

Postumanismo tra fragilità dell'uomo e estasi di perfezione

La questione che esaminiamo ha acquistato negli ultimi anni una notevole centralità anche mediatica, che è probabile possa ancora aumentare. Si tratta della prospettiva del trascendimento dell'umano in direzione postumana, transumana, o espressamente iperumana (la terminologia oscilla in maniera che almeno qualche volta non è casuale ma esprime scelte di campo teoriche) – in realtà, è un paradosso preliminare precisamente la visione di un'umanità i cui sogni contengono, a quanto pare, almeno in certa misura il *proprio* superamento<sup>1</sup>.

Mettiamo da parte questa incongruenza. La nostra ipotesi sul postumanesimo è legata al tema della fragilità, e, per verificare la contrapposizione del movimento transumano<sup>2</sup> alla finitezza dell'esperienza appare opportuno rivolgersi ove il movimento entra direttamente a contatto con le questioni della vita e della morte. Ed in effetti, il tema dell'immortalità<sup>3</sup> è uno dei più caratteristici tra quelli

---

<sup>1</sup> Come ha osservato Baudrillard: “Una specie che riesce a creare artificialmente la propria immortalità e cerca di trasformarsi in mera informazione, rimane ancora una specie umana?” (*L'illusione dell'immortalità*, trad. it., Armando, Roma, 2007, p. 31).

<sup>2</sup> Per quanto riguarda le prospettive di trascendimento dell'umanità abolendo i propri limiti, è più preciso parlare di *transumanesimo* all'interno del generale movimento postumanista.

<sup>3</sup> O *semi-immortalità*: perché nessuna tecnologia può rendere impossibile la morte come morte violenta (o distruzione del supporto inorganico ove si trovi raccolta l'identità del soggetto); così come non può estendere l'esistenza *precedentemente* alla nascita. Inoltre, lo spazio dell'immortalità sembrerebbe trovare un limite invalicabile nella morte termica dell'universo (come osserva Bostrom, “Ogni morte precedente la morte termica dell'universo è prematura, se la tua vita è buona”, *Letter from Utopia*, a <http://www.nickbostrom.com/utopia.html>). Sembra però, come vedremo, che il transumano compiuto tenda verso un divenire divinità che dovrebbe

affrontati dai suoi seguaci. Guerra totale contro ogni situazione dichiaratamente o solo indirettamente insalubre, dal fumo alle pratiche alimentari secondo una gamma che può sfociare nel compulsivo; contestuale ottimizzazione delle pratiche alimentari stesse; medicalizzazione e riattivazione della normale senescenza sessuale; infine identificazione della vecchiaia come tale quale malattia<sup>4</sup>, sono solo alcuni passi preliminari rispetto all'attacco diretto nei confronti della morte<sup>5</sup>. I testi emblematici più spesso citati sono forse quelli di R. Kurzweil, *The Age of Intelligent Machines*<sup>6</sup>, e di K.E. Drexler, *Engines of Creation. The Coming Era of Nanotechnology*<sup>7</sup>. Mentre il primo si incentra, in maniera talvolta ossessiva, sull'idea di una

---

implicare anche la rigenerazione o ricreazione dell'universo. Per l'immortalità nel senso limitato qui esposto, cfr. il concetto di amortalità in Morin, E., *L'homme et la mort*, Seuil, Paris, 2002 (l'opera è originariamente del 1951; ma le edizioni successive hanno numerosi poscritti e ripensamenti proprio su questo tema).

<sup>4</sup> Cfr. a titolo di mero esempio Stock, G., *Redesigning Humans. Our Inevitable Genetic Future*, Houghton Mifflin, Boston, 2002, p. 85. Su tutto questo osservazioni acute in Lafontaine, C., *Il sogno dell'eternità*, trad. it., Medusa, Milano, 2009, p. 86 ss. e *passim*.

<sup>5</sup> Sulla preistoria di tali tendenze in certa letteratura di divulgazione/anticipazione scientifica a venature eugenetiche diffusa nei primi decenni del XX secolo, cfr. Midgley, M., *Science as Salvation. A Modern Myth and its Meaning*, Routledge, London, 1992, specie p. 147 ss., che ne sottolinea la natura di consolatoria fantasia di potere. Si ricordi, in quello stesso contesto, il classico di G.B. Shaw, *Back to Methuselah* (1921). Un anello di congiunzione fu Harrington, A., *The Immortalist*, Random House, New York, 1969, più volte ristampato in seguito.

<sup>6</sup> MIT Press, Cambridge (Mass.), 1990. Dell'autore vedi anche *The Age of Spiritual Machines. When Computers Exceed Human Intelligence*, Viking Press, New York, 1999; (con Grossman, T.) *Fantastic Voyage: Live Long Enough to Live Forever*, Rodale, Emmaus (Penn.), 2004 (l'opera che ha direttamente al centro la tematica dell'immortalità); e, in italiano, *La singolarità è vicina*, Apogeo, Milano, 2008.

<sup>7</sup> Anchor Press, New York, 1996.

prossima singolarità<sup>8</sup> che dovrebbe permettere, dati alcuni parametri in progresso esponenziale, un salto di qualità inimmaginabile e una vita pressoché eterna, il secondo, con toni ancora più visionari da più parti criticati, punta sullo sviluppo di sconcertanti nanotecnologie per costruire un futuro di perfetta salute per il genere umano<sup>9</sup>. L'obiettivo non è dunque troppo diverso. Kurzweil propone una serie di versioni del corpo umano, numerate come i rilasci dei programmi informatici, che facciano da ponte, per l'individuo, verso un futuro di immortalità. Il corpo diventa un brogliaccio o una bozza sempre rivista, al massimo una traccia, ritoccabile, programmabile e riprogrammabile, integrabile, etc. Intercettare il momento magico della singolarità, che nella conformazione più plausibile dovrebbe essere un'intelligenza capace di automiglioramento accelerato e dunque rapidamente sovrumana, è analogo a prendere una velocità di fuga rispetto ai limiti della condizione umana, staccandosi dal peso della gravità terrestre. Non appena passato quel confine, l'uomo si allontana dalla zavorra triste dello status che ha segnato finora l'umanità. Il sogno della perfettibilità viene adattato ad un contesto individualista e biologico<sup>10</sup> ossia staccato da qualsiasi sfondo propriamente politico e da qualunque speranza di *novità*, anche perché il percorso storico è in realtà predeterminato da un'evoluzione tecnologica ineluttabile.

Drexler, dal canto suo, propone una fantasia davvero peculiare ed estremamente potente. Si tratta dell'immagine di una miniaturizzazione estrema e dunque pressoché infinita, in grado come tale di intervenire, tamponare, riparare all'interno stesso di un corpo concepito come una macchina complessa, nella migliore tradizione

---

<sup>8</sup> Il concetto, di provenienza fisica e matematica, è stato fissato nel senso che qui interessa da Vernor Vinge in un articolo del 1993: *The Coming Technological Singularity. How to Survive in the Post-Human Era* (ad esempio a <http://www-rohan.sdsu.edu/faculty/vinge/misc/singularity.html>).

<sup>9</sup> La possibilità della nanotecnologia era stata anticipata da Richard Feynman nel 1959 in una famosa conferenza, intitolata *There's Plenty of Room at the Bottom*.

<sup>10</sup> Cfr. ad es. Morin, *L'homme et la mort*, cit., p. 348.

meccanicista. Se nella fantasia di Leibniz il cervello andava ingigantito fino alle dimensioni di un mulino, con le sue parti ingrandite in proporzione e dunque perfettamente visibili ed accessibili, così, come in alcuni vecchi racconti di fantascienza, Drexler spostandosi dal lato dell'infinitamente piccolo ottiene la stessa figurazione.

Dunque le macchine terapeutiche intervengono e riparano la grande macchina del corpo. Ma questi microscopici robot molecolari dovrebbero essere capaci di replicarsi, come le cellule sulla cui falsariga sono concepiti; e questo apre la possibilità apocalittica della loro riproduzione incontrollata. In mano a malintenzionati, oppure semplicemente perché qualcosa è andato storto, la marea delle nanomacchine potrebbe, afferma Drexler, consumare letteralmente la biosfera e sommergere o soppiantare l'umanità<sup>11</sup>.

Ma infine, la strategia più importante, caratterizzante, e consapevole di cosa implichi divenire immortali, riduce l'individuo all'informazione e lo rende quindi di diritto scaricabile in supporti inorganici assolutamente longevi e comunque infinitamente sostituibili. La tecnica più o meno chiaramente divisata consiste in una mappatura ottenuta attraverso scansioni tridimensionali pressoché perfette del cervello, ovvero attraverso le nanomacchine appena descritte. L'esito ne è una spiritualizzazione totale dell'identità umana. Già "il concetto di morte cerebrale si basa su una rappresentazione informazionale della soggettività umana"<sup>12</sup>: si tratta solo di compiere un passo oltre il legame ancora persistente con il corpo. Insomma: tra organico e inorganico, corpo e protesi, non c'è vero dislivello; la differenza che conta è con la mente, è questa che occorre salvare

---

<sup>11</sup> Che queste preoccupazioni vengano, all'interno del movimento, prese sul serio, è testimoniato dal peso che vi attribuisce un autore assai più equilibrato come Nick Bostrom, nella sua ipotesi di ricostruzione della storia dei prossimi decenni: *The World in 2050*, <http://www.nickbostrom.com/2050/world.html>.

<sup>12</sup> Lafontaine, *Il sogno dell'eternità*, cit., p. 105.

mentre il corpo può deperire senza conseguenze<sup>13</sup>. Il dualismo proposto riprende quello più estremo presente in alcuni momenti della tradizione culturale occidentale. Il punto è rilevante: il movimento sotto questo profilo non fa altro che riprendere un preciso lascito – umanistico, anzi antropocentrico. Forse, sotto questo profilo, si può ritenere che il transumanesimo, in realtà, sia meno radicale e consapevole di quanto afferma.

Appare evidente, comunque, come il postumanesimo/transumanesimo proponga una trasformazione che cerca di *immunizzare l'essere umano dagli ambiti tradizionali della propria fragilità*. Ma in realtà, l'unico corpo privo di pericoli è il “corpo” statico, privo di metabolismo, della statua o forse dell'automa, anziché il corpo vivente che come tale è anche, contestualmente, corpo morente.

E dunque è ovvio che questa istanza di incolumità produce un'opzione preferenziale per l'informazione e il virtuale anziché per il corporeo e materiale. Come osserva uno dei personaggi di Bostrom:

Io, per esempio, preferirei di gran lunga venire uploaded che aver riparato il mio cervello biologico. Trascorro già la maggior parte del tempo nella realtà virtuale, e vorrei avere la sicurezza di fare una copia di backup della mia mente ogni ora o giù di lì. Se per qualche ragione volessi manipolare oggetti fisici, potrei affittare un corpo robot adatto a quel che voglio fare<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Oltre ai libri di Kurzweil, il testo maggiormente impegnato in un'analisi puntuale sulla effettiva possibilità tecnologica, pur futuribile, di questa prospettiva è Sandberg, A., Bostrom, N., *Whole Brain Emulation*, a <http://www.fhi.ox.ac.uk/brain-emulation-roadmap-report.pdf>.

<sup>14</sup> Bostrom, *The World in 2050*, cit. Anche se un altro personaggio subito dopo afferma: “Anche se la nostra realtà virtuale è senz'altro valida per vedere e sentire, penso ancora che non può competere con lo spazio corporeo nelle altre modalità sensoriali. Il sesso virtuale è fantastico (*virtual sex is great*), ma preferisco toccare il corpo di mio marito direttamente”. La

Dove, come si vede, la tipica tendenza dell'età contemporanea al backup compulsivo si trasforma, comprensibilmente, nella spasmodica esigenza di immunizzarsi da qualsivoglia interruzione dell' "alimentazione". In realtà, il backup automatico e soprattutto la produzione di molteplici copie di sicurezza sembrano lo sbocco coerente delle esigenze di conservazione, con interessanti conseguenze sul piano legale e della metafisica delle persone. Il corporeo è irrimediabilmente delicato e insicuro. La fuga da esso è un modo di riprendere la purezza spirituale in un'epoca che pure non sa più cosa sia lo spirito, ma in ogni modo rifiutando quanto di se stessi è segnato dagli indici della finitezza.

Non è un caso che qualche autore<sup>15</sup> affermi l'esigenza immortale attraverso una strategia parzialmente diversa: un arresto della crescita biologica ad una fase prepuberale (la pubertà coincidendo con l'inizio dell'invecchiamento). "Gli individui così trasformati non conosceranno le sofferenze dell'invecchiamento e potranno vivere indefinitamente. Resi sterili dall'arresto artificiale del loro sviluppo, non sarebbero né uomini né donne, ma esseri asessuati e fisicamente immaturi benché intellettualmente adulti"<sup>16</sup>. Una costellazione di tratti significativi, sottolineati da Bostrom, alludono alla stessa condizione neutra, bloccata e difesa: l'uso di protesi, la

---

risposta è interessante soprattutto perché mostra, di sbieco ma in maniera inconfondibile, quale sia in effetti lo sfondo reale della virtualizzazione. Si tratta dell'ampio mondo del sesso online, incomparabilmente più prudente e meno impegnativo di quello tradizionale. In realtà l'ambito sessuale è enormemente rilevante poiché il suo legame con la corporeità è ovviamente strutturale, e il tentativo di staccarlo da essa la dice lunga sulle tendenze fondamentali dell'epoca contemporanea. Anche l'espressione *meatspace*, che ho tradotto con spazio corporeo, è significativa. Non significa esattamente corporeo e neanche carnale. *Meat* indica una dimensione quasi dispregiativa, biologica e impura, molto più di *body*.

<sup>15</sup> Cfr. Shostak, S., *Becoming Immortal. Combining Cloning and Stem-Cell Therapy*, State University of New York Press, Albany, 2002.

<sup>16</sup> Lafontaine, *Il sogno dell'eternità*, cit., p. 112.

chirurgia plastica, il rapporto intensivo con le telecomunicazioni, lo stile di vita cosmopolita e nomade, l'androginia, la riproduzione tendenzialmente artificiale, l'assenza di fede religiosa, il rifiuto dei valori tradizionali della famiglia<sup>17</sup>. La tendenza alla neutralizzazione nei confronti di tutto ciò che orienta e caratterizza troppo gli esseri umani, dall'identità sessuale a quella etnico-culturale, dovrebbe rendere possibile conquistare una sorta di immunizzazione dal contagio delle impurità, in una parola da contaminazioni, malattie, morte.

Ancora un caso interessante, quello di David Pearce, presenta altri lati significativi, che sviluppano un transumanesimo coerentemente avvicinato all'utilitarismo edonistico. Nel suo *The Hedonistic Imperative*<sup>18</sup> questo filosofo utilizza gli strumenti dell'utilitarismo classico in un ambizioso e provocatorio programma di implementazione tecnica della felicità. In breve, si tratta di eliminare la sofferenza negli animali umani (e non umani, poiché la premessa della continuità darwiniana è qui un dato ontologicamente cruciale) per mezzo di strumenti neurotecnologici (ossia a breve termine con farmaci neuroattivi, a lungo termine con l'ingegneria genetica). L'abolizione della sofferenza è propedeutica ad un programma di *paradise engineering* in cui gli esseri senzienti siano

---

<sup>17</sup> Al di là di altre possibili osservazioni su tutto ciò, che si trova per la prima volta in FM-2030, *Are You a Transhuman?*, Warner Books, New York, 1989, come ha osservato lo stesso Bostrom “non è mai stato spiegato in maniera soddisfacente perché qualcuno che, per esempio, rifiuta i valori della famiglia, ha un naso rifatto, e spende un sacco di tempo sui jet è in più stretta vicinanza alla postumanità rispetto al resto di noi” (*Una storia del pensiero transumanista*, trad. it. a [http://www.estropico.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=180:una-storia-del-pensiero-transumanista-di-nick-bostrom&catid=42:estropia--transumanesimo&Itemid=81](http://www.estropico.org/index.php?option=com_content&view=article&id=180:una-storia-del-pensiero-transumanista-di-nick-bostrom&catid=42:estropia--transumanesimo&Itemid=81)). In realtà questa batteria di opzioni dice molto di più sulle aspettative degli intellettuali cosmopoliti che guidano il movimento piuttosto che sul destino effettivo dell'umanità, che è ancora impensato.

<sup>18</sup> [Http://www.hedweb.com/hedab.htm](http://www.hedweb.com/hedab.htm).

riprogettati e stimolati a livello dei centri cerebrali del piacere per consentire a tutti un'esperienza senza precedenti di livelli di "benessere". Il nostro sistema motivazionale diventerebbe allora il "gradiente di benessere" invece dell'attuale asse piacere-dolore; ovvero, all'atavica dialettica dualistica e alla saggezza tradizionale si sostituirebbe il polo esclusivo del piacere con la somministrazione apposita e puntuale dei suoi ingredienti fisiologici; al cui interno poter valutare, eventualmente, una classificazione in "gradienti" più o meno intensi. Edonismo e rifiuto della morte si accompagnano in una costellazione coerente. Una perpetuazione di esistenza si costruisce intorno all'idea di una sommatoria utilitaristica ed illimitata di piaceri. Nell'ottica dell'utilitarismo è accettabile solo l'estensione temporalmente indefinita dei gradienti, perché ogni interruzione non può che essere intimamente insopportabile.

Dal punto di vista filosofico e in generale di approfondimento concettuale, i limiti di tali tentativi sono lampanti. È però onesto riconoscere che non è questa in generale la loro intenzione: essi valgono soprattutto, e talvolta espressamente, come provocazioni che esprimono direttamente un'urgenza e un'aspirazione. Il che non toglie comunque che sia lecito mettere in dubbio precisamente la consapevolezza di tali autori rispetto alle loro premesse, le quali, paradossalmente, mostrano la potenza di visioni soteriologiche assolutamente lontane da qualunque demitizzazione. Cercherò di fornire qualche indicazione in questo senso nell'ultimo paragrafo del presente contributo: basti qui osservare l'inconfondibile tessitura gnostica, la liberazione del principio spirituale o mentale dal proprio inadeguato, anzitutto in quanto imperfetto, debole e cagionevole, carcere di carne. In generale, come abbiamo visto, ogni caratterizzazione appena peculiare dell'individuo, ogni segno storico e propriamente biografico, ricorda sgradevolmente il legno storto dell'umanità e non può che essere percepita come una minaccia all'istanza di immutabilità.



## 2. Voci critiche

Francis Fukuyama, il noto sostenitore, al termine degli anni '80, della fine della storia, è da parte sua uno dei critici più rinomati delle idee che stiamo ripercorrendo. Il suo *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*<sup>19</sup>, è in realtà un'indagine ad ampio spettro sulle modalità in cui oggi viene proposto il passaggio al postumano. Non si tratta solo, ripete più volte l'autore, delle visioni dei suoi teorici in senso stretto, ma di modalità farmacologiche già accessibili che hanno il compito di permettere la fuoriuscita dell'uomo dalla sua condizione (cfr. le tesi di David Pearce, *supra*). In altre parole, ciò che ancora non è possibile alla terapia o manipolazione genetica, è già l'obiettivo, in parte conseguito, di farmaci di uso comune, come il Prozac, che consentono un intervento su dati psicologici che si trovano a metà strada tra carattere e patologia. Prozac e Ritalin vengono spesso prescritti rispettivamente a “donne depresse con un deficit di autostima” e a “giovanissimi che non sono in grado di stare fermi in classe”; “entrambi i sessi, allo stesso tempo, vengono sospinti con gentilezza verso quella personalità mediana androgina, soddisfatta di sé e ligia alle regole sociali, che oggi costituisce il modello politicamente corretto”<sup>20</sup>.

In sostanza il pretesto patologico attraverso la medicalizzazione coinvolge sempre più lati personali in vario modo irriducibili all'ideale di una perfetta ed efficiente funzionalità. La tirannide della maggioranza di toquevilliana memoria agisce nella costruzione di un'irresistibile spinta anche individuale alla

---

<sup>19</sup> Trad. it., Mondadori, Milano, 2002. Idee affini l'autore di origine giapponese le ha espresse anche in *La grande distruzione. La natura umana e la ricostruzione di un nuovo ordine sociale*, trad. it., Baldini & Castoldi, Milano, 2001. Si noti anche il suo contributo al numero di *Foreign Policy* di settembre-ottobre 2004, ove veniva richiesto ai contributori di individuare *world's most dangerous ideas* per gli anni a venire: Fukuyama ha scelto il transumanesimo.

<sup>20</sup> Fukuyama, *L'uomo oltre l'uomo*, cit., p. 74.

realizzazione di una personalità depurata dei suoi lati idiosincratici<sup>21</sup>. Le pressioni gregarie agiscono in maniera potente in favore della creazione di una sorta di ultimo uomo. Il controllo sociale può essere esercitato anche da soggetti diversi dallo Stato; laddove alcuni obiettivi politicamente corretti fossero attingibili tecnologicamente è plausibile che essi vengano appunto “maggioritariamente”, anche se non necessariamente attraverso un impulso legale-direttivo, perseguiti dai genitori o dalle entità scolastiche, ad esempio.

L'eugenetica non dipende nella sua condizione necessaria, dunque, dal fatto che sia imposta dallo Stato, perché un'eugenetica dal basso, legata alle preferenze individuali, non è affatto meno inquietante. Fukuyama immagina, ad esempio, che divenga possibile eliminare l'omosessualità all'origine, in sede di prevenzione prenatale, con una semplice pillola (tra l'altro, ciò non è implausibile, dati certi assunti sull'esposizione prenatale al testosterone che vengono talvolta invocati tra i suoi fattori): non solo è piuttosto probabile che le madri, anche quelle che oggi si indignano rispetto alle discriminazioni degli omosessuali, assumano, quale opzione preliminare e “neutra”, tale pillola; ma soprattutto, dato che potremmo evidentemente dubitare che “l'umanità risulterebbe migliore una volta che l'omosessualità fosse stata eliminata, il fatto che tale scelta eugenetica dipenda dalla volontà dei singoli genitori piuttosto che dalla coazione delle autorità, ci autorizza davvero a trattarla con indifferenza?”<sup>22</sup>. Problema e dubbio etici sono solo spostati anziché cancellati per il fatto di trovarsi in capo all'individuo anziché alla società.

Già il caso dei farmaci psicotropi sopra citati, inoltre, mostra in atto le motivazioni latamente politiche in opera nelle manipolazioni genetiche: “La prima è il desiderio della gente comune di classificare il maggior numero possibile di comportamenti come malattie, al fine di alleggerire le responsabilità personali di ciascuno”; quanto a insegnanti o medici, anch'essi “preferiranno sempre le scorciatoie farmacologiche a complessi interventi sul comportamento”, per motivi

---

<sup>21</sup> Ivi, p. 76.

<sup>22</sup> Ivi, p. 58.

facilmente intuibili; infine “dal tentativo di considerare qualsiasi comportamento un indice di salute o malattia” deriva la propensione a “trattare un numero sempre maggiore di comportamenti come malattie”<sup>23</sup>.

L’assunzione di sostanze, mentre è almeno idealmente efficace sul piano dei risultati, fa da scorciatoia rispetto all’obiettivo di un autentico dominio di sé ovvero di un percorso di interiorizzazione esistenziale. In certo modo sarebbe come confondere la serenità dell’uomo che ha raggiunto la propria saggezza con la *facies* rilassata che il botox produce automaticamente come effetto collaterale. Consistendo nell’adesione pigra a modelli diffusi e convenienti, e perché non fanno parte di uno sviluppo organico e appropriato del percorso personale, gli espedienti non solo sono moralmente discutibili, ma anche una maniera di nascondere sotto il tappeto le difficoltà, in maniera tanto più catastrofica. Il percorso autentico, soprattutto, in quanto tale vive all’interno della consapevolezza dell’attrito tra ciò che è possibile e ciò che si desidera, tra la realtà e il progetto: proprio ciò che manca, sia per genesi che per storia, alla scorciatoia che promette il risultato in breve tempo e senza fatica<sup>24</sup>.

Come si vede, il punto dell’attenzione di Fukuyama è di tipo antropologico e morale piuttosto che sulle specifiche, e in realtà ancora imprevedibili, trasformazioni biotecnologiche. La sua preoccupazione discende infatti da un senso rinnovato, ed esplicitamente difeso, della natura umana<sup>25</sup>. È chiaro in effetti che proprio questo è in ultima analisi il portato autentico di ogni prospettiva postumana e dell’eventuale reazione ad essa. La preoccupazione sulla natura umana ricade al livello di preoccupazioni più specificamente politiche: coloro che non si procureranno, per vari

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 75.

<sup>24</sup> Osservazioni in questo senso anche in Bostrom, N., *Dignity and Enhancement*, in Pellegrino, E.D., Schulman, A., Merrill, T.W. (a cura di), *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President’s Council on Bioethics*, Notre Dame Press, Notre Dame, 2008, pp. 173-207.

<sup>25</sup> Fukuyama, *L’uomo oltre l’uomo*, p. 141 e *passim*.

possibili motivi tra cui non ultimo quello economico, l'*enhancement* più opportuno o aggiornato rischiano di far parte di un'umanità in vario modo incompiuta o imperfetta, in maniera analoga a quanto oggi tende ad accadere nei confronti di anziani disabili o feti<sup>26</sup>. È la stessa definizione di umanità che corre il rischio così di diventare troppo legata ai risultati in divenire del miglioramento e al tempo stesso dunque troppo esclusiva – in maniera che tende inoltre a scacciare qualsiasi certezza, data la dinamica congiunta di accelerazione tecnologica e rapida obsolescenza degli *enhancement*. Sotto questo profilo l'esito del processo è di frazionamento e separazione antropologica.

Il saggio di Fukuyama, che pure semplifica alquanto i propri temi, è acuto nelle sue implicazioni e piuttosto brillante nella stesura; la rinomanza dell'autore (che, si noti, sostanzialmente ammette l'errore della sua precedente previsione<sup>27</sup>, in quanto “finché vi sarà progresso tecnologico vi sarà storia”: la tecnologia diviene il grande, e probabilmente il decisivo, surrogato delle illusioni ideologiche che hanno fatto da motore degli ultimi secoli così come, più specificamente, l'obiettivo della salute/benessere subentra alle politiche di emancipazione<sup>28</sup>) ne ha fatto uno dei testi più citati nel dibattito.

---

<sup>26</sup> Ivi, p. 174.

<sup>27</sup> Anche se l'illusione biotecnologica sembra d'altro canto in grado di realizzare l'altro aspetto messo a fuoco nel precedente saggio di Fukuyama, che per esteso si intitolava *La fine della storia e l'ultimo uomo* (trad. it., Rizzoli, Milano, 1992). Proprio la profezia nietzscheana dell'ultimo uomo sembra infatti realizzata, per una tipica eterogenesi dei fini, nell'utopia del superuomo ipertecnologico. Sul tema cfr. comunque Pearson, A., *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, Routledge, London, 1997.

<sup>28</sup> Cfr. anche Rose, N., *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton, 2007, pp. 1-30.

Una visione bioconservatrice pure importante è quella di Leon Kass<sup>29</sup>, la cui preoccupazione si concentra sui modi apparentemente impalpabili in cui i tentativi di affermare il controllo tecnologico sulla natura umana la disumanizzano attraverso lo svuotamento di senso di vari ambiti, come il ciclo di vita specie nelle soglie della nascita e della morte, il sesso, il cibo (si pensi alla accelerazione dei tempi di un mero nutrimento già affine alla ricarica energetica delle macchine, rispetto allo spessore dei significati del cibo nelle società tradizionali), o il lavoro. Coerentemente Kass difende la validità della “saggezza della ripugnanza”<sup>30</sup> (che deriva dall’“euristica della paura” di Hans Jonas, un autore che soggiace a molti dei temi che accenno in questo paragrafo): le reazioni istintive di disgusto di fronte a trasformazioni del modo di riprodursi, ad esempio, potrebbero essere qualcosa di più della mera persistenza di una vischiosa immagine tradizionale dell’uomo, bensì contenere un chiaro e salutare senso dei limiti dell’umano che vengono oltraggiati. E dunque, evidentemente in Kass come in Fukuyama la tesi sottostante attiene all’affermazione *malgré tout* di una natura umana. Non è un caso che anche Kass osservi il rischio di un esito “tocquevilliano”, similmente a Fukuyama, in una citazione famosa:

La finale conquista tecnica della sua stessa natura quasi certamente lascerebbe l’umanità completamente indebolita. Questa forma di controllo sarebbe identica ad una totale disumanizzazione. Si legga *Brave New World* di Huxley, *Abolition of Man* di C.S. Lewis, il resoconto di Nietzsche dell’ultimo uomo, e infine si leggano i giornali. Omogeneizzazione, mediocrità, pacificazione, gratificazione farmacologicamente indotta, deprezzamento del gusto, anime senza amore né aspirazioni – tali sono gli inevitabili risultati di fare dell’essenza della natura umana l’ultimo progetto del

---

<sup>29</sup> Cfr. Kass, L., *Life, Liberty, and Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, Encounter Books, San Francisco, 2002.

<sup>30</sup> Ivi, p. 150 e *passim*.

dominio tecnico. Nel suo momento di trionfo, l'uomo prometeico diventerà una mucca contenta<sup>31</sup>.

Emerge in generale in questi autori una paura specifica rispetto all'eventuale *ereditabilità* delle trasformazioni genetiche, da vietare con apposite normative. E ancora una volta la ragione di tale diffidenza attiene chiaramente al rischio di una progressiva ed infine irrimediabile trasformazione della natura umana ovvero dell'antropologia come tale. È questo il nucleo fondamentale anche della più nota, probabilmente, delle opere critiche: quella di Jürgen Habermas. Si tratta de *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*<sup>32</sup>, che ha suscitato un'ampia discussione.

Habermas insiste sulla differenza tra la natura che siamo e la dotazione organica che ci diamo; tra regno della necessità provvidenziale o biologica (in realtà divenuto, ormai, regno della casualità evuzionistica, e tuttavia ancora sottratto alla volontà individuale) e regno della libertà culturale<sup>33</sup>. Socializzazione ed educazione aprono lo spazio ove diviene possibile un'autocomprensione revisionistica, una scelta di assunzione di responsabilità, un'appropriazione della propria storia; la dipendenza biotecnologica è invece innestata ad un livello drammaticamente più profondo, non simmetrizzabile, a cui sembra restare aperta solo l'alternativa tra fatalismo e risentimento<sup>34</sup>. I fini dell'educazione sono per principio contestabili, perché agiscono per definizione, in quanto interazioni umane, all'interno dello spazio di ragioni e elaborazioni. Qualunque aspettativa genitoriale, in questo quadro, è contestabile e non vincolante. Viceversa

il programma genetico è un dato di fatto «muto», al quale non si possono neppure dare risposte in senso proprio. Chi contesta

---

<sup>31</sup> Ivi, p. 48.

<sup>32</sup> Trad. it., Milano, Einaudi, 2002.

<sup>33</sup> Ivi, p. 30.

<sup>34</sup> Ivi, p. 17.

intenzioni fissate geneticamente non può comportarsi, nei confronti delle proprie doti o delle proprie manchevolezze, alla stessa stregua in cui le persone nate naturalmente si comportano nel corso di una storia-di-vita riflessivamente assimilata e intenzionalmente proseguita, vale a dire «rivedendo» la propria autocomprensione e trovando una risposta *produttiva* alla situazione di partenza<sup>35</sup>.

Le intenzioni altrui innestate nella progettazione genetica dell'individuo restano, per così dire, irreversibili nella loro stessa *origine* e impediscono di «concepirsi come l'autore indiviso della propria vita»<sup>36</sup>.

La tesi di Habermas è, dunque, che all'interno della prospettiva postumana venga radicalmente (ontologicamente) messa in discussione la natura stessa del legame tra gli uomini che è la premessa dei rapporti etici e politici tra gli stessi. In particolare, si aprirebbe una decisiva *sproporzione* tra progettisti e progettati. Anche se questi dovessero essere più «dotati» in senso biotecnologico, non avrebbero scelto né voluto tale dotazione, appartenendo tale progetto alla loro pre-nascita. Precisamente questo fatto apre un'irrimediabile asimmetria tra gli esseri umani, la cui autocomprensione si innerverà allora secondo linee di forza divergenti. Ad esempio, nel noto esempio del bambino sordo, nato a partire da una consapevole opzione progettuale da una coppia lesbica anch'essa sorda, è certo aperto lo spazio dell'accettazione da parte del figlio, come in qualunque situazione esistenziale; sembra però evidente la presenza inaggirabile di una grave asimmetria relazionale e di potere tra questo figlio e le genitrici. La lotta per il riconoscimento, su cui Habermas ha fornito contributi ben noti che attualizzano la tradizione della filosofia classica tedesca, si troverebbe di fronte ad un interrogativo radicale, poiché la progettazione prenatale limiterebbe la pretesa antropologica (essenzialmente moderna, si badi, e dunque in continuità con il

---

<sup>35</sup> Ivi, pp. 63-64.

<sup>36</sup> Ivi, p. 64.

patrimonio di valori di tipo sostanzialmente anche se non ingenuamente illuministico dei quali Habermas, *mutatis mutandis*, si ritiene ancora prosecutore) a riconoscersi autori di se stessi. Verrebbe abolito il gioco del caso, che in qualche modo e paradossalmente fonda una certa uguaglianza tra gli uomini, e per converso rende simmetricamente possibile la loro autoprogettazione in virtù della diversità profonda tra nascita e produzione<sup>37</sup>.

L'obiezione che è stata più volte ripetuta nei confronti di questa tesi<sup>38</sup>, che cioè tale peso inaggirabile della predeterminazione biopolitica non sarebbe diverso dalla normale predeterminazione che ogni generazione anche naturale porta con sé, trascura di prendere in considerazione la fondamentale integrazione che Habermas propone. E cioè, che la differenza rilevante con la mera, consueta casualità della natura (e/o con la provvidenzialità divina) risiede nella cancellazione della «differenza implicita nell'idea di creazione» laddove «al posto di Dio subentrasse un *peer* eguale a noi [...] senza dover presupporre nessun consenso, neppure controfattuale, dell'altra persona interessata»<sup>39</sup>. Non è la stessa cosa imputare un simile a noi, un genitore che appartiene alla nostra stessa ontologia; oppure un caso imperscrutabile o un Dio benevolo e a sua volta imperscrutabile, entrambi estranei alla limitata ontologia umana. Sembra che il risentimento nei confronti della divinità, pur possibile, non possa assumere il carattere del conflitto potenzialmente distruttivo ed autodistruttivo tra pari.

---

<sup>37</sup> Il tema della casualità della nascita, attraverso un confronto Habermas-Sloterdijk, è nel libro di Musio, A., *L'autonomia come dipendenza. L'io legislatore*, Vita & Pensiero, Milano, 2006, specie pp. 3-22. Cfr. anche Papa, A., *Nati per incominciare: vita e politica in Hannah Arendt*, Vita & Pensiero, Milano, 2011.

<sup>38</sup> Talvolta anche da autori che pure simpatizzano con l'intenzione di Habermas: cfr. Sandel, M., *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, trad. it., Vita & Pensiero, Milano, 2008, p. 86.

<sup>39</sup> Habermas, *Il futuro della natura umana*, cit., p. 112.



Detto altrimenti, anche se in senso formale la situazione in esame sembra non troppo diversa da quella che ciascuno di noi ha vissuto prima di nascere, la differenza decisiva è che adesso la scelta o progettazione in questione spetterebbe ad altri esseri umani anziché al mero caso (o alla volontà divina), infrangendo lo spazio della giustizia intergenerazionale. Ad una contingenza cieca o ad un sapere superiore ed enigmatico succederebbe la consapevole preveggenza progettuale di nostri simili; simili che tuttavia sono posti con ciò in una posizione differenziata rispetto a coloro che essi concepiscono – *concepiscono*, non più solo nel senso della generazione ma in quello del progetto. Più esattamente: la «preveggenza progettuale» è differente dalla «contingenza cieca», essendo attributo del «sapere superiore» divino; ma viene adesso autoattribuita da altri uomini anziché da divinità. È come se in una società che crede assai più alla contingenza che al sapere superiore, quest'ultimo tuttavia riapparisse, parzialmente trasformato, quale attributo di altri uomini anziché divino. Ma allora i genitori assurgono con ciò ad un piano ontologicamente differenziato rispetto a coloro che hanno procreato: «I programmi genetici non darebbero mai libertà di parola ai discendenti. Ogni assuefazione all'idea di un potere di disposizione biotecnica sulla vita umana che si lasci guidare da preferenze soggettive finirebbe necessariamente per modificare la nostra autocomprensione normativa»<sup>40</sup>. L'uomo che progetta in questa maniera radicale altri esseri umani (o postumani) modifica definitivamente il proprio atteggiamento rispetto a vincoli e costrizioni tradizionali, che egli non riconosce più, assumendo in pieno l'onere della progettazione tecnica. Ma proprio così si produce un'interferenza nella formazione d'identità della persona futura: rendendosi coautore della dotazione di partenza altrui, al di là della contingenza, interferisce con la coscienza della propria autonomia. Solo se tale contingenza è affermata, la persona può retrospettivamente assumere la responsabilità idealmente esclusiva della propria vita<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Ivi, p. 72.

<sup>41</sup> Ivi, p. 82.

Ripetiamo il punto cruciale della tesi di Habermas: la preferenza dei genitori (o di chi per loro) rientra nella sfera di decisioni intenzionali, dunque imputabili. Ogni patrimonio genetico d'ora in poi potrebbe essere letto in termini di una scelta effettuata – oppure tralasciata – da un nostro *simile*. «È questa la situazione che ci spinge a chiederci, fino a che punto noi possiamo accollarci la responsabilità di distribuire risorse naturali, prefigurando con ciò i margini entro cui una seconda persona svilupperà e perseguirà la sua soggettiva concezione della vita»<sup>42</sup>. Il fatto è che il presupposto antropologico habermasiano afferma che «se una persona fosse soltanto il prodotto di un destino di socializzazione meramente subito, ad essa il suo Sé sfuggirebbe necessariamente di mano, perdendosi nel vortice effettivo delle costellazioni, relazioni ed influenze»<sup>43</sup>; ma proprio questo esito disastroso è implicato nelle pratiche di un'eugenetica liberale ma che ha perso di vista il fondamento strettamente antropologico della libertà stessa: ossia che essa non danneggi lo spazio della possibilità dell'autoriconoscimento.

Infine, vengono colte da Habermas due innegabili tonalità fondamentali del postumanesimo, che ci riportano più direttamente al tema del presente saggio. Da un lato vi è la visione di

macchine avveniristiche, destinate a condannare come modello obsoleto gli uomini in carne ed ossa. Queste macchine dall'intelligenza superiore potranno finalmente lasciarsi alle spalle le strettoie dell'hardware umano. Al software estratto dai nostri cervelli, esse promettono non soltanto l'immortalità, ma anche perfezione illimitata<sup>44</sup>.

Dall'altro lato, sullo sfondo di tecniche di reimpianto, staminali, prospettive di eterna giovinezza, etc., vi è l'autostrumentalizzazione e autoottimizzazione dell'uomo, nella

---

<sup>42</sup> Ivi, p. 83.

<sup>43</sup> Ivi, p. 61.

<sup>44</sup> Ivi, p. 43.

nuova disponibilità del proprio corpo. La storia dell'appropriazione di sé, che nasce perlomeno da Locke e che certamente è stata ampiamente riconosciuta dalla tradizione della teoria critica, si prolunga e potenzia nella tecnica della vita.

Anche se il suo tema è dichiaratamente la natura umana, Michael Sandel ha sostenuto l'inadeguatezza della posizione habermasiana, laddove essa intenda prescindere da uno sfondo *ontologico* relativo a tale natura, puntando piuttosto, come s'è visto, sull'autosufficienza delle argomentazioni di stampo liberale<sup>45</sup>. Un'analisi più centrata sul sottofondo ontologico riconosce che l'individuo lasciato solo alla propria autodeterminazione liberale rischia in certo modo di detenere una quota eccessiva di responsabilità, poiché ogni genitore diventa autore, nel senso proprio dell'azione consapevolmente intrapresa, di una parte consistente di ciò che ne è del figlio<sup>46</sup>. L'asimmetria esige il suo prezzo non solo dal lato dei figli progettati, ma anche dei genitori progettisti; per converso l'esonero dalla spinta alla progettazione prepara all'inatteso, apre all'imprevedibile.

Mi pare, infine, che il timore legato alla trasformazione dell'uomo possa essere motivato anche in maniera differente. Potremmo ritenere che una trasformazione del genere, per quanto forse positiva in assoluto e per così dire in termini esterni, possa non esserlo collocandosi nella prospettiva dei protagonisti di tale variazione – noi stessi. Se un gatto inizia a comportarsi da cane, o da uomo, è possibile pensare che perderebbe contatto con la sua natura originale, con le cose che rendevano la vita felina compiuta nel suo genere, con quello che gli interessava fare. Le ben diverse forme di vita e scelte di valori che gli uomini hanno perseguito nel corso dei millenni, sono, in questa luce, ancora tutte umane. Forme di vita e valori effettivamente postumani sarebbero invece qualcosa di diverso che, molto semplicemente, ci interessa quanto a un gatto può interessare di vivere da uomo. Le qualità postumane possono

---

<sup>45</sup> Così in Sandel, *Contro la perfezione*, cit., p. 86 ss.

<sup>46</sup> Ivi, p. 90.

rappresentare un obiettivo e un optimum per i postumani, appunto; non per gli esseri umani.

Forse, in realtà, questo argomento serve soprattutto a ricordarci che una scala di proprietà e valori radicalmente diversa dai nostri ci è in effetti inconcepibile. Al contrario, il motivo per cui possiamo venire attratti dalla proposta postumana è che essa, in effetti, non fa che magnificare e sviluppare alcuni tratti particolarmente amabili di noi stessi. Parliamo di noi stessi anche quando parliamo di altro. Non consideriamo particolarmente gradevole o degna la vita del lombrico o del batterio semplicemente perché una certa passività, insensibilità, una fondamentale limitazione e deprivazione, ci sembrano perversi dal punto di vista di una vita umana; alcuni possono invece essere attratti da certi aspetti della vita dell'aquila o delle api perché vi riconoscono (sovrainterpretandole), degli aspetti che apprezzano anche nella vita umana.

In questo senso, dunque, una *vera* vita postumana e l'autentica trasformazione dell'uomo in *postuomo* ci è inattuabile e comunque aliena. Ma questo non significa che il nucleo della proposta non sia fin troppo chiaro. Si tratta, *per l'appunto*, di *congedarsi radicalmente dalla condizione umana*, in nome di qualcosa che non è chiaro, né può esserlo, ma forse proprio per questo appare irresistibilmente attraente.

### 3. *Fragilità umana e salvezza postumana*

Le conseguenze ultime di tale atteggiamento antropologico composto di aspettative alla salute intesa come efficienza e fiducia nella tecnica consistono, coerentemente, nella trasformazione, di portata epocale, del rapporto con la morte (come espressione cruciale ed inaggrabile della finitezza umana). La sua trasfigurazione in un evento negativo scongiurabile anziché in un aspetto inevitabile comporta, e almeno finché l'inevitabilità non fosse davvero rimossa, una drammatica difficoltà a fare propriamente i conti con essa. Difatti, ciò che viene effettivamente messo in crisi da queste fantasie, poiché

la morte non viene affatto realmente abolita, è il suo statuto ontologico e il suo ruolo nell'ordine simbolico: la morte viene individualizzata e svuotata di senso, in contrasto con ogni prospettiva tradizionale su di essa. Tale svuotamento non ha luogo "solo" sociologicamente ma a partire da un'ontologia che ne proclama naturalisticamente l'insensatezza. Detto altrimenti: letta la morte quale mero, biologico finire-del-vivere (ossia non diversamente dalla sua accezione animale, che riguarda ogni ente biologico) le linee prospettive dell'esistenza, che possono convergere su di essa secondo varie modalità di significazione, si ritrovano senza un vertice in senso proprio<sup>47</sup>. Contestualmente il morente tende a venire trasformato in uno sconfitto e, del tutto paradossalmente, in un essere eccezionale in senso vergognoso.

Al tempo stesso, se invero finitezza e contestualità restano le cifre decisive dell'umano e di ogni vivente, la fuga dal corpo in vista di una più o meno esplicita fantasticheria di immortalità non è altro, molto ironicamente, che la ripresa di una delle più classiche tendenze dell'assetto ideologico tradizionale dell'Occidente. La tradizione gnostica mostra, come sempre, sorprendenti capacità di riattualizzazione, all'insegna della liberazione dell'umano dalla propria inaccettabile finitudine (inaccettabile soprattutto perché significa un limite irrevocabile posto alla libertà, questo estremo feticcio ideologico del moderno<sup>48</sup>). Totale è la contrapposizione all'accettazione del limite in senso classico, ove esso appresta un ambito conchiuso che rende, proprio perciò, possibile il compimento.

Una non minore ironia è che la questione *postumana* si rivela in effetti una classica questione *antropologica*, la quale è ciò che è davvero in gioco nella opzione per la concezione della morte che prediligiamo (l'analisi di Heidegger è almeno in questo senso sempre da meditare).

---

<sup>47</sup> Si cfr. anche Baudrillard, J., *Lo scambio simbolico e la morte*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 2007.

<sup>48</sup> Samek Lodovici, E., *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Ares, Milano, 1979, pp. 166-167 e *passim*.

Una conferma della filigrana gnostica e soteriologica all'interno della prospettiva postumana è fornita da un versante apparentemente parallelo della produzione di Nick Bostrom. L'autore svedese ha scritto nel 2003 un saggio dal titolo *Are You Living in a Computer Simulation?*, che è stato ampiamente discusso e che anzi a dir vero è il suo contributo che ha avuto maggior riscontro all'interno del mainstream analitico<sup>49</sup>. La sua idea può essere riassunta come segue. Dato che, una volta raggiunto lo stadio postumano, l'apertura dello spazio delle possibilità tecnologiche sembra illimitato, una civilizzazione di questo genere potrebbe produrre senza difficoltà simulazioni in grado di riprodurre un mondo come quello che conosciamo<sup>50</sup>. Dunque: o la specie umana si estinguerà prima di raggiungere lo stadio postumano, o per qualche motivo non avrà interesse a simulare il mondo umano e corporeo da cui proviene (o, in alternativa, proibirà tali simulazioni); *oppure dobbiamo ammettere che potremmo già vivere entro una simulazione*. La potenza di calcolo della civiltà avanzata in questione dovrebbe portare a concludere che, per così dire, esisteranno molte più menti simulate che non-simulate.

L'argomento ha suscitato interesse per le ovvie risonanze di temi classici dell'epistemologia e della tradizione dello scetticismo, che tuttavia Bostrom tende a ridimensionare<sup>51</sup>. Ma la motivazione a mio avviso cruciale è il suo sottofondo religioso. Si tratta dell'idea che una civiltà postumana avanzata assurga a capacità di tipo divino o quasidivino, quale la realizzazione quasi-onnisciente di un complesso universo dalle apparenze tangibili, dotato di leggi scientifiche

---

<sup>49</sup> Rimando alla pagina dello stesso Bostrom che contiene un'ampia documentazione sull'articolo e le risposte ad esso: <http://www.simulation-argument.com>.

<sup>50</sup> Che questo stadio avanzato sia raggiunto tra cinquanta oppure un milione di anni, non fa differenza quanto all'argomento, dice giustamente Bostrom.

<sup>51</sup> Per un motivo piuttosto evidente: come ha osservato tra gli altri Paul Davies (*A Brief History of the Multiverse*, in "New York Times", 12 aprile 2003), un argomento che sostiene la nostra esistenza entro una realtà simulata tende a comportarsi come una *reductio ad absurdum*, poiché mina l'aspettativa di poter conoscere alcunché sull'universo.

accertate, etc., entro il quale “viviamo”. Una copia perfetta dell’universo in realtà *equivale* all’ universo, e dunque dichiara la qualità di Creatori di coloro che hanno allestito la simulazione. Non a caso David Pearce ha sostenuto che si tratterebbe del “primo argomento interessante in 2000 anni per l’esistenza di un Creatore” (un complimento esagerato, dice Bostrom).

Come nel caso di Teilhard de Chardin, evoluzione della noosfera (in direzione del postumano, in questo caso) e teogenesi si implicano e potenziano a vicenda. Come è noto alle spalle del teilhardismo agisce una complessa genealogia culturale, dove spiccano, tra altre cose, una certa lettura del vangelo di Giovanni, Gioacchino da Fiore, o Schelling. È notevole che questi ascendenti, di cui Bostrom parrebbe non sapere nulla, siano presenti nella *ratio* dell’ipotesi da lui proposta.

A ben vedere queste osservazioni di stampo teologico possono anche rappresentare la conclusione più adeguata per il presente saggio. Fuoriuscita dalla fragilità e ricerca della perfezione è la chiave riassuntiva del movimento “transumano”: dallo statuto perplesso del soggetto nella contemporaneità si pretende di uscire con la fuga in avanti dei nuovi millenarismi della disincarnazione. Alla fine, la fiducia nella Tecnica rivela l’esigenza di liberazione da una condizione umana percepita come intollerabile o addirittura nefasta. La crisi di strategie di salvezza più tradizionali fa il resto: la Tecnica surroga visioni religiose o ideologiche. La storia dunque, osserva lo stesso Fukuyama riflettendo sul postumano, *non* è finita: ma solo nel senso che siamo, probabilmente, ancora una volta pronti a sacrificare a qualche nuovo idolo.

## Referencias bibliográficas

Baudrillard, J., *L'illusione dell'immortalità*, trad. it., Armando, Roma, 2007.

Id., *Lo scambio simbolico e la morte*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 2007.

Bostrom, N., *Letter from Utopia*, <http://www.nickbostrom.com/utopia.html>.

Id., *The World in 2050*, <http://www.nickbostrom.com/2050/world.html>.

Id., *Una storia del pensiero transumanista*, trad. it. [http://www.estropico.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=180:una-storia-del-pensiero-transumanista-di-nick-bostrom&catid=42:estropia--transumanesimo&Itemid=81](http://www.estropico.org/index.php?option=com_content&view=article&id=180:una-storia-del-pensiero-transumanista-di-nick-bostrom&catid=42:estropia--transumanesimo&Itemid=81).

Id., *Dignity and Enhancement*, in Pellegrino, E.D., Schulman, A., Merrill, T.W. (a cura di), *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Notre Dame Press, Notre Dame, 2008, pp. 173-207.

Davies, P., *A Brief History of the Multiverse*, in *New York Times*, 12 aprile 2003.

Drexler, K.E., *Engines of Creation. The Coming Era of Nanotechnology*, Anchor Press, New York, 1996.

Feynman, R., *There's Plenty of Room at the Bottom*, <http://www.its.caltech.edu/~feynman/plenty.html>.

FM-2030, *Are You a Transhuman?*, Warner Books, New York, 1989.

Fukuyama, F., *La fine della storia e l'ultimo uomo*, trad. it., Rizzoli, Milano, 1992.

Id., *La grande distruzione. La natura umana e la ricostruzione di un nuovo ordine sociale*, trad. it., Baldini & Castoldi, Milano, 2001.

Id., *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, trad. it., Mondadori, Milano, 2002.

Habermas, J., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, trad. it., Milano, Einaudi, 2002.

Harrington, A., *The Immortalist*, Random House, New York, 1969.



- Kass, L., *Life, Liberty, and Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, Encounter Books, San Francisco, 2002.
- Kurzweil, R., *The Age of Intelligent Machines*, MIT Press, Cambridge (Mass.), 1990.
- Id., *The Age of Spiritual Machines. When Computers Exceed Human Intelligence*, Viking Press, New York, 1999.
- Id., *La singolarità è vicina*, Apogeo, Milano, 2008.
- Id., Grossman, T., *Fantastic Voyage: Live Long Enough to Live Forever*, Rodale, Emmaus (Penn.), 2004.
- Lafontaine, C., *Il sogno dell'eternità*, trad. it., Medusa, Milano, 2009.
- Midgley, M., *Science as Salvation. A Modern Myth and its Meaning*, Routledge, London, 1992.
- Morin, E., *L'homme et la mort*, Seuil, Paris, 2002 (ed. or. 1951).
- Musio, A., *L'autonomia come dipendenza. L'io legislatore*, Vita & Pensiero, Milano, 2006.
- Papa, A., *Nati per incominciare: vita e politica in Hannah Arendt*, Vita & Pensiero, Milano, 2011.
- Pearce, D., *The Hedonistic Imperative*, <http://www.hedweb.com/hedab.htm>.
- Pearson, A., *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, Routledge, London, 1997.
- Rose, N., *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton, 2007.
- Samek Lodovici, E., *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Ares, Milano, 1979.
- Sandberg, A., Bostrom, N., *Whole Brain Emulation*, <http://www.fhi.ox.ac.uk/brain-emulation-roadmap-report.pdf>.
- Sandel, M., *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, trad. it., Vita & Pensiero, Milano, 2008.
- Shaw, G.B., *Back to Methuselah*, Constable, London 1921.
- Shostak, S., *Becoming Immortal. Combining Cloning and Stem-Cell Therapy*, State University of New York Press, Albany, 2002.

Stock, G., *Redesigning Humans. Our Inevitable Genetic Future*, Houghton Mifflin, Boston, 2002.

Vinge, V., *The Coming Technological Singularity. How to Survive in the Post-Human Era*, <http://www-rohan.sdsu.edu/faculty/vinge/misc/singularity.html>.