), al presente (Harari 2018) e appunto al futuro in cui lo studioso presenta una visione complessiva della storia dell'umanità dalle origini della specie *Homo sapiens* agli scenari che si prospettano nel tempo dell'AI, dei *big data* e della bio-ingegneria.

Sebbene non sia considerabile *stricto sensu* un testo utopico, *Homo Deus* è un saggio (*non-fiction*) che può rientrare nel paradigma utopico per tre motivi: rappresenta scenari sociali futuri con un certo grado di dettaglio; riprende temi utopici per rielaborarli secondo la propria prospettiva; espone tesi tutte centrate sulla tecnoscienza come principale forza storica nell'epoca moderna e contemporanea in sinergia, compare qui un elemento sinora rimasto nell'ombra del ragionamento, con il capitalismo. Come nel caso di Huxley, ma in un senso del tutto diverso, Harari presenta le sue considerazioni con un'aperta invocazione al realismo.

La tesi è che l'umanità ha ormai superato le minacce che ne hanno costellato il cammino per secoli: carestie, pestilenze e guerre «da incomprensibili e incontrollabili forze della natura sono state trasformate in sfide che possono essere affrontate» (Harari 2015 [2017]). Da questo risultato discende la definizione di un «nuovo programma dell'umanità» che si struttura in tre *progetti*: la sconfitta della morte, il diritto alla felicità e, più di tutto, «l'innalzamento degli uomini al rango divino [...] seguendo indifferentemente tre strade: le biotecnologie, l'ingegneria biomedica e l'ingegnerizzazione di esseri non organici» (*ibidem*).

«Vogliamo avere la capacità di reingegnerizzare i nostri corpi e le nostre menti al fine di, soprattutto, sfuggire alla vecchiaia, alla morte e all'infelicità, ma una volta che possediamo questa capacità, chissà cos'altro ci si potrebbe fare? Pertanto sono in molti a ritenere che i nuovi programmi dell'umanità alla fine si riducano a un unico progetto (con tante diramazioni): acquisire la condizione di esseri divini» (*ibidem*).

Tali visioni sono orientate dall'accettazione di un processo evolutivo, assunto come inevitabile, per il quale

«è probabile che *Homo sapiens* migliorerà se stesso passo dopo passo, mescolandosi con robot e computer nel processo, finché i nostri discendenti si guarderanno indietro e si accorgeranno che non sono più quel genere di animale che ha scritto la Bibbia, costruito la Grande Muraglia cinese e riso della comicità di Charlie Chaplin» (*ibidem*).

Avvisaglie di un'evoluzione già in atto, di un attraversamento della *soglia antropologica* tra umano e post-umano, è «un'innumerabile quantità di azioni abituali» come l'uso massivo degli smartphone e l'assunzione di farmaci antidepressivi; così come, al livello sociale, la diffusione dell'automazione e della robotica, l'impiego sempre più pervasivo dell'AI e così via. Secondo Harari molto semplicemente «gli umani cambieranno con gradualità prima una loro caratteristica e poi un'altra e un'altra ancora, finché non saranno più umani» (*ibidem*).

In tale prospettiva, Harari presenta previsioni sul tipo di società e di governo e sul genere di umanità che possono determinarsi. Le ricerche tecnoscientifiche destabilizzano gravemente le fondamenta dell'ordine liberale democratico: individuo, libertà, mercato e democrazia.

Da un lato, vi è ormai la certezza di riuscire ad «hackerare l'umanità» derivante dalla concezione che «gli organismi sono algoritmi e gli umani non sono individui – essi sono “divisibili”. [...] gli algoritmi che costituiscono un umano non sono liberi. Sono plasmati dai geni e dalle pressioni ambientali, e prendono decisioni in maniera deterministica o a caso – ma non liberamente» (*ibidem*). Quindi è ragionevole sostenere che

«un algoritmo esterno potrebbe teoricamente conoscermi meglio di quanto possa conoscermi io stesso. Un algoritmo che monitora ciascuno dei sistemi attivi nel mio corpo e nel mio cervello potrebbe sapere chi io sia realmente, come mi senta e che cosa desideri. Una volta sviluppato, un algoritmo del genere potrebbe sostituire l'elettore, il consumatore e l'osservatore. Allora l'algoritmo saprà cosa è meglio, l'algoritmo avrà sempre ragione e la bellezza risiederà nei calcoli dell'algoritmo» (*ibidem*).

Dall'altro lato, occorre considerare come più che probabile, praticamente certo, l'accesso, realisticamente riservato a pochi in ragione di una logica economica capitalistica anch'essa assunta come inevitabile, alle sempre più potenti disponibilità tecnoscientifiche. In ragione di ciò,

«alcuni individui resteranno sia indispensabili sia indecifrabili, ma costituiranno una piccola e privilegiata élite di umani potenziati. Questi superuomini godranno di abilità inaudite e di una creatività senza precedenti, che consentiranno loro di prendere molte delle decisioni più importanti a livello mondiale. Essi svolgeranno servizi cruciali per il sistema, e il sistema stesso sarebbe incapace di comprenderli e di gestirli. D'altro canto, la maggior parte degli uomini non sarà potenziata, e di conseguenza diventerà una casta inferiore dominata sia dagli algoritmi informatici sia dai nuovi superuomini» (*ibidem*).

Da queste condizioni discende l'obsolescenza inevitabile delle attuali forme-Stato democratiche e liberali e l'avvento di un mondo «post-liberale».

Il testo di Harari prosegue, entrando nella *nostra* contemporaneità, il paradigma utopico in esame, ma fondamentalmente cambiando di segno rispetto alle prospettive di Forster e Huxley. Non che siano negate o ignorate le più inquietanti conseguenze che il cambiamento promosso dalla tecnoscienza può provocare: governo degli umani da parte delle macchine e caste tecno-biologiche appartengono alle più nere distopie. Ma a parere dell'autore è inutile negare o ignorare il processo in atto, piuttosto «dobbiamo comprendere più a fondo quanto sta accadendo e prendere delle decisioni prima che siano prese per noi» (*ibidem*).

3. Il superamento delle soglie utopiche

Questi tre testi dell'utopia tecnoscientifica nella contemporaneità riflettono, all'interno di un discorso più ampio e nel tempo di una avanzata sovrapposizione di politica e tecnoscienza ampiamente prefigurata dal paradigma utopico del Moderno, il superamento di *soglie utopiche* che trovano un diretto riscontro nella realtà sociale. Circa la problematica relazione di corrispondenza tra paradigma utopico e progetto del Moderno, si potrebbe anzi arrivare a sostenere il carattere *indicale*, nel senso di Charles S. Pierce (1994, CP: 2248), del primo rispetto alle forme del mutamento socio-culturale: le utopie sarebbero i *segni* di un *Oggetto*, la realtà, da cui sono direttamente influenzati. Di tale relazione si prova a dare conto sia sul piano generale, propriamente storico e sociologico, che su quello più specifico interno alla tradizione, nella consapevolezza, però, che la *soglia* tra il paradigma e la realtà è già da sempre il punto dinamico e vitale del sistema utopico dal testo fondativo di More sospeso, come noto, tra la critica dell'Inghilterra del suo tempo nel Libro I e l'immagine di una società ideale nel Libro II.

3.1. La soglia tra umano e post-umano

Con questa espressione si intende indicare il raggiungimento e l'avviato superamento del limite rappresentato dalla costituzione biologica, psichica e sociale dell'umano fondata nel patrimonio genetico, nella struttura evolutiva e nella dimensione relazionale in assenza o, sottoposta a un minimo di, interventi biotecnologici e *comportamentisti*. L'oltrepassamento di questa soglia antropologica fondamentale è, probabilmente, già avvenuto, in un tempo di profonde e pervasive *transizioni* in cui si registra la «incipient convergence of nanotechnologies, biotechnologies, information technologies, and cognitive science» (Dupuy 2013, 51) nella manipolazione integrale del vivente e del non vivente sino alla creazione *ex novo* di forme di vita umane e artificiali. Mentre i modi e i termini di questo passaggio sono in corso, essi investono tutti gli ambiti dell'umano e del vivente. Il risultato consiste nella definizione di una nuova specie umana: una *trans-* e *post-umanità*.

Se l'umanità soggetta alla *Macchina* di Forster ancora poteva sembrare assai prossima all'umano in senso proprio, sebbene ne differisse per importanti modificazioni al livello psico-fisico accennate nel racconto, con l'umanità immaginata da Huxley si era già al di là di un profilo antropologico consueto. Nelle riflessioni considerate, lo scrittore insisteva maggiormente sulle tecniche di condizionamento del comportamento (propaganda, “lavaggio dei cervelli”, persuasione chimica e subconscia, ipnopedia) e meno sulla bio-ingegneria, ma unicamente perché la seconda era, in quel momento storico, più indietro nella sua efficacia operativa delle seconde. Tutta la riflessione ruotava intorno al «tema della libertà e delle forze ad essa ostili» (Huxley 1958 [2009], 235), a quello della «efficienza perfetta» che «non lasciava spazio alla libertà e all'iniziativa individuale» (ivi, 237), in altri termini, altrettanto espliciti, a «l'incubo dell'organizzazione totale» (ivi, 238). Lo preoccupava la presenza di immani «forze impersonali, da noi incontrollabili», accelerate consapevolmente dai «rappresentanti delle organizzazioni politiche e commerciali» (ivi, 240): l'umano come tale era la vittima designata di un meccanismo tecno-biologico di portata inaudita.

In Harari non solo questo scenario è assunto senza alcun turbamento, ma è radicalizzato. Una volta che l'umano e tutti i viventi sono ridotti ad algoritmi, negato il libero arbitrio per gli esseri superiori, niente può impedire che si possano «manipolare e addirittura controllare i loro desideri attraverso le droghe, l'ingegneria genetica o la stimolazione cerebrale diretta» (Harari 2015 [2017]).

Nello specifico, sebbene non siano dichiarate, Harari segue le visioni del transumanesimo, un'ideologia tecnoscientifica che afferma il superamento dell'umano mediante le risorse della scienza e della tecnologia.⁶ Si consideri per esempio la sconfitta della morte. È questo un preciso punto del programma trans-umanista di cui lo studioso riporta espressioni in quell'ambito comuni come l'idea che la morte sia «un fallimento tecnico che avrebbe potuto essere evitato, che avrebbe dovuto esserlo» (Harari 2015 [2017]). A tal proposito, Harari presenta il pensiero di alcuni importanti e influenti tecnoscienziati del nostro tempo come Aubrey de Grey e di «menti visionarie della Silicon Valley» come Ray Kurzweil, Peter Thiel e altri, tutti transumanisti dichiarati, ma che lui sembra guardarsi bene dal sottolineare. Sul piano

⁶ Su cui si vedano, fra altri, Pilsch (2017) e Krüger (2021).

storico e sociale, Harari e i transumanisti non sono che i personaggi più in vista e i promotori attivi di un processo che riguarda l'interezza dell'umanità.

3.2. La soglia tra utopia e ideologia

Il confine tra utopia e ideologia è argomento ampiamente dibattuto anche se, come di recente è stato osservato, in maniera forse meno sistematica di quanto non si sarebbe portati a ritenere (Sargent 2013). Nell'impostazione canonica di Karl Mannheim, entrambe sono categorie di idee «“situazionalmente trascendenti” ovvero irreali» perché «non riescono a inserirsi positivamente nella situazione» storica determinata (Mannheim 1929 [1978], 213). Le ideologie, nel tradursi in pratica e pur fungendo da sostegno all'ordine dominante come espressione di gruppi sociali dominanti, vedono sovente il loro significato venire deformato e «non riescono mai *de facto* ad attuare i progetti in esse impliciti» (*ibidem*). Le utopie, invece, esprimendo le istanze di gruppi sociali in ascesa, sono sempre orientate a «trasformare l'ordine esistente in uno più confacente con le proprie concezioni» (ivi, 215). Ma, come aggiunge Mannheim complicando la questione sul piano ermeneutico, «ciò che in un caso appare utopico o ideologico dipende essenzialmente dallo stato e dalle condizioni della realtà cui si applica questo modello» (*ibidem*).

Con le opere considerate sembra evidente come l'utopia possa osservare un processo di trasformazione in ideologia seguendo l'esito della lotta politica e culturale nel contesto storico-sociale. Prima o accanto al transumanesimo cui si è accennato e per tutto il Novecento numerosi scienziati, ricercatori, tecnici hanno prodotto un discorso a carattere pubblico dai toni e dai contenuti anche molto differenti, ma nella condivisione di un'inesausta fiducia nel progresso e nel potere emancipatorio della tecnoscienza. Tutta una tradizione di pensiero interna al campo tecnoscientifico ha lungamente magnificato le potenzialità offerte dai progressi raggiunti in ogni settore delle scienze applicate per volgerli interamente al benessere dell'umanità a misura, però, di una trasformazione radicale e dell'umano e della società. In questa tradizione si può riscontrare il percorso di superamento della soglia tra utopia e ideologia nel campo tecnoscientifico (Sfez 2001, Altobelli 2012) che sembra giungere oggi a compimento.

Su questo punto si può misurare anche il dialogo a distanza tra Huxley e Harari. Se il primo, in esergo a *Brave New World*, poneva le famose parole del filosofo russo Nicolaj Berdiaev circa i timori di utopie che «appaiono oggi assai più realizzabili di quanto non si credesse un tempo. E noi ci troviamo attualmente davanti a una questione ben più angosciata: come evitare la loro realizzazione definitiva?», condividendone l'auspicio che «gli intellettuali e la classe colta penseranno ai mezzi d'evitare le utopie e di ritornare a una società non utopistica, meno “perfetta” e più libera». Il secondo, in *21 lezioni per il XXI secolo*, scriveva che Huxley riuscì

«a immaginare una società futura senza guerre, carestie ed epidemie, che godeva ininterrottamente di una condizione di pace, prosperità e salute. È un mondo consumista, che concede carta bianca al sesso, alle droghe e a ogni piacere, perché il suo valore supremo è la felicità. L'assunto di fondo del libro è che gli uomini sono algoritmi biochimici, la scienza può manomettere l'algoritmo umano, e quindi la tecnologia può essere usata per manipolarli» (Harari 2018 [2018]).

Rovesciando la profonda intuizione di Paul Ricoeur per cui «l'elemento utopico ha sempre dislocato l'elemento ideologico» (Ricoeur 1994, 344), Harari *disloca* l'elemento utopico originario mediante un contenuto completamente ideologizzato.

Il punto esatto in cui la sua funzione di ideologo emerge, infatti, è quando egli naturalizza l'ordine sociale dominante e il capitalismo globale che ne è l'orizzonte di senso, di attuazione e di invero continuo nel reale. L'*inevitabilismo* dell'avanzamento tecnoscientifico e la *naturalizzazione* dell'ordine sociale, a cominciare dalla forma di vita capitalistica, sono presentati da Harari come ineluttabili: un "destino" evolutivo. In tal modo si attesta in modo definitivo il superamento di una *soglia* epistemica in cui il paradigma utopico è mutato in paradigma ideologico fondandosi direttamente sul superamento della *soglia antropologica* nell'epoca corrente, come lui stesso peraltro afferma esplicitamente.

3.3. La soglia tra utopia e distopia

Ultimo punto di analisi, il tema dell'utopia come processo di pensiero visto all'inizio in Marin può essere sviluppato, mediante la metafora del vedere, nell'idea di una *soglia* come *schermo* attraverso cui è possibile volgere lo sguardo a una realtà alternativa, parallela, ipotetica. È attraverso questa metafora che i testi analizzati trovano possibilità di comprensione inedite che entrano in relazione con quanto già osservato.

Per illustrare questo meccanismo ermeneutico forse non solo utopico, ma certo espresso pienamente in tale tradizione, si può fare riferimento a uno strumento tecnoscientifico che compare in una celebre serie di fantascienza degli anni Novanta: *Fringe* (2008-2013). Sin nel titolo, la serie rimanda a una rappresentazione dei limiti, delle soglie, delle frontiere, nell'ambito tecnoscientifico della *Fringe Science*, ma non solo. La trama si svolge lungo molteplici dimensioni spazio-temporali, che configurano la concezione del *multiverso* (Iaquinto, Torrenco 2018), in cui identità alternative degli stessi personaggi vivono vite parallele e autonome le une dalle altre, incrociando però le loro azioni e i loro destini nello sviluppo dell'*intreccio*, sino a entrare in un'interdipendenza reciproca di ciascun *qui-ora* singolarmente vissuto nei differenti spazio-tempo paralleli. Uno degli stratagemmi che la serie introduce per porre in contatto i multiversi consiste in uno strumento simile a un banco ottico. Collocato in un luogo qualsiasi, il macchinario presenta uno schermo attraverso cui si può guardare alla realtà parallela di quello stesso posto. Dalla *mia* realtà posso vedere l'*altra* realtà: il *mio* mondo nella forma di un *altro* mondo nella duplicità di uno stesso tempo qui e lì. Intendo usare questa metafora narrativa per indicare il meccanismo ermeneutico ed euristico dell'utopia come paradigma dell'immaginario sociale e processo di pensiero.

Dei tre testi in esame, *The Machine Stops* rinvia esplicitamente al motivo della soglia come schermo giungendo proprio oggi, nell'*adesso* (*Jetztzeit*) che accoglie dialetticamente il *passato* in senso benjaminiano (1982 [2000], 517-518), a una singolare *leggibilità*. Lo schermo dei terminali mediante cui parla l'umanità reclusa emblemizza lo *schermo* dell'utopia, cioè il meccanismo di rappresentazione utopico come dispositivo di visione e immaginazione. Il *punctum* è in questo passaggio durante il primo colloquio fra Vashti e Kuno.

«Si interruppe e lei ebbe l'impressione di vederlo triste in volto. Non poteva esserne certa, poiché la Macchina non trasmetteva le sfumature dell'espressione. Forniva solo un'idea generica della persona. Un'idea che bastava ai fini pratici, pensava Vashti. Quella patina imponderabile che una filosofia screditata attribuiva all'effettiva essenza del rapporto umano, veniva giustamente ignorata dalla Macchina così come l'imponderabile patina dell'uva veniva ignorata dai produttori di frutta artificiale. Ciò che era *passabile* era da tempo stato accettato dalla nostra razza» (Forster 1909 [2012], 12, cors. nel testo).

La poca definizione e la mancanza di dettaglio del viso nello schermo, “a distanza” si direbbe oggi, rispetto alla vivezza e alla ricchezza del volto reale nella persona in carne e ossa, “in presenza”, è metafora dell'opacità di ogni visione utopica la cui composizione oscilla sempre tra l'insieme e il particolare, tra il sociale e l'individuale, tra il collettivo e il personale, tra il positivo e il negativo. Quelle narrazioni come queste dimostrano è un modo tipico del pensiero utopico in cui lo sguardo attraverso lo schermo giunge a una visione fortemente deformata della realtà in cui possono aprirsi scenari indifferente piacevoli o inquietanti.

In una classica definizione di utopia come

«a verbal construction of a particular quasi-human community where sociopolitical institutions, norms, and individual relationships are organized according to a more perfect principle than in the author's community, this construction being based on estrangement arising out of an alternative historical hypothesis» (Suvin 1977 [1979], 49),

la delimitazione dell'“oggetto” narrativo indicata nell'organizzazione sociale di una comunità di “quasi-umani” è posta in diretta connessione con la funzione estetico-politica dello “straniamento” cognitivo, di matrice brechtiana, come categoria critica per l'interpretazione dei rapporti di forza correnti e per l'azione consapevole nei contesti socio-culturali da essi determinati (Kumar 1987; Wegner 2002). Ma come si vede bene nel racconto di Forster, in qualche modo nelle utopie si entra sempre in contatto non tanto o non solo con una *società* altra, da cui appunto la critica dell'esistente, ma soprattutto con un *umano* altro: nella definizione di Suvin l'accento va posto sul “quasi-human” più che sulla “community”.

In tale prospettiva la questione appare meno semplice perché si pone il problema dell'identificazione con l'umanità rappresentata. Certo: narrazioni come queste fanno emergere come protagonista esattamente quella figura di umano in cui sembra possibile riconoscersi. Ma la questione qui è un'altra e presenta due lati. La prima: vi può essere una *soglia* oltre la quale io, lettore, non mi riconosco più nel protagonista ribelle della *distopia*, in Kuno? La seconda: che cosa comporta il mio riconoscimento con l'altro integrato, con Vashti? Forse la prova di una soglia superata sul piano ermeneutico ed euristico si dà quando l'identificazione del me, lettore, umano, avviene con l'altro integrato, con l'antagonista dell'utopia, con chi forse non è già più umano nel modo in cui lo scrittore e il suo lettore, nel tempo della comparsa di quel racconto utopico, si percepivano, rappresentavano e concepivano?

La questione, assai complessa e che non è possibile sviluppare in questa occasione, ha una diretta ricaduta sulla concezione generale dell'utopia. Da quanto detto sembra possibile sostenere che non è possibile distinguere utopia da distopia altro che, volta a volta, nella relazione storicamente e culturalmente determinata tra l'utopia (e il suo autore) e il pubblico (il suo lettore o fruitore), cioè considerando da un lato le

condizioni storico-culturali in cui ciascuno dei due gruppi di elementi si determina e dall'altro i profili sociologici materiali e simbolici più ampi di cui sono espressione. Parafrasando Walter Benjamin a proposito delle *immagini* (1982 [2000], 517), l'indice storico delle utopie dice non solo che esse appartengono a un'epoca determinata, ma soprattutto che esse giungono a leggibilità solo in un'epoca determinata. Ogni utopia è una distopia (e viceversa) nello sguardo di chi provi a considerarle *nel tempo*. Il bordo che le separa è unicamente la *soglia* attraverso cui le si osserva da una parte o dall'altra dello schermo. Per questa ragione l'umanità sotterranea alienata di Forster ci può sembrare *familiare* e l'incubo distopico di Huxley può apparire ad Harari come *passabile e ragionevole* prefigurazione.

Conclusioni

Nel Novecento si è svolto come noto un ampio dibattito sulla tecnica, sul futuro dell'umano, sulla forma delle società spaziando dalla filosofia alla sociologia, dalla storia alla tecnoscienza, investendo tutto il campo delle scienze umane e sociali. Si possono ricordare, a puro titolo esemplificativo, i nomi di Martin Heidegger, Theodor W. Adorno, M. Horkheimer e la Scuola di Francoforte, Jacques Ellul, fra molti altri. Il paradigma utopico fa parte di questo dibattito cui ha portato suggestioni, esempi, argomenti e, naturalmente, pre-visioni. Eco di questo ruolo importante del pensiero utopico rimangono anche nella più immediata attualità. Si pensi, in anni recenti, al famoso studio di Shoshana Zuboff (2019) sul *capitalismo della sorveglianza*. I riferimenti diretti alle utopie, le immagini di società alveari, le riflessioni sulle sempre più sofisticate tecniche di manipolazione dei comportamenti, la crisi dei sistemi politici liberali e così via dimostrano l'importanza del pensiero utopico per la riflessione oggi più che mai, ma altrettanto sottolineano, nello spirito novecentesco e nella tradizione utopica, che occorre pensare a come *fermare la macchina*, o almeno che occorrerebbe porre il problema al livello di dibattito pubblico.

Al fondo di ogni interrogativo su questi ardui scenari, il problema filosofico e sociologico più importante sembra essere quello riguardante lo statuto dell'umano quale fondamento antropologico delle forme di vita sociali così come sono esistite sino a oggi sul pianeta Terra. Ovviamente si può sempre sostenere che non si esce mai dalla dimensione dell'umano. Che ogni trans-, post-, ultra-, sub- etc. umanità non sia altro che declinazione dell'umano. Ma l'ipotesi opposta, sostenuta *apertis verbis* da più parti e anzi salutata da molti con compiacimento, che stia già avvenendo o addirittura sia già avvenuto il trascendimento dell'umano al livello di specie e di individuo non è affatto peregrina.

Se già diversi decenni fa Gunther Anders (1958/1980) poteva sostenere che *L'uomo è antiquato*, oggi una puntuale verifica fattuale di tale affermazione diventa più urgente che mai. È uno studio necessario che si può intraprendere anche grazie al sistema di pensiero utopico e alla coscienza critica che, nella sua forma processuale sempre sospesa su *soglie* diverse, è in grado di esprimere e suscitare: la ricerca di una «unfigurable figure of Infinite Liberty» (Marin 1993a: 16) che sia ancora espressione dell'umano.

Riferimenti bibliografici

- Agamben G. (2001), *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Altobelli D. (2012), *I sogni della biologia. Utopia e ideologia delle scienze della vita del Novecento*, Cedam, Padova.
- Anders G. (1956/1980), *L'uomo è antiquato*, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino, 2021.
- Baczko B. (1981), *Utopia*, ad vocem in "Enciclopedia", vol. XIV, Einaudi, Torino: 856-920.
- Bacon F. (1626), *Nuova Atlantide*, a cura di Schiavone G., Bur Rizzoli, Milano, 2009.
- Benjamin W. (1982), *I "passages" di Parigi*, a cura di Tiederman R., ed. it. a cura di Ganni E., Einaudi, Torino, 2000.
- Bloch E. (1959), *Il principio speranza*, Garzanti, Milano, 2005.
- Bulwer-Lytton E. (1871), *The Coming Race*, William Blackwood and Sons, Edinburgh.
- Butler S. (1872), *Erewhon, or Over the Range*, Trubner & Co. London.
- Cacciari M. (2016), *Grandezza e tramonto dell'utopia*, in Cacciari M., Prodi P., *Occidente senza utopie*, il Mulino, Bologna: 61-136.
- Dahrendorf R. (1958), *Out of Utopia: Toward a Reorientation of Sociological Analysis*, in "The American Journal of Sociology", 64, 2: 115-127.
- De Mauro T. (1998), *Linguistica elementare*, Laterza, Roma-Bari.
- Dupuy J.-P. (2013), *The mark of the sacred*, Stanford University Press, Stanford.
- Forster E.M. (1909), *The machine stops - La macchina si ferma*, cura e trad. Valentini M., Portaparole, Roma, 2012.
- Foucault M. (1976), *Histoire de la sexualité. I. La Volonté de savoir*, Gallimard, Paris.
- Habermas J. (2002), *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino, 2002.
- Harari Y.N. (2011), *Sapiens. Da animali a dei. Breve storia dell'umanità*, Bompiani, Milano, 2014.
- Harari Y.N. (2015), *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Bompiani, Milano, 2017 edizione eBook.
- Harari Y.N. (2018), *21 lezioni per il XXI secolo*, Bompiani, Milano, 2018 edizione eBook.
- Huxley A. (1958), *Ritorno al mondo nuovo*, in *Il mondo nuovo - Ritorno al mondo nuovo*, Mondadori, Milano, 2009.
- Jameson F. (2005), *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Verso, London, New York, NY.
- Koselleck R. (2006), *L'utopia del tempo*, in *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, il Mulino, Bologna, 2009: 133-154.
- Krüger O. (2021), *Virtual Immortality. God, Evolution, and the Singularity in Post- and Transhumanism*, transcript Verlag, Bielefeld.
- Kumar K. (1987), *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Basil Blackwell, Oxford & Cambridge UK.
- Iaquinto S., Torrenzo G. (2018), *Filosofia del futuro. Un'introduzione*, Raffaello Cortina, Milano.
- Latour B. (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris.
- Levitas R. (2011), *The Concept of Utopia*, Peter Lang, Bern.

- Liotard J.-F. (1979), *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano, 2008.
- Mannheim K. (1929), *Ideologia e utopia*, il Mulino, Bologna, 1994.
- Marin L. (1973), *Utopiques: Jeux d'Espace*, Les Editions du Minuit, Paris.
- Marin L. (1992), *L'Utopie ou l'infini au neutre. Voyages aux frontières*, in "Le Genre Humain", 1, 24-25: 45-57.
- Marin L. (1993a), *The Frontiers of Utopia*, in Kumar K., Bann S. (eds.), *Utopias and the Millennium*, Reaktions Books, London.
- Marin L. (1993b), *Frontiers of Utopia: Past and Present*, in "Critical Inquiry", 19, 3: 397-420.
- Merton R.K. (1949/1968), *Scienza e struttura sociale democratica*, in *Teoria e struttura sociale*, 3 voll., il Mulino, Bologna, 1976, vol. 3: 1055-1073.
- More T. (1516), *L'Utopia o la migliore forma di repubblica*, Laterza, Bari, 2008.
- Peirce C.S. (1994), *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Electronic Edition, C. Hartshome, P. Weiss e A.W. Burks (eds), IntelLex Corporation, Charlottesville.
- Pilsch A. (2017), *Transhumanism: evolutionary futurism and the human technologies of utopia*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Popper K. (1943), *La società aperta e i suoi nemici*, 2 vols., Armando, Roma, 2002.
- Ricoeur P. (1986), *Conferenze su ideologia e utopia*, Jaca Book, Milano, 1994.
- Ruyer R. (1950). *L'utopie et les utopies*, Gérard Monfort, Brionne, 1988.
- Saage R. (1991), *L'utopia in età moderna*, ECIG, Genova, 1997.
- Sargent L.T. (1994), *The Three Faces of Utopianism Revisited*, in *Utopian Studies*, 1 (5): 1-37.
- Sargent L.T. (2013), *Ideology and Utopia*, in *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, Freedman M., Sargent L.T., Stears M. (Eds.), Oxford University Press, Oxford: 439-451.
- Sfez L. (2001), *Il sogno biotecnologico*, Bruno Mondadori, Milano, 2002.
- Suvin D. (1977), *Metamorphoses of Science Fiction. On the Poetics and History of a Literary Genre*, Yale University Press, New Haven and London, 1979.
- Talmon J.L. (1952), *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna, 2000.
- Valentini M. (2012), *Introduzione*, in Forster E.M. *cit.*: 7-24.
- Wegner Ph.E. (2002), *Imaginary Communities: Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity*, University of California Press, Berkeley CA.
- Zuboff S. (2019), *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma, 2019.