

## Tecnoentusiasti e tecnofobici: l'umano in transizione

“Trasumanar significar per verba  
non si poria; però l'esempio basti  
a cui esperienza grazia serba”

Dante, *Paradiso* (I, vv. 70-73)

SOMMARIO: 1. Introduzione; 2. L'umano inteso come oggetto: i bioconservatori; 3. L'umano come progetto di stato (il postumano); 4. Il postumano come progetto di consumo. I bioinnovatori; 5. Il postumano come progetto di evoluzione: transizioni; 6. Il postumano: incubo o nobile sogno.

ABSTRACT: Nella genetica convivono differenti concezioni dell'umano: ciò per cui un uomo è tale viene presentato o come un oggetto, o come un progetto di miglioramento della società o come un progetto sociale di consumo. L'assenza di un modello condiviso impone una riflessione sul progetto postumano, ovvero sulla condizione dell'umano in transizione. Uscendo da una tradizionale “autopoiesi collettiva”, passando per una nuova autopoiesi del singolo, accelerata dalle scoperte biotecnologiche, l'epoca contemporanea si caratterizza per un autotrascendimento costante. Il continuo modificarsi progettuale in cui riconoscere l'umano in transizione è racchiuso, forse, in quella piccola differenza che sussiste tra la immagine razionale di sé e ciò attraverso cui questa immagine è elaborata: il punto di equilibrio immutabile nel conflitto tra autopoiesi ed autotrascendenza.

### 1. Introduzione

Spesso la divulgazione scientifica ricorre alla spettacolarizzazione della genetica<sup>1</sup>, in modo particolare istituendo relazioni causali dirette tra geni e comportamento umano<sup>2</sup>. A questo approccio si devono una serie di curiose affermazioni tra cui la pretesa scoperta del gene dell'alcolismo, della depressione, dell'omosessualità, della

---

<sup>1</sup> La prima formulazione del termine *genetica* si deve forse a William Bateson che, nel 1905 introdusse nella comunità scientifica questo termine al fine di indicare le ricerche sulla ereditarietà dei caratteri biologici per come delineata dagli studi di Mendel. In seguito gli studi di Wilhelm Johannsen permisero di individuare quei particolari fattori che presero il nome di *geni*. Vedi W. Johannsen, *Elemente der Exacten Erblchkeitslehre*, Fisher, Jena 1909. La maggior parte delle informazioni tecnico scientifiche di questo lavoro sono tratte da N. Le Dourain, *Chimere cloni e geni*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, in p. la prima parte capp. 1 e 2, alle pp. 23-70; per uno sguardo d'insieme si veda: R. Mordacci – A. Serra, voce *Genetica*, in *Enciclopedia Filosofica*, Milano 2006, pp. 4607- 4610. E. Boncinelli, *I nostri geni. La natura biologica dell'uomo e le frontiere della ricerca*, Einaudi, Torino 1998 e E. Fox Keller, *Il secolo del gene*, Garzanti, Milano 2001. Si segnala per chiarezza e sinteticità il recente M. Henderson, *50 grandi idee di genetica*, Dedalo, Bari, 2010.

<sup>2</sup> Il presente saggio, con piccole modifiche formali, è già apparso in «JUS» (2012) n. 2, pp. 301-322.

violenza e, addirittura, dello shopping compulsivo<sup>3</sup>. Ritengo che questa impostazione sia viziata da una “cattiva filosofia”, in quanto ritiene che l'umano si riduca semplicemente a quanto già pre-determinato nel suo genoma<sup>4</sup>. Questo, perciò, è il tema del presente contributo: riflettere brevemente su premesse filosofiche presenti nella genetica e riguardanti l'umano: la sua considerazione come un oggetto (*res*), come un progetto (*actio*) e come un principio. Questa suddivisione, che corrisponde all'incirca alle tre epoche nelle quali si può suddividere la grande avventura dello studio del genoma umano, serve solo a delineare con maggiore chiarezza le differenti prospettive, sulla base della considerazione per cui in ogni periodo assistiamo ad una prevalenza tendenziale. Dalle premesse filosofiche analizzate deriva un diverso atteggiamento nei confronti della modificabilità del genoma dell'uomo: dai bioconservatori, ai bioinnovatori fino a coloro che, forse, potrebbero superare il paradigma oppositivo impostando le decisioni intorno al genoma secondo una dialettica della distinzione.

## **2. L'umano inteso come oggetto: i bioconservatori**

La prima concezione che esaminiamo, considera l'umano in termini materici. Secondo i sostenitori di questa *filosofia*, ciò che caratterizza l'umano consiste in un oggetto (una *res*) complesso, dove sarebbero racchiusi gli elementi costitutivi ed essenziali che differenziano l'uomo dagli altri esseri viventi, tanto in termini biologici quanto in termini informativi. La premessa indiscussa di questa prospettiva è la seguente: se ciò che caratterizza l'umano è costituito da un oggetto, da un ente, allora il modo per giungere alla conoscenza di questa materia può essere solamente la scomposizione in parti del materiale biologico di provenienza umana.

Sino alla completa identificazione del Genoma Umano, è stata sviluppata una operazione culturale mitopoietica secondo cui l'essere umano è considerato equivalente al prodotto del suo genoma. Il genetista Giuseppe Sermoniti conferma la resistenza, ancora ai nostri giorni, di questa concezione, secondo cui l'umano sarebbe contenuto

---

<sup>3</sup>Il determinismo, pur partendo da una base scientifica, si sviluppa come una ideologia; si veda S. Rose, *L'ascesa del determinismo neurogenetico*, in P. Donghi, *Il patto con il diavolo*, Laterza, Bari 1997, p. 100. Vedi anche J. Dupré, *Natura umana. Perché la scienza non basta*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 5. Presenta una convincente distinzione tra scienza e scientismo anche F. Zanuso, *Neminem laedere. Verità e persuasione nel dibattito bio-giuridico*, Cedam, Padova 2005, pp. 33-39.

<sup>4</sup>Per approfondire il parallelo circa la impostazione metafisica della religione medioevale e la scienza contemporanea, rimando a P. Feyerabend, *La scienza in una società libera*, Feltrinelli, Milano 2002.

tutto nel DNA, nient'altro che nel DNA<sup>5</sup>: una *filosofia* dell'umano che si specifica in una ideologia di tipo determinista<sup>6</sup>.

Portiamo un esempio concreto di come questa concezione stia facendo il proprio ingresso anche nella cultura diffusa del nostro paese. Il caso è molto recente ed esprime una tappa del percorso di introduzione nella cultura giuridica italiana di un nuovo luogo comune denominato "vulnerabilità genetica". Il *vulnus* avrebbe sede proprio nel genoma del soggetto, il quale non potrebbe essere giudicato senza tenere conto di questo aspetto.

Questo concetto è stato utilizzato per la prima volta in una recente sentenza della Corte d'Assise d'Appello di Trieste<sup>7</sup>. Questa Corte, investita della cognizione di un caso di omicidio, riteneva di disporre una perizia d'ufficio. A tal fine venivano nominati come periti il professor Pietro Pietrini, ordinario di Biochimica clinica e Biologia molecolare clinica alla Facoltà di Medicina e Chirurgia dell'Università degli studi di Pisa, e il professor Giovanni Sartori, ordinario di Neuroscienze cognitive e di Neuropsicologia clinica presso l'Università degli Studi di Padova. Questi studiosi hanno utilizzato per la loro perizia una serie di strumenti, alcuni dei quali tradizionali, quali il colloquio psichiatrico, la raccolta di dati anamnestici, l'esame clinico, la somministrazione di test cognitivi e di personalità, altri decisamente d'avanguardia, come la risonanza strutturale e funzionale del cervello e gli esami genetici. Con questi ultimi, in particolare, i due periti intendevano verificare la presenza nell'imputato di varianti polimorfiche che in letteratura sono state associate con un aumentato rischio di comportamento impulsivo, aggressivo ed antisociale.

La Corte ha fatto proprie le conclusioni dei periti che declinavano nel senso di un vizio parziale di mente dell'imputato e, in forza dei risultati delle indagini sul patrimonio cromosomico dell'imputato, ha ritenuto di poter applicare la massima riduzione di pena connessa al vizio parziale di mente, a differenza di quanto aveva fatto il giudice di primo grado: di qui la riduzione della pena complessiva irrogata all'imputato tra il primo e il secondo grado di giudizio. Questa decisione ha scatenato

---

<sup>5</sup> G. Sermonti, *Dimenticare Darwin*, Rusconi, Milano 1999.

<sup>6</sup> Questa è la prospettiva che caratterizza la sociobiologia, in particolare si veda E.O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, Boston 1975, (trad.it.) *Sociobiologia: la nuova sintesi*, Zanichelli, Bologna 1980, oltre naturalmente alle opere di Dawkins.

<sup>7</sup> Sentenza n. 5/2009 pronunciata dalla Corte d'Assise d'Appello di Trieste in data 18 settembre 2009.

un ampio dibattito ed è stata anche oggetto di un'interrogazione parlamentare al Ministro della Giustizia<sup>8</sup>.

Ad onor del vero, va detto che il riferimento agli esiti delle indagini genetiche, nel processo di cui si tratta, è stato utilizzato al fine di confermare una diagnosi di vizio parziale di mente che era stata già formulata in base a strumenti più tradizionali. In realtà la comunità scientifica ancora si interroga sulla possibilità di riconoscere patente di scientificità a simili studi genetici. E' questo il tema di un articolo apparso sulla rivista *Nature*, che per l'appunto si è occupato della sentenza di Trieste<sup>9</sup>: gli studiosi interpellati dalla rivista hanno sollevato perplessità in ordine alla possibilità di trarre utili informazioni da test su singoli geni quando ancora non si conosce come funziona l'intero genoma, nonché obiezioni relative al fatto che con la genetica si potrebbe spiegare solo il comportamento di ampie popolazioni statistiche, e non certo il comportamento individuale. Al di là delle questioni più tecniche, da questo dibattito sembra emergere il fatto che il DNA, il luogo ove è possibile reperire il profilo genetico, costituisce il materiale essenziale al vivente. Un oggetto, un acido in cui si troverebbe la peculiarità specifica dell'uomo e che è rappresentabile, secondo Francis Crick e Jim Watson, attraverso la nota "doppia elica". Come è noto, nel 1953 sono stati resi pubblici, sulla rivista *Nature*, i risultati di queste ricerche, nei quali viene per la prima volta elaborato un modello della struttura molecolare del DNA<sup>10</sup>, che può essere pensata attraverso una rappresentazione tridimensionale contenente tutti i requisiti necessari per preservare e trasmettere l'informazione genetica<sup>11</sup>.

Tuttavia, all'incirca verso la fine degli anni Ottanta del secolo appena trascorso, l'attenzione degli scienziati si sposta dall'elemento biologico-materiale a quello informazionale, ossia alla decifrazione e mappatura delle sequenze che

---

<sup>8</sup> Seduta n. 239 del 27.10.2009. Testo aggiornato al 28 ottobre 2009 (3-00731).

<sup>9</sup> Articolo di Emiliano Feresin, pubblicato in data 30 ottobre 2009, reperibile sul sito [www.nature.com](http://www.nature.com)

<sup>10</sup> F. Crick - J. Watson, *Molecular Structure of Nucleic Acids: A Structure for Desoxyribose Nucleic Acids*, in «*Nature*» (1953), n.171, pp. 737-38. Il testo si trova in: <http://www.sciencemag.org/>.

<sup>11</sup> In sintesi questa rappresentazione è composta da due polimeri in forma di catene costituite da unità alternate di zucchero e fosfato che si avvolgono in eliche parallele e che si appaiano tra loro per mezzo di alcuni ponti perpendicolari al filo proiettati verso l'interno della doppia elica e costituiti dalle cosiddette basi nucleotidiche. Ci sono quattro tipi di basi (adenina-A, guanina-G, timina-T e citosina-C) che nei ponti sembrano appaiate a due a due: adenina con timina e guanina con citosina. La sequenza di queste quattro basi (ossia il modo nel quale detti elementi si dispongono a formare l'elica), costituisce l'informazione genetica. In altre parole è possibile sostenere che il DNA è il depositario di quella informazione genetica necessaria per la costruzione delle molecole fondamentali per la cellula. A tale riguardo si veda N. Le Dourain, *Chimere, cloni e geni*, cit. p. 73 e ss.

contraddistinguono il patrimonio genetico umano. Questa operazione, come noto, prende il nome di Progetto Genoma Umano ed iniziò nell'ottobre del 1988 con la costituzione della *Human Genome Organization* (HUGO). I progressi di questa ricerca sono stati resi pubblici in tempo reale e in forma ordinata in una grande base di dati consultabile in rete<sup>12</sup>.

A conferma della stretta connessione tra aspetti scientifici ed aspetti filosofico-giuridici di queste ricerche genetiche, si può notare che uno dei promotori del Progetto Genoma, Francis Collins, richiese lo sviluppo di un programma internazionale denominato ELSI per cercare di superare le possibili controversie legali conseguenti all'uso di queste nuove conoscenze. Ciò aprì la strada ai primi approfondimenti filosofici, etici, sociologici, teologici, economici e giuridici<sup>13</sup>. Sin da questi primi studi furono chiari i rischi per una possibile deriva ideologica che parte dalla considerazione dell'uomo che fornisce questo primo approccio filosofico della genetica<sup>14</sup>.

Rischi diversi, ma tutti potenzialmente pericolosi: differente è che si tratti di materiale biologico o informazionale, ma anche che si tratti di mera conoscenza o di intervento sul genoma. Inoltre esisterebbero rischi tanto per il singolo quanto per i gruppi sociali<sup>15</sup>.

A ciò si aggiunga che il Progetto Genoma potrebbe determinare conseguenze oggi non previste, legate a sviluppi o applicazioni che attualmente non si è ancora in grado di comprendere<sup>16</sup>. Tra le altre, la considerazione socio-politica che postula una riduzione degli esseri umani ad involucri, utili a trasportare informazioni (oggetti informazionali) che costituirebbero la parte immortale degli esseri viventi, i quali verrebbero ridotti a semplici veicoli "portatori di geni"<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup>Per consultare tali dati è possibile accedere al sito  
<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/projects/genome/guide/human/>.

<sup>13</sup>F.S. Collins, *Medical and Social Consequences of the Human Genome Project*, in «New Eng. J. Med.» (1999), n. 341, pp. 28-37.

<sup>14</sup>Per una panoramica generale si veda C. Serra, *Il Progetto Genoma Umano. Conoscere i nostri geni potrà cambiarci la vita*, Napoli 2000.

<sup>15</sup>Recentemente si è incominciato a studiare la questione del rischio legato a ricerche genetiche su gruppi umani, vedi D. Hausman, *Protecting Groups from Genetic Research*, in «Bioethics» (2008), XXII, n. 3, pp. 157-165; ed inoltre E. Juengst, *Group Identity and Human Diversity: Keeping Biology Straight from Culture*, in «American Journal of Human Genetics» (1998), 63, pp.673-677.

<sup>16</sup>M. Palmaro, *Ma questo è un uomo. Indagine storica, politica, etica, giuridica sul concepito*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 139.

<sup>17</sup>E' questa la provocazione contenuta in R. Dawkins, *Il gene egoista*, cit.

Eppure, proprio i risultati del Progetto sembrano smentire questa impostazione oggettualista-riduzionista, dal momento che si è scoperto che i geni sono molto meno numerosi del previsto<sup>18</sup>. Il ridotto numero di queste entità impone pertanto di considerare anche altri fattori, che potrebbero intervenire nel processo di costituzione delle caratteristiche degli esseri umani<sup>19</sup>.

Questa prima concezione, per la quale l'umano viene considerato come un oggetto biologico-informazionale, si presenta, dunque, come rischiosa oltre che contraddittoria: essa ritiene infatti che la natura umana si riduca ad un oggetto complesso (una sostanza o un contenitore di informazioni) e che, per conoscerla, sia sufficiente scomporla in parti. Tuttavia, più si procede con questa attività di analisi, più si perde la possibilità di individuare ove essa risieda. Gli elementi che la compongono divengono, così, talmente numerosi ed impercettibili che l'identificazione dell'oggetto "umano" diventa impossibile poiché l'elemento ultimativo risulta sempre ulteriore rispetto ai risultati delle analisi<sup>20</sup>. Tuttavia questa prospettiva filosofica sembra essere molto diffusa negli ambiti scientifici e bioetici, altresì in ambito giuridico, per cui la preoccupazione sembra quella di preservare il genoma umano nelle condizioni attuali senza modificare la sua composizione. Insomma una concezione bioconservatrice. I bioconservatori, perciò, condividendo la premessa riduzionista che l'umano consista nel genoma, intendono preservare questo oggetto da possibili modificazioni germinali considerate sempre in maniera negativa. Sembra che le pronunce internazionali, ma anche il diritto

---

<sup>18</sup>I geni dell'uomo non sono centomila come ci si aspettava, ma si attestano tra i ventottomila e i quarantamila.

<sup>19</sup>Albert Jacquard così si esprime: «Il patrimonio genetico collettivo costituisce la ricchezza biologica di un gruppo; il suo bene essenziale, il solo veramente durevole. Questo bene, trasmesso di generazione in generazione, si trasforma spontaneamente per effetto della causalità introdotta dalle estrazioni mendeliane (la "deriva"), delle migrazioni, delle mutazioni e delle differenze fra le capacità di riproduzione degli individui (la "selezione")», in A. Jacquard, *Elogio della differenza. La genetica e gli uomini*, Cappelli, Bologna 1982, p. 33.

<sup>20</sup>La contraddittorietà di questa posizione si mostra anche per un'altra via. Se il ricercatore, essere umano, pone la natura umana come oggetto, si contraddice perché pretende di escludere dalla sua determinazione proprio quella particolare capacità soggettiva che gli consente di investigare l'oggetto stesso. Per la definizione di oggetto di cui mi servo in queste pagine si veda F. Cavalla, *La verità dimenticata. Attualità dei presocratici dopo la secolarizzazione*, Cedam, Padova 1996, p. 20: «Per oggetto intendiamo qualsiasi realtà, circoscritta nello spazio e nel tempo, posta come esterna e passiva rispetto ad una attività (che diciamo "soggettiva", senza entrare nella complessa problematica che il termine desta) che ne attesta la presenza e può conoscerla e manipolarla».

italiano, vadano proprio in una direzione di conservazione poiché utilizzano in termini metaforici proprio un riferimento alla proprietà, parlando di *patrimonio* genetico<sup>21</sup>.

### 3. L'umano inteso come progetto di stato (il postumano).

Il secondo approccio filosofico cui abbiamo accennato all'inizio di questo intervento è rappresentato dalla seguente equazione: l'umano è l'esito di un progetto (*actio*). Questa concezione ritiene che l'umano non possieda una consistenza oggettiva, ma possa essere considerato come uno schema di azione: l'azione di organizzazione di più parti che possono essere liberamente ordinate in unità.

L'umano, per i sostenitori di questa *filosofia*, sarebbe un atto di coordinamento di un insieme di elementi differenti in un tutto unitario, un insieme di parti a disposizione del ricercatore<sup>22</sup>. E qui ha origine forse il più grande dei problemi: la ricerca di un

---

<sup>21</sup> L'UNESCO, pur riconoscendo che le ricerche sul genoma umano dischiudono immense prospettive di miglioramento della salute degli individui e dell'umanità, sottolinea come queste ricerche debbano, allo stesso tempo, rispettare pienamente la dignità, la libertà ed i diritti dell'uomo, come pure il divieto di ogni forma di discriminazione fondata sulle caratteristiche genetiche. Proprio a tale scopo, perciò, l'11 novembre 1997, la Conferenza Generale ha promulgato la *Dichiarazione Universale sul Genoma Umano e sui Diritti Umani*. E' fondamentale riportare per intero il primo articolo della Dichiarazione: «Il genoma umano sottende l'unità fondamentale di tutti i membri della famiglia umana, come pure il riconoscimento della loro intrinseca dignità e della diversità. In senso simbolico esso è patrimonio dell'umanità». Anche l'Europa ha assunto una serie di pronunce utili al medesimo scopo di tutela. Il Consiglio d'Europa, già nel 1982, statuisce al punto n. 7 della Raccomandazione n. 934 la necessità per gli stati membri di un esplicito riconoscimento nelle proprie legislazioni nazionali del diritto ad un patrimonio genetico non modificato se non per interventi (somatici) terapeutici e la necessità di regolamentare il prelievo, la raccolta e lo sfruttamento dei dati genetici. Un ulteriore documento di caratura europea è la *Convenzione sui Diritti dell'Uomo e la Biomedicina* approvata ad Oviedo il 4 aprile 1997; questo atto, unitamente al Protocollo addizionale, è stato ratificato in Italia con legge 28 marzo 2001 n. 145. La Convenzione statuisce all'art. 13 che «ogni intervento che abbia per scopo la modificazione del genoma umano non può essere intrapreso se non per scopo di prevenzione, di diagnosi o di terapia e solo se esso non abbia per fine quello di introdurre una modificazione nel genoma della discendenza». Per quanto riguarda il diritto interno rimando ad A. Musumeci, *Profili costituzionali del diritto ad un patrimonio genetico non manipolato. Fondamenti e limiti*, in «Nomos» n. 4, (1990), pp. 55 e ss. Nella medesima direzione si veda anche S. Rodotà, *Tra diritto e società. Informazioni genetiche e tecniche di tutela*, in «Riv. Crit. Dir. priv.» (2000), p. 596 e ss. Sulla questione relativa ai possibili contrasti delle biotecnologie con i valori costituzionali si veda A. D'Aloia (a cura di), *Bioteχνologie e valori costituzionali. Il contributo della giustizia costituzionale*, Giappichelli, Torino 2004.

<sup>22</sup> In questa prospettiva l'intero, l'unicità della vita umana, sarebbe costituito dal criterio con il quale i geni si organizzano in strutture complesse. Nel modificare questo criterio di ordine, aggregando e disgregando forme, consisterebbe l'elemento ultimativo della natura umana. Questa concezione non è assolutamente nuova e si ripresenta al pensiero ogni volta che consideriamo l'intero unicamente come la somma dei fenomeni e si avvicina alla concezione di Anassagora il quale riteneva che l'attività di composizione e scomposizione delle forme potesse essere pienamente a disposizione di ogni intelletto. Ciascuno possiederebbe, infatti, secondo il filosofo, un nous (intelletto/capacità di comporre e scomporre) che si differenzia dall'intero (Nous) solamente in termini quantitativi. Si veda F. Cavalla, *La Verità dimenticata*, cit., pp. 89-124.

criterio (o modello) per organizzare l'uomo e la società, ovvero il raggiungimento di uno o più (progetti) antropologici.

Da quando Charles Darwin propose la propria teoria sull'evoluzione, gli studi scientifici (e quelli biologici in particolare) si sono interessati ai possibili modi per intervenire sulla trasmissione dei caratteri ereditari e migliorare così la specie umana<sup>23</sup>. Esiste infatti un filo rosso che passa «dalla teoria darwiniana dell'evoluzione alla sua estensione agli esseri umani, operata già da Darwin, all'ereditarietà dei caratteri sia fisici sia psichici sostenuta da Galton, fino alle proposte politiche di Schallmayer»<sup>24</sup>.

Se i primi studi sull'ereditarietà, come è noto, hanno avuto inizio nel XIX secolo con gli esperimenti del monaco tedesco Gregor Johann Mendel<sup>25</sup>, è solo con l'inizio del Novecento che essi si specializzano in una nuova branca scientifica che prende il nome di eugenica, le cui scoperte si caratterizzano per una diretta funzione di controllo sociale. L'eugenica infatti, secondo quanto stabilito da Francis Galton (cugino di Darwin) nella sua opera *Inquiries into Human Faculty and Its Development*, può essere intesa come lo studio dei fattori che possono migliorare od ostacolare le qualità biologiche delle generazioni, tanto da un punto di vista fisico quanto da quello psichico. In questo periodo, l'Europa e gli Stati Uniti assistono al fiorire di entusiastiche società eugeniche finalizzate a colmare, con le loro ricerche, il rapporto tra selezione artificiale e miglioramento della specie umana, privilegiando una prospettiva di intervento diretto attraverso la legislazione degli stati nazionali<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup>Per una informazione generale sull'eugenetica si veda G. Gambino, voce *Eugenetica*, in *Enciclopedia Filosofica*, Milano 2006, pp. 3852-3854; S. Pollo, voce *Eugenetica*, in E. Lecaldano, *Dizionario di Bioetica*, Bari 2002, p. 119. La nascita delle teorie eugeniche, anche in rapporto alla diffusione delle idee di Charles Darwin, si trova in: C. Fuschetto, *Fabbricare l'uomo. L'eugenetica tra biologia ed ideologia*, Roma 2004, in particolare il percorso storico-filosofico è trattato nel cap. II. Si veda altresì G.K. Chesterton, *Eugenetica e altri malanni*, Siena 2008, recentemente tradotto. Sullo stesso tema, con riguardo all'Italia, vedi anche F. Cassata, *Molti, sani e forti. L'eugenetica in Italia*, Torino 2006.

<sup>24</sup>Si veda A. Santosuosso, *Corpo e libertà. Una storia fra diritto e scienza*, Milano 2001, p. 100. Sui medesimi argomenti anche E. Boncinelli, *I nostri geni. La natura biologica dell'uomo e le frontiere della ricerca*, Torino 1998. Wilhelm Schallmayer è il vincitore del concorso Krupp del 1903 con un'opera che diventerà il testo base della Società tedesca per l'igiene della razza. Il lavoro si basa sull'idea darwiniana che il miglioramento della specie umana passi attraverso la selezione, e che tanto più forte è detta selezione, tanto maggiore sarà il progresso. Al riguardo si rimanda a S.F. Weiss, *Race, Hygiene and National Efficiency. The Eugenics of Wilhelm Schallmayer*, Berkeley-London 1987.

<sup>25</sup>Per seguire con precisione la storia del movimento eugenico, si veda: Fuschetto, *Fabbricare l'uomo*, cit., in particolare il capitolo II intitolato *I prodromi storico-filosofici dell'eugenetica*, pp. 53 e ss.

<sup>26</sup>Carlo Casonato ricorda come interventi di eugenica negativa non siano stati patrimonio solo della ideologia nazista. Ben prima che questo fenomeno si sviluppasse in Germania, il movimento eugenico internazionale aveva, soprattutto negli Stati Uniti, proceduto con operazioni di sterilizzazione coatta. L'autore ricorda il famoso caso statunitense di *Buck v. Bell*. Vedi C. Casonato, *Diritto, diritti ed*

Dopo la Seconda guerra mondiale le note commistioni tra l'eugenica e le teorie naziste sulla supremazia razziale sgombrano il campo, nella politica legislativa degli stati, da interventi eugenici diretti. Tanto che l'eugenica, forse date le implicazioni sociali cui era andata incontro, muta il proprio nome in *genetica umana*<sup>27</sup>. Ciò che si tende in genere a non riconoscere è che il regime nazista non fu il creatore o lo sviluppatore, attraverso i propri esperti, dell'idea di un intervento diretto sulla popolazione al fine di accelerare la selezione umana, piuttosto si servì della eugenica come uno strumento per ottenere una particolare idea di miglioramento. Ma che una finalità "migliorativa" fosse sempre stata presente in questo strumento scientifico, appare un dato che si tende a trascurare con leggerezza, preferendo confinare il fenomeno nella follia del terzo Reich. Crediamo che questo modo di pensare possa essere considerato semplicistico e fuorviante. Semplicistico in quanto si è portati a credere che le ricerche dirette al miglioramento evolutivo siano un "cattivo patrimonio di cattivi soggetti" e questo, per quanto detto sopra, è errato; fuorviante in quanto (a parte l'equiparazione miglioramento=affermazione di una razza sulle altre) l'eugenica continuò e continua anche oggi a proporre un ideale di "miglioramento" della specie umana. Una delle più forti denunce pubbliche di questo approccio al vivente si deve ad un premio Nobel, Salvador Luria, il quale si chiede «se il progetto nazista per eliminare gli ebrei e altri geni 'inferiori' attraverso l'omicidio di massa non fosse per caso stato tradotto in un programma più gentile per 'perfezionare' gli esseri umani 'correggendo' i loro geni conformemente a un genotipo ideale, quello del 'bianco giudeo-cristiano di successo»<sup>28</sup>.

Queste parole presentano in maniera efficace il timore che il Progetto Genoma possa rappresentare il primo passo verso l'emergere di teorie tese a mutare (con non ben definiti progetti "migliorativi") la natura dell'uomo; ecco perché da diversi autori hanno

---

*eugenetica: prime considerazioni su un discorso giuridico altamente problematico*, in «Humanitas», n. 4, (2004), pp. 841-856.

<sup>27</sup>Forse è solo una coincidenza, e tuttavia appare abbastanza singolare, il fatto che nel 1954 Lionel Penrose abbia mutato il nome della sua rivista da *Annals of Eugenics* in *Annals of Human Genetics* e che la sua cattedra allo University College di Londra, la *Galton Professorship of Eugenics*, sia diventata la *Galton Professorship of Human Genetics*. Si veda al riguardo Santosuosso, *Corpo e libertà*, cit., p. 246; al medesimo riguardo vedi anche H. Rose, *Ideologia eugenetica di stato, ideologia eugenetica di consumo: sono possibili nuove prospettive?*, in P. Donghi, *Il patto col diavolo*, Bari 1997, p. 85.

<sup>28</sup>S. Luria, *Letter*, in «Science»(1990), n. 247, p. 873.

incominciato a provenire una serie di studi dedicati ai rischi legati a progetti di ingerenza sul genoma umano<sup>29</sup>.

#### **4. Il postumano come progetto di consumo. I bioinnovatori.**

La filosofia secondo cui l'umano viene inteso come progetto è tanto più attuale oggi che la cd. tecnoscienza può fare a meno della politica e della legislazione statale per imporre i propri *standards* o modelli antropologici alla società. Come osserva acutamente Maria Chiara Tallacchini, infatti, «il modello di indiscutibilità (esterna) del sapere scientifico e della comunità di esperti come comunità apolitica è transitato, dal funzionamento interno al sistema-scienza, alla *policy* e al diritto *science-based*, vale a dire a una politica della scienza e dell'uso del linguaggio scientifico come estranei ed inattaccabili dal punto di vista delle scienze sociali e dei linguaggi normativi»<sup>30</sup>. Sembrerebbe, dunque, che la comunità scientifica possa oggi intervenire direttamente nei *desiderata* del corpo sociale, addirittura creandoli, aggirando così il filtro della politica e del diritto.

Assistiamo, perciò, ad una situazione di questo genere: oggi la tecnoscienza può fare a meno di referenti istituzionali imponendo surrettiziamente le proprie scelte al singolo, presentando come preferibili solo quelle alternative che essa ha già preferito. In tal modo fornisce l'impressione a ciascuno di poter scegliere, quando invece la scelta è già avvenuta sulla base della cd. costruzione sociale dei bisogni. Secondo diversi autori questa manovra nasconderebbe in una vera e propria trasformazione dalla vecchia eugenetica di stato ad una nuova eugenetica a base consumistica.

Secondo questa prospettiva la (pseudo-)scelta del singolo avverrebbe, come per i prodotti, secondo la soddisfazione di quei desideri che costituiscono la base delle società a cultura consumistica ove i desideri sono guidati esclusivamente verso particolari opzioni. Infatti l'offerta al pubblico è fornita solamente all'interno di una serie di alternative pre-determinate nel momento di allocazione delle risorse per la

---

<sup>29</sup>Tra gli altri si veda J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2001.

<sup>30</sup>M. C. Tallacchini, *Scienza, politica e diritto: il linguaggio della co-produzione*, in *Scienza e normatività. Atti del XXIV Congresso Nazionale della Società Italiana di Filosofia del Diritto*, Napoli 2006, p. 192.

ricerca<sup>31</sup>. E tuttavia questo modo di procedere potrebbe rivelare la presenza di forme di “miglioramento” della specie umana già all'opera a nostra insaputa, dato il loro carattere poco invasivo. Potremmo perciò essere di fronte ad un progetto di miglioramento che si serve di particolari interventi selettivi, proprio attraverso la massiccia diffusione di test genetici. Sembrerebbe, dunque, che la genetica “di consumo”, fornendo test ma non cure, possa indurre il singolo a credere di operare scelte selettive autonome, ma che di fatto ad essa appartengono a pieno titolo in quanto finalizzate a trasformare il genere umano<sup>32</sup>. Ebbene questa intolleranza si completa attraverso l'annuncio di una nuova umanità *mutante*, non più limitata dalla forma umana. Ad essa si giungerebbe attraverso il ricorso ad una politica di selezione non più con finalità di tutela razziale ma con intenti di “progresso”<sup>33</sup>.

Appare quindi opportuno denunciare il rischio che, date queste premesse, la genetica possa sviluppare una vera e propria intolleranza alla diversità (o differenza), vista in ogni caso come un errore da eliminare. Per la sua originalità, risulta suggestivo citare almeno questo esempio: Linus Pauling, uno dei protagonisti della stagione dei movimenti pacifisti (una delle figure più popolari durante la stagione del '68 ed uno tra i primi divulgatori delle cd. medicine alternative) così si esprime nei confronti di questo nuovo tipo di intolleranza bio-politica: «Sulla fronte di ogni giovane portatore del gene dell'anemia falciforme o di geni simili dovrebbe comparire un tatuaggio [...] E' mia

---

<sup>31</sup>G. Gambino, *Il corpo de-formato tra cultura diagnostica e genetizzazione della medicina*, in D'Agostino (a cura di), *Il corpo de-formato. Nuovi percorsi dell'identità personale*, Milano 2002, pp. 39-51, in part. p. 44.

<sup>32</sup>Sostiene Gabriella Gambino che: «Ad oggi, infatti, la medicina perinatale è in grado di curare meno del 15% delle patologie diagnosticabili e con la realizzazione del Progetto Genoma Umano tutte le variazioni genetiche che saranno mappate potranno ben presto diventare gli obiettivi per la diagnosi prenatale, incrementando il divario tra possibilità diagnostiche e terapeutiche [...] La diagnosi predittiva sta creando la nuova categoria sociale degli *unpatients*, i cosiddetti feti “sani-malati” che forse, un giorno lontano, svilupperanno alcuni sintomi di una malattia, al momento incurabile», in Gambino, *Il corpo de-formato*, cit., p. 42.

<sup>33</sup>Così commenta Antonio Punzi: «Prima o poi si giungerà, secondo l'autrice [A. Dagnino, *Uoma. La fine dei sessi*, Milano 2000], ad una divisione dell'umanità tra individui «naturali» legati ad un'obsoleta ed essenzialistica idea dell'identità, ed esseri superpotenziati per via genetica e/o simbiotica. Le perplessità di fronte all'(annuncio dell')avvento di questo super-uomo post-naturale lasciano spazio allo sgomento nel momento in cui ci si imbatte nella difesa di un uso «politicamente corretto» dell'eugenetica. Si tratterebbe, dal punto di vista della Dagnino, di un approccio eugenetico «positivo», «non coercitivo», tutto sommato ispirato a buoni sentimenti democratici, perché inteso non a purificare la razza, ma a potenziare la specie umana nel suo complesso: siamo tutti uguali nella possibilità di modificarci in chiave bio-tecnologica e di accrescere le nostre risorse «naturali». Alla base di questo progetto, in ciò la Dagnino ha ragione, non vi è alcuna distinzione di tipo razziale, il che però non esclude che la nuova eugenetica realizzi altre, e non meno sinistre, forme di igiene sociale», (A. Punzi, *La de-formazione dell'identità come eclissi della differenza. L'Homme machine e il post umano a confronto*, in F. D'Agostino (a cura di), *Il corpo de-formato. Nuovi percorsi dell'identità personale*, Milano 2002 p. 62).

opinione che si dovrebbe adottare una legislazione in tal senso, ovvero l'obbligatorietà di sottoporsi a test per la identificazione di geni difettosi prima del matrimonio, e una qualche forma di identificazione, parzialmente pubblica, di questa condizione»<sup>34</sup>.

Ecco forse il motivo per il quale le organizzazioni internazionali hanno avvertito la necessità di promulgare una serie di statuizioni allo scopo di impedire, anche ai singoli, di intraprendere una strada che culmina nella genetica autoreferenziale, ossia nel suo uso ideologico, che non nasconde le proprie radici eugeniche<sup>35</sup>.

## **5. Il postumano come progetto di evoluzione: transizioni**

A ben guardare, la maggior parte dei progetti finora evidenziati posseggono un denominatore comune: la tentazione di “miglioramento” della specie umana. Oggi, però, sembra tramontata una tipizzazione umana legata alla imposizione di una gerarchia tra le razze e viene da chiedersi quale potrebbe essere il progetto che si auspica per questa nuova umanità, modificata dall'intervento genetico germinale. In altri termini, ci si chiede verso quale progetto di umanità indirizzino le entusiastiche istanze modificative che vengono balenate davanti ai nostri occhi.

Ebbene è noto come il pensiero scientifico sia uno dei grandi tentativi dell'uomo di rappresentare il mondo<sup>36</sup>. I modelli, nel corso della storia dell'occidente, sono stati i più diversi. Almeno dal medioevo tomista sino al Reich tedesco, il valore del singolo nella vita sociale e nelle riflessioni politiche è sempre stato concepito in funzione di una tensione verso un “modello antropologico” considerato di riferimento: con la conseguenza che una maggiore distanza dal modello poteva diventare valido motivo di eliminazione.

A questo punto, per poter formulare una previsione, si potrebbe pensare di procedere semplicemente modificando il modello di riferimento.

---

<sup>34</sup>Traggo la citazione da Rose, *Ideologia eugenetica di stato*, cit. p. 80.

<sup>35</sup>Cristian Fuschetto insiste sul fatto che con il nazismo «non vi fu alcuna indebita strumentalizzazione totalitaria dell'eugenetica. Vi fu invece solo una radicalizzazione del suo intrinseco potenziale discriminatorio...Pertanto se il sogno di una umanità migliore divenne presto un incubo, ciò accadde perché quell'esito era inscritto, è proprio il caso di dirlo, nel DNA di quella scienza», si veda (Fuschetto, *Fabbricare l'uomo*, cit. p. 22).

<sup>36</sup>Tra gli altri, chi ha indagato questa prerogativa del pensiero moderno è Martin Heidegger. Si veda al riguardo M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id, *Sentieri interrotti*, Firenze 1996, pp. 71-101.

Il nuovo progetto di “miglioramento” della natura umana potrebbe consistere, ad esempio, in una maggiore performatività dell’individuo<sup>37</sup>. Oppure il modello antropologico di riferimento potrebbe venire costruito, per negazione, a partire dalla constatazione delle fragilità dell’essere umano: un nuovo soggetto umano potenziato che sarebbe dotato di una aspettativa di vita prolungata, e di una intelligenza superiore al livello cui siamo abituati. Occorre, tuttavia, ricordare che diversi autori si mostrano critici verso una simile prospettiva: secondo Günther Anders, noto per la sua posizione tecno-scettica, assisteremo ad una vera e propria rivoluzione antropologica: dal modello *homo faber* al modello *homo creator*<sup>38</sup>. A partire dalla terza rivoluzione industriale (che risale all’incirca alla seconda metà del ‘900) lo sviluppo tecnologico avrebbe avuto un incremento esponenziale talmente elevato da mutare quelli che sino ad allora erano considerati mutamenti quantitativi in mutamenti qualitativi, provocando così la modificazione della tecnica da mezzo a fine. Il nuovo demiurgo, dunque, si ribellerebbe ai propri limiti umani sino a produrre una sorta di seconda natura, intesa come superamento dell’umano<sup>39</sup>. I bioinnovatori, dunque, si possono riunire in quella riflessione rappresentata dalla filosofia cd. trans-umanista. Questo modello tecno-entusiasta (uomo+, o uomo plus) potrebbe possedere anche funzionalità particolari, esaltate per gli scopi più diversi: lavorativi, ludici, sportivi, scientifici.

I transumanisti, infatti, ritengono che attraverso l’intervento sulle strutture profonde della specie umana, reso possibile dallo sviluppo delle biotecnologie e delle nanotecnologie (ovvero anche attraverso la modificazione del genoma, e lo sviluppo della intelligenza artificiale), si possa anzi si debba giungere ad una umanità migliore, che rappresenterebbe il primo passo verso una nuova era di evoluzione post-darwiniana

---

<sup>37</sup>E’ proprio quanto sostenuto da John Harris, il quale parla di una generazione di esseri geneticamente modificati per eccellere: «la creazione di una nuova stirpe può considerarsi la più grandiosa misura sanitaria pubblica che sia mai stata concepita. Porre in essere immunità e protezioni per i suoi membri significa ridurre la “popolazione a rischio” e di conseguenza liberare risorse mediche per gli uomini normali», citato in Fuschetto, *Fabbricare l’uomo*, p. 13, nota 17.

<sup>38</sup> «Con la denominazione *homo creator*, intendo il fatto che noi siamo capaci, o meglio ci siamo resi capaci, di generare prodotti dalla natura che non fanno parte (come la casa costruita con il legno) della categoria dei prodotti culturali, ma della natura stessa», in G. Anders, *Die Antiquierheit des Menschen*, C.H. Beck, München 1956 (2 voll.), (trad.it) Id., *L’uomo è antiquato, 1, Considerazioni sull’anima nell’epoca della seconda rivoluzione industriale* e Id., *L’uomo è antiquato, 2, Sulla distruzione della vita nell’epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, vol. II, p. 15. Per un approfondimento della prospettiva di Anders (pseudonimo di Günther Stern), si veda P.P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

<sup>39</sup> Cfr. E. Pulcini, *L’«homo creator» e la perdita del mondo*, in M. Fimiani, V.G. Kurotschka, E. Pulcini, *Umano Postumano. Potere, sapere, etica nell’età globale*, Ed. Riuniti, Roma 2004, pp. 11-41.

guidata dalla specie umana stessa. Garantendo, inoltre, l'eliminazione di quegli aspetti della condizione umana attuale che sono considerati come indesiderabili, tra cui la malattia e l'invecchiamento.

Questa idea, tuttavia, non è nuova. E' forse agli inizi del diciannovesimo secolo che, attraverso la cd. "rivoluzione industriale", si è diffusa la sensazione secondo la quale molti problemi della vita (soprattutto quotidiana) potevano essere risolti dalla scienza e dalla tecnologia. In questo periodo si assiste, infatti, alle prime riflessioni sull'idea di progresso, inteso come la capacità di manipolare la natura, modificandola a vantaggio dell'uomo. Secondo l'astronomo John D. Barrow «questa concezione diede origine a una definizione semplice del progresso: si verificava un progresso se veniva in qualche modo ampliata questa capacità di manipolare la Natura»<sup>40</sup>. Anche oggi termini come "manipolare", "trasformare", "mutare" sono termini che vengono spesso accostati, nel linguaggio comune, con l'idea di miglioramento. La biotecnologie<sup>41</sup>, secondo i trans-umanisti, servirebbero, oggi, proprio a questo fine: non tanto e non solo a modificare la conformazione del singolo individuo (interventi cd. somatici), ma ad operare, *attraverso* questa trasformazione, un significativo salto di qualità dell'intero genere umano grazie ai meccanismi della trasmissibilità (interventi cd. germinali). Per giungere ad una forma di umanità trasformata.

Si ritiene comunemente che il termine *transumanismo* sia stato coniato da Julian Huxley nel 1957 e che avesse questo significato: transumano è «l'uomo che rimane umano, ma che trascende se stesso, realizzando le nuove potenzialità della sua natura

---

<sup>40</sup>J.D. Barrow, *Progresso: limiti, confini e frontiere*, in P. Donghi (a cura di), *Il patto col diavolo*, Laterza, Bari 1997, p. 15.

<sup>41</sup> Tra le diverse forme di biotecnologia che permetteranno un salto evolutivo, secondo i transumanisti, un posto rilevante spetta alla idea di convertire gli organismi viventi in informazione. Molti ritengono che uno dei primi esempi di questa impostazione culturale risalga agli studi di Claude Shannon, C. E. Shannon – W. Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, Univ. of Illinois Press, Urbana 1949, trad. it. *La teoria matematica delle comunicazioni*, Etas, Milano 1971. Ulteriori pionieri in questa prospettiva furono certamente Turing e Wiener; in particolare quest'ultimo dedicò gran parte del suo lavoro al superamento della entropia, ovvero la progressiva perdita di coordinazione nei sistemi ordinati. Si veda A. M. Turing, *Computing Machinery and Intelligence*, in «Mind», n. 54, (1950) pp. 433-457; N. Wiener, *The Human Use of Human Beings*, Houghton Mifflin Company, Boston 1950, trad. it. *Introduzione alla cibernetica. L'uso umano degli esseri umani*, Bollati Boringhieri, Torino 1966. In seguito Marvin Lee Minsky incominciò a proporre una stretta relazione tra uomo e macchine e diede il via al progetto Intelligenza Artificiale, oggi una branca scientifica riconosciuta e stimata. L'opera più nota di questo autore è certamente M. Minsky, *La società della mente*, Adelphi, Milano 1989. Su questo autore, si veda J. Bernstein, *Uomini e macchine intelligenti*, Adelphi, Milano 1990. Si pone in una prospettiva più radicale, ovvero considera il corpo umano superato a favore di una ibridazione uomo-macchina come il cyborg, A. Moravec, *Mind Children. The Future of Robot and Human Intelligence*, Harvard Univ. Press, Cambridge 1990.

umana, per la sua natura umana»<sup>42</sup>. Secondo altri, il termine *transhuman* (abbreviazione di transitional human) risalirebbe al 1966 e sarebbe dovuto al futurologo Fereidoun Esfandiary, autore, nel 1989, del testo più conosciuto di questo movimento filosofico dal titolo *Are You a Transhuman?*<sup>43</sup>.

Nel mondo sono attivi vari gruppi di orientamento transumanista, tra i quali spiccano l'*Extropy Institute* fondato nel 1992 da Max More<sup>44</sup>, e la *World Transhumanist Association* fondata nel 1997 da Nick Bostrom e David Pearce.

La base comune dei transumanisti, per quanto in questa sede ci può essere utile ricordare, è costituita dall'idea che l'umano (e dunque anche il genoma) non è una realtà stabile ed immutabile poiché non è possibile, in questo stadio evolutivo, reperire un criterio discretivo tra natura ed artificio.

Anche nel nostro paese la prospettiva transumanista ha cominciato ad essere approfondita grazie all'apporto di numerosi ed interessanti studi<sup>45</sup>.

Nel 2004 nasce l'*Associazione Italiana Transumanisti* come sezione della *World Transhumanist Association*; è interessante soffermarsi su alcuni aspetti dei due documenti ufficiali della associazione: la Carta dei Principi<sup>46</sup>, e il cd. Manifesto dei Transumanisti Italiani<sup>47</sup>.

---

<sup>42</sup> J. Huxley, *New Bottles for new Wines*, Chatto&Windus, London 1957.

<sup>43</sup> L'autore utilizza una sigla, probabilmente per marcare la differenza rispetto al suo essere umano rispetto alla prospettiva di superamento di quella condizione: F.M. Esfandiary, *alias* FM-2030, *Are you a Transhuman?*, Warnerbook, London 1989.

<sup>44</sup> Di Max More è nota la cd. *Lettera a Madre Natura* dove sono contenuti i 7 emendamenti alla costituzione umana. Da sottolineare l'emendamento n. 1: «Non sopporteremo più la tirannia dell'invecchiamento e della morte. Per mezzo di alterazioni genetiche, manipolazioni cellulari, organi sintetici e ogni altro mezzo necessario, ci doteremo di vitalità duratura e rimuoveremo la nostra data di scadenza. Ognuno di noi deciderà quanto a lungo potrà vivere»; e l'emendamento n. 5: «Non saremo più schiavi dei nostri geni. Ci assumeremo la responsabilità dei nostri programmi genetici e otterremo il totale controllo dei nostri processi biologici e neurologici...». Si veda al sito [www.estropico.com](http://www.estropico.com).

<sup>45</sup> In ambito italiano gli studi che trattano il tema: M. Perniola, *Il sex appeal dell'inorganico*, Einaudi, Torino 1994; T. Macrì, *Il corpo postorganico*, Costa & Nolan, Milano 1996; R. Terrosi, *La filosofia del postumano*, Costa & Nolan 1997; R. Marchesini, *Post-Human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; G. O. Longo, *Il simbiote. Prove di umanità futura*, Meltemi, Roma 2003; M.P. Fimiani, *Umano, post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Editori Riuniti, Roma 2004; R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004; M. Pireddu – A. Tursi, *Post-umano. Relazioni tra uomo e tecnologia nella società delle reti*, Guerini ed ass., Milano 2006; A. Canonico – G. Rossi, *Semi-Immortalità. Il prolungamento indefinito della vita*, Lampi di stampa, Milano 2007; Aa.Vv., *Il Transumanesimo. Cronaca di una rivoluzione annunciata*, Lampi di stampa, Milano 2008; R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Dedalo, Bari 2009; C. Fuschetto, *Darwin teorico del postumano. Natura artificio, biopolitica*, Mimesis, Milano 2010; F. Gambardella, *L'animale autopoietico. Antropologia e biologia alla luce del postumano*, Mimesis, Milano 2010; R. Campa, *Mutare o perire. Le sfide del transumanesimo*, Sestante ed., Bergamo 2010.

<sup>46</sup> La Carta dei Principi rappresenta la sintesi delle motivazioni etiche e filosofiche della associazione. Si compone di 7 punti (o articoli) e richiama la necessità di valutare le conseguenze dell'impatto delle nuove

Il punto 1 della Carta recita: «L'umanità sarà radicalmente trasformata dalla tecnologia del futuro. Prevediamo la possibilità di ri-progettare la condizione umana in modo da evitare l'inevitabilità del processo di invecchiamento, le limitazioni dell'intelletto umano (e artificiale), un profilo psicologico dettato dalle circostanze piuttosto che dalla volontà individuale, la nostra prigionia sul pianeta terra e la sofferenza in generale».

Appare evidente, da queste parole, la volontà di ascrivere questa prospettiva filosofica nell'alveo delle tesi dei bioinnovatori.

Nel secondo documento, il cd. *Manifesto*, possiamo ritrovare un passaggio molto utile per la indagine che qui interessa circa gli argomenti dei bioinnovatori. «L'idea cardine del transumanesimo può essere riassunta in una formula: è possibile ed auspicabile passare da una fase di evoluzione cieca ad una fase di evoluzione autodiretta consapevole. Noi siamo pronti a fare ciò che oggi la scienza rende possibile, ovvero prendere in mano il nostro destino di specie. Siamo pronti ad accettare la sfida che proviene dai risultati delle biotecnologie, delle scienze cognitive, della robotica, della nanotecnologia e dell'intelligenza artificiale, portando detta sfida su di un piano politico e filosofico, al fine di dare al nostro percorso un senso ed una direzione. Si badi che questo progetto non ha molto a che fare con l'eugenetica negativa e autoritaria predicata nel XIX secolo e messa in pratica dagli Stati Uniti d'America, dalla Germania nazionalsocialista e dalla socialdemocrazie scandinave nel XX secolo... In altre parole, è pura mistificazione individuare l'eugenetica negativa ed autoritaria del passato con l'attuale modello transumanista di evoluzione autodiretta, che è proteso a garantire in positivo la salute e il potenziamento degli individui e della loro prole, tenendo sempre ferma la libertà di scelta e il diritto alla felicità del nascituro».

---

tecnologie (art. 2); la necessità di una “apertura mentale” nella acquisizione piuttosto che nel rifiuto delle nuove tecnologie (art. 3); il pieno diritto alla opzione di espandere le proprie capacità fisiche o intellettuali per il controllo sulla propria vita (art. 4); il rifiuto della cd. tecnofobia (art. 5); la necessità di creare luoghi di confronto razionale e strutture sociali funzionali a decisioni responsabili (art. 6); l'aumento del benessere per tutte le forme di vita senzienti, oltre alla dichiarazione di apoliticità (art. 7). Si veda al sito [www.transumanisti.it](http://www.transumanisti.it).

<sup>47</sup> Il Manifesto dei Transumanisti italiani è documento ufficiale della associazione e risale all'11 febbraio 2008; è stato redatto da Riccardo Campa ed altri collaboratori, contiene una sintesi delle componenti del movimento ed una sintesi dei pregiudizi più diffusi che si possono riassumere in tre punti: 1-élitarismo plutocratico; 2-cultismo pseudoreligioso; 3- ciarlataneria. Inoltre il Manifesto contiene alcune linee di sviluppo per il movimento transumanista italiano. Si veda [www.transumanisti.it](http://www.transumanisti.it)

Da queste parole appare chiara la preponderante opzione dei transumanisti verso una trasformazione anche biologica della specie umana, che passa attraverso la possibile futura modificazione della struttura del genoma.

Una prospettiva di forte critica nei confronti dei bioinnovatori proviene dall'americano Francis Fukuyama<sup>48</sup>, già presidente del Comitato di Bioetica della Presidenza degli Stati Uniti. La preoccupazione più importante, per costui, è lo spettro di una società illiberale. Sulla base dei principi contenuti nella Dichiarazione di Indipendenza statunitense, Fukuyama ricorda che gli individui possiedono un valore intrinseco, e che proprio questo dato costituisce l'essenza del liberalismo. Il nucleo del progetto bioinnovatore transumanista consisterebbe appunto nella modifica di questa essenza. Oltre a Fukuyama, diversi sono gli autori critici verso questa prospettiva filosofica<sup>49</sup>.

Secondo altri detrattori di questa nuova corrente di pensiero, i transumanisti «tessono l'elogio dell'uomo-nuovo, non suddito ma sovrano del proprio corpo, demiurgo, ri-creatore all'infinito della propria (post-)natura. In quest'ultima prospettiva l'identità fisica e psichica appare come entità mutante, processo in costante evoluzione, patrimonio informativo suscettibile di continuo aggiornamento»<sup>50</sup>. Un miglioramento che segue il carattere esponenziale delle nuove possibilità offerte, soprattutto, dalla informatica.

Questa previsione è confermata anche da Raymond Kurzweil, il quale ritiene prossima la cd. "singolarità", ovvero il superamento della intelligenza umana da parte della intelligenza artificiale. La convergenza tra questi due tipi di intelligenza dovrebbe essere garantita proprio dallo sviluppo della genetica, delle nanotecnologie e della robotica<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> F. Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Picador 2002, trad. it., *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, Mondadori, Milano 2002.

<sup>49</sup> In Italia, ad esempio, P. Barcellona, *L'epoca del postumano. Lezione magistrale per il compleanno di Pietro Ingrao*, Città aperta, Troina (EN) 2007.

<sup>50</sup> Si veda A. Punzi, *La de-formazione dell'identità come eclissi della differenza. L'Homme machine e il post umano a confronto*, in F. D'Agostino (a cura di), *Il corpo de-formato. Nuovi percorsi dell'identità personale*, Giuffrè, Milano 2002, p. 55. Antonio Punzi cita (nota 4) F. Terrosi, *La filosofia del post-umano*, Costa & Nolan, Genova 1997. A tale riguardo, è rinvenibile una interessante connessione tra il post-umano e la concezione "microfisica del potere" di Foucault M.P. Fimiani, *Antropologia filosofica*, Ed. Riuniti, Roma 2005, in part. nel capitolo VI.

<sup>51</sup> R. Kurzweil, *The Age of Intelligent Machines*, MIT Press, Cambridge 1992; Id., *The Age of Spiritual Machines. When Computers Exceed Human Intelligence*, Penguin Books, New York 2000; Id., *The*

Se l'esperimento mentale diretto ad individuare quale potrà essere il nuovo modello umano di riferimento può apparire stimolante, riteniamo tuttavia che esso non sia in linea con le considerazioni già esposte. Ed in effetti la ricerca di *un solo* modello antropologico di "miglioramento", sembra una idea ancora troppo legata alla modernità. Ritenere che si tratti semplicemente di sostituire un progetto antropologico con un altro è una previsione che rimane tutta all'interno di un pensiero "moderno". Invece le nostre considerazioni devono essere arricchite dalla presenza di un altro dato: l'avvento della postmodernità<sup>52</sup>.

Non è qui nemmeno il caso di provare a dare una definizione esaustiva di questo termine. E' sufficiente, ai nostri fini, ricordare che la postmodernità rompe lo schema precedente (moderno) in quanto, con essa, si perde la tensione verso *un solo* progetto. O, meglio, il cd. "modello unico" (o progetto unico) viene sostituito da una serie potenzialmente infinita di schemi di volta in volta preferiti in relazione alle contingenze, tanto da far pensare che l'idea stessa di modello divenga improponibile. In questo modo si verrebbero a costituire tanti tipi di (post)umanità quanti sono i soggetti che hanno la possibilità di accedere ad una discendenza "migliorata"<sup>53</sup>.

Ciò che accomunerà questi nuovi esseri, frutto di diverse modalità di "miglioramento", sarà, dunque, il cambiamento. Allora, radicalizzando queste riflessioni, si può giungere a pensare che l'uomo post-umano potrebbe essere caratterizzato dalla instabilità, ovvero da una continua e costante mutazione. La tensione al miglioramento, quindi, potrebbe essere diretta verso qualche cosa che somigli ad un incessante potenziamento dei caratteri umani<sup>54</sup>. E dunque l'*homo creator* sembra avere

---

*Singularity is near: When Human Transcend Biology*, Viking Books, New York 2005, trad. it., *La Singolarità è vicina*, Apogeo, Milano 2008.

<sup>52</sup>In estrema sintesi per postmodernità si intende non solo l'epoca che viene dopo la modernità ma, in un senso più profondo, il suo superamento o il suo compimento. Per una più ampia discussione sui termini "moderno" e "postmoderno" rimando a G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milano 1991; ed inoltre F. Zanuso, *A ciascuno il suo. Da Immanuel Kant a Norval Morris: oltre la visione moderna della retribuzione*, Padova 2000, in particolare pp. 9 -11 e 101-105.

<sup>53</sup>Illuminanti, a tale riguardo, appaiono le parole di Sergio Cotta: «A mio avviso, credo si debba riconoscere che il modello non c'è perché non può esserci se si resta chiusi entro l'universo del discorso tecnologico, entro il quale la situazione tecnologica sfugge necessariamente a una precisa possibilità di valutazione. [...] Ebbene, proprio questi suoi elementi essenziali ne rendono imprevedibile il progetto di vita. Essa non può non svilupparsi a seconda dei nuovi mezzi (dei nuovi artifici) che il desiderio di sapere e l'impulso a soddisfare i bisogni fanno scaturire. E oggi come il primo appare inesauribile, così il secondo appare insaziabile, poiché, nel processo accelerato dello sviluppo, si moltiplicano le possibilità e si rendono attuabili i sogni più avveniristici.», vedi S. Cotta, *La sfida tecnologica*, Bologna 1968, p.117.

<sup>54</sup> Le nostre considerazioni appaiono confermate dalla figura mitologica/utopica del cyborg per come viene descritto da Donna Haraway: una creatura ibrida, composta di organico ed inorganico, soprattutto

perduto la capacità di prevedere e progettare la propria esistenza (in particolare nelle conseguenze) confermando, in parte, alcune perplessità di Anders soprattutto in tema di effetti, per così dire, imprevedibili delle nuove scoperte.

Se poi andiamo a riflettere su queste mutazioni secondo una diversa prospettiva, otteniamo un curioso paradosso: proprio nel momento in cui sembra che il darwinismo (con l'idea di selezione evolutiva) trionfi, data l'accelerazione artificiale della selezione da parte della massiccia diffusione di test e di atti selettivi, risulta, all'opposto, essere la *funzione* di ciascuno (imposta o scelta) a determinare il mutare delle sue caratteristiche genetiche, della sua "seconda natura". Con una espressione icastica potremmo perciò essere costretti ad affermare: «Arrivederci Charles Darwin, bentornato Jean-Baptiste Lamarck».

Ebbene, se questo ragionamento è corretto, ci si deve chiedere in base a quali criteri sarà possibile per un essere umano riconoscere il proprio simile se la stabilità dei suoi caratteri fondamentali si è perduta. Radicalizzando ulteriormente questa ipotesi, non è illogico pensare che si arriverà al riconoscimento, ovvero alla tutela sociale e giuridica, solamente di quegli esseri che sono *mutanti* non in quanto sinonimo di "già modificati", ma di modificantesi. L'espressione *mutanti*, allora, dovrebbe essere considerata come un participio presente, quale grammaticalmente è, e non un participio passato, come spesso si crede. Sembra, dunque, che la volontà individuale, elemento che caratterizza il contesto razionalistico che caratterizza l'epoca moderna, possa subire un grave scacco e che, nel suo momento di apoteosi, patisca invece una contraddizione per la quale il suo trionfo si ribalta in una sconfitta. Una sconfitta secondo cui ognuno, data l'impossibilità del riconoscimento dell'altro, diviene un semplice oggetto: il prodotto di una mutazione, costante quanto alienante.

## 6. Il postumano: incubo o nobile sogno

La prospettiva che considera l'umano inteso come un progetto potrebbe rivelarsi un incubo caratterizzato dalla violenza in quanto, come ricorda Roberto Esposito, il

---

macchinico, in una perpetua e costante metamorfosi. Si veda D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, Free Association Books, London 1991, (trad. it.), *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995. Si veda anche R. Braidotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialista dell'divenire*, Feltrinelli, Milano 2003. Sembra che la perdita di un progetto unitario, e dunque l'apertura verso la contaminazione, costituisca anche la prospettiva post-human di Marchesini dove l'apertura alla alterità non umana, sia essa macchinica o animale viene a costituire una infinita permutazione delle forme tra umane e non umane, Marchesini, *Post-human*, cit., p. 12.

sogno biopolitico di organizzare e potenziare la vita potrebbe trasformarsi nell'incubo tanatopolitico di uccidere e sterminare in nome di uno stesso paradigma. In altri termini: «in ragione delle medesime esigenze, fatte proprie da un potere erettosi a perentorio garante della salute della popolazione, di difendere e di perfezionare non più solo i meccanismi dell'organizzazione sociopolitica ma anche e soprattutto gli stessi processi biologici dell'intero corpo sociale. Si arriva così al tragico paradosso per cui è proprio la salvaguardia del tutto, della specie, ad esigere l'eliminazione di una parte: si uccide per poter far vivere»<sup>55</sup>. Ogni progetto di “nuova” umanità, tanto il più abietto quanto il più filantropico, contiene sempre una pulsione verso una violenta riduzione del singolo allo schema previsto<sup>56</sup>. Questo approccio risulta particolarmente inaccettabile, perché contraddittorio. Francesco Cavalla sottolinea come l'uomo “nuovo” (migliorato) finalmente “liberato” dai propri limiti e padrone di sé «rifiuterà di trovare l'”altro” in qualunque esistenza gli appaia priva anche di uno solo dei caratteri che egli reputa essenziali alla propria soggettività...Infatti, se l'io suppone di trovare avanti a sé soltanto oggetti o esistenze identiche a lui, qualunque determinazione egli assuma della realtà, questa risulta dogmatica, in quanto è costitutivamente sottratta al cimento con la sua negazione»<sup>57</sup>. Una posizione di questo genere è individuabile nella espressione “pretesa alla società dei perfetti”, dove con l'espressione *perfetto* possiamo intendere il progetto biologico cui tendere.

Sembra che anche la concezione di Jürgen Habermas possa essere interpretata secondo questa direttrice. Costui sostiene infatti che gli interventi di modificazione genetica possano alterare la struttura della esperienza morale, nel senso di cancellarne le condizioni di possibilità in quanto una fondazione non metafisica del discorso etico può concepirsi solamente all'interno di rapporti di riconoscimento. Se, poi, la genetica intervenisse con intenti migliorativi, si perderebbe questa unica possibilità di fondare, attraverso l'autocomprensione di genere, la rappresentazione del “noi”, intesa come l'appartenenza ad una stessa specie. Dunque si precluderebbe la pensabilità stessa di un'etica condivisa. Per evitare tutto questo, Habermas propone di istituire il divieto di

---

<sup>55</sup>Cfr. Fuschetto, *Fabbricare l'uomo*, cit., p. 22. L'autore cita R. Esposito, *Biopolitica, immunità, comunità*, in L. Bazzicalupo – R. Esposito, *Politica della vita*, Roma-Bari 2003, pp. 126-129.

<sup>56</sup>Si pensi ad esempio alle lettere scarlatte genetiche di cui parla Jeremy Rifkin, in J. Rifkin, *Il secolo biotech. Il commercio genetico e l'inizio di una nuova era*, Milano 1998.

<sup>57</sup>F. Cavalla, *La pretesa indebita alla «società dei perfetti»*, in E. Opocher (a cura di), *La società criticata*, Napoli 1974, pp. 334-346, in part. p. 341 e p. 344.

modificazione del genoma. Questo potrebbe far pensare che l'autore consideri la natura umana come un oggetto la cui rottura o modificazione potrebbe cagionare la perdita della possibilità di pensare questa stessa natura, con conseguenze pericolose. Questa ipotesi tuttavia viene smentita dal fatto che è lo stesso autore a mettere in guardia da una nuova "sacralizzazione" della natura stessa. Pertanto, il divieto di modificare il genoma va più correttamente ascritto ad una idea di natura umana come progetto di organizzazione già concluso. La sua immodificabilità permetterebbe, perciò, il riconoscimento dell'altro ed eviterebbe, così, di considerarlo come un oggetto.

Tuttavia la prima considerazione che occorre svolgere è che Habermas postula un divieto al fine di preservare la *propria* opzione etica<sup>58</sup>. Ossia è unicamente nella prospettiva habermasiana che il riconoscimento dell'altro genera l'agire etico, tale per cui non si può in alcun modo parlare di rapporto etico verso un non simile, un mutante. In secondo luogo è bene osservare che il testo si riferisce ai rischi di una eugenica (e non come vuole il traduttore italiano dell'opera, una genetica) di impianto liberale o, meglio, liberista<sup>59</sup>. Credo infatti che Habermas, pur con una espressione diversa, intenda riferirsi al medesimo fenomeno che abbiamo individuato nelle pagine precedenti come "eugenica di consumo", in cui l'apparente libertà delle scelte aprirebbe una gamma di possibilità potenzialmente infinita di "progetti postumani", e che, riprendendo l'istanza kantiana secondo cui l'umanità deve essere intesa come fine e mai come mezzo, rifiuta la possibilità di modificazioni che vadano incontro alla soddisfazione di bisogni soggettivi, seppure condivisibili.

In questo senso, Habermas sembra riprendere alcune considerazioni di Hans Jonas, secondo cui è realmente necessario stabilire un limite alla trasformazione del genoma umano affinché un *ethos* sia (ancora) concepibile. Jonas, infatti, presupponendo, come noto, la scomparsa di criteri generali dai quali derivare una guida alle scelte etiche contemporanee, in ragione della cd. morte della metafisica, ritiene che l'unico principio guida per le biotecnologie, in particolare per la genetica, debba essere

---

<sup>58</sup>Si veda anche A. Nicolussi, *Eugenetica e diritto. Il futuro della natura umana tra inviolabilità e indisponibilità*, in «Humanitas», n. 4, 2004, pp. 815 e ss.

<sup>59</sup>Riprendo queste osservazioni direttamente da G. Attademo, *Biotecnologie e natura umana. Un rischio per l'autocomprensione del genere o una questione di giustizia*, in «Filosofia e teologia», n.1, 2007, pp. 100-115, in part. p. 101, nota 2.

il principio di responsabilità<sup>60</sup>. L'unico modo per agire responsabilmente, è quello di porre un divieto, un limite alla modificabilità, attraverso una risposta normativa fondata *in primis* sulla indisponibilità, sulla immodificabilità di ciò che costituirebbe la natura umana<sup>61</sup>. Anche in questo caso, il divieto in parola permetterebbe di conservare ciò che caratterizza l'essere umano per trasmetterlo alle generazioni future. La responsabilità sarebbe, perciò, quel principio che impone di agire nei confronti del vivente non in termini trasformativi ma in termini conservativi. Come Habermas, però, anche Jonas ritiene che nel genoma sia inscritto il progetto del vivente e che la natura umana corrisponda a quel progetto. In realtà, il rischio di cui parlano Habermas e Jonas è pensabile solamente all'interno di una concezione della natura umana intesa come criterio di organizzazione, come progetto. Tanto che anch'essi propongono una sola azione: quella di custodire.

Tuttavia, proprio il ricorso di Hans Jonas alla espressione *principio* ci dischiude la possibilità di enucleare il terzo approccio della genetica nei confronti della natura umana, che sinora è rimasto in sordina. Dalla contraddittorietà delle concezioni sinora esposte, emerge infatti la necessità di interrogarsi se, per caso, questa ulteriore via non si riveli una possibilità degna di essere percorsa. Le biotecnologie, e la genetica in particolare, ci costringono, infatti, a riflettere proprio in questa direzione e a domandarci se le premesse di Habermas e di Jonas siano corrette. E' proprio vero che ci troviamo in una società post-metafisica, oppure possiamo sostenere che è tramontato solamente un certo modo di fare metafisica, ovvero di pensare ciò che è oltre i fenomeni, e quindi anche al postumano?

Proprio dal superamento delle contraddizioni contenute negli approcci precedenti si dischiude la possibilità di concepire l'umano come un principio<sup>62</sup>. Sintetizzando, considerare la natura umana un principio significherebbe considerare la possibilità che l'intero della specie umana non sia solo l'insieme dei modi nei quali la possiamo

---

<sup>60</sup>Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la società tecnologica*, Torino 1990. Si veda anche Id, *L'ingegneria biologica: una previsione*, in Id, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, Bologna 1991, pp. 221-256.

<sup>61</sup>Si veda H.T. Engelhardt Jr., *La responsabilità come principio guida per le biotecnologie: riflessioni sulla fondazione dell'etica normativa di Hans Jonas*, in «Ragion Pratica», n. 27, 2006, pp. 477- 491.

<sup>62</sup>La nozione di principio che qui intendo utilizzare, in questo caso di un principio particolare, è mutuata da Francesco Cavalla, in Cavalla, *La Verità dimenticata*, cit. pp. 17-18. Analogamente, ci sembra, Hans Jonas utilizza il concetto di principio con riguardo alla responsabilità: essa caratterizza (o dovrebbe caratterizzare) tutte le scelte che potrebbero avere ripercussioni sulle generazioni future: si trova in ciascuna di esse determinandole in unità.

intendere (o dei progetti che intendiamo proporre o scegliere), ma sia l'insieme di queste modalità più "qualcosa d'altro" che risulta sfuggente, nascosto e che ne custodisce l'unità. Questo modo di pensare è risalente e tuttavia sempre nuovo, in quanto fa emergere, anche attraverso la testimonianza della genetica, che vi è una realtà che ci rende uomini e che sfugge sempre alla possibilità di essere imprigionata in un oggetto o in un progetto determinati. Questa realtà è in grado, infatti, di superare tutte le sue determinazioni.

In questo senso è opportuno ricordare una nozione non contraddittoria di intero, la quale considera, per l'appunto, che esso non sia (solo) l'insieme delle sue parti. Allora occorrerà interrogare le scoperte della ricerca genetica senza timori eccessivi per i rischi ed i pericoli che potrebbero sorgere, ma considerando anche le nuove possibilità che si dischiudono, a partire da una riflessione sugli elementi fondativi, ultimativi della natura umana. Tra essi spicca la necessità di pensare che ciò che non è un oggetto razionalmente identificabile, e che richiama l'idea di intero, non è negabile (in quanto ogni tentativo in questa direzione è destinato a contraddirsi) ed, anzi, permette di tracciare i confini di ciò che è puntualmente rappresentabile (in quanto oggetto). Allora, forse, considerare l'aspetto *filosofico* della genetica si rivela di grande importanza: consente di riscoprire la necessità di pensare che oltre gli oggetti, oltre i progetti vi è un orizzonte che costitutivamente li supera.

E' possibile, allora, utilizzare la metafora dell'oracolo genetico, per accedere fruttuosamente al quale occorre in primo luogo conoscere se stessi: e la conoscenza di sé è il frutto di un percorso di autocomprensione che solo il singolo può fare, non essendo in alcun modo delegabile (anche se attraverso diversi strumenti, come la consulenza genetica, si può essere opportunamente stimolati a farlo<sup>63</sup>).

Il miraggio che i nuovi *profeti* del gene vogliono far credere è, invece, che sia dall'esterno che proviene la formula magica che dice chi siamo: il prezzo di questo inganno è quello, però, di trasformare la persona stessa in un semplice oggetto, in uno strumento da usare.

Invece nessun altro fuorché il soggetto stesso può realmente conoscersi, anche grazie alle potenzialità della genetica. La genetica, infatti, non pone (se non in casi rari) risposte dirette ed immediatamente fruibili ma, proprio come un oracolo, presenta

---

<sup>63</sup> Su questo tema, mi sia permesso rimandare a P. Sommaggio, *La consulenza gen(etica). Nuovi miti, nuovi oracoli, libertà della persona*, Francoangeli, Milano 2010.

scenari che devono essere rielaborati criticamente dal singolo, pena il venire travolto proprio da queste informazioni e procedere a scelte adatte più ad allontanare la difficoltà del responso (e lo stress scatenato da una scelta che non elimina mai l'alternativa respinta) che non a realizzare una autentica libertà.

Possiamo perciò sostenere che la genetica (o forse la tecnologia biomedica in senso più ampio) sia quel campo dell'esperienza umana in cui si può o venire strumentalizzati diventando oggetto di decisioni prese altrove da altri, oppure si può riuscire a manifestarsi come uomini in senso autentico, ovvero come esseri liberi ed in grado di trascendere tutte le proprie manifestazioni, tutti i propri progetti. In una sola icastica espressione potremmo affermare che, nel contesto genetico, l'autopoiesi, che pure è necessaria, deve lasciare anche il posto all'autotrascendenza.

Il nobile sogno del postumano è, per concludere, questo: far avvertire una differenza, una distinzione, tra la immagine di sé (il progetto di sé) e ciò da cui questa immagine proviene. E questo elemento, tradizionalmente, viene accostato proprio alla differenza che dà forma: è ciò che è stato indicato, da Aristotele in poi, con il termine *natura*.

Ecco il punto: se la genetica non rifiuta il riduzionismo di chi pensa, contraddicendosi, che la natura umana sia un oggetto, o non rifiuta la violenza di chi ritiene, ugualmente contraddicendosi, che essa sia unicamente un progetto razionale che porta con sé la necessaria eliminazione del diverso, si trasforma in ideologia e, perciò, in eugenica.

Pensare ciò che costituisce l'uomo in quanto uomo (ovvero la natura umana) come un principio che, in quanto tale, non si esaurisce mai nelle sue determinazioni particolari (tanto oggettive quanto progettuali), impedisce alla genetica di imboccare queste strade contraddittorie e violente. Se questo modo di intendere il rapporto tra umano e postumano significa "fare metafisica", allora ben venga quel tipo di filosofia della genetica che ci pungola sempre e nuovamente ad interrogare la inesauribilità del problema *uomo*<sup>64</sup>.

Uomo che è differente da ogni sua possibile "immagine razionale", seppure questa immagine si riveli necessaria per la autocomprensione ed il riconoscimento reciproco.

---

<sup>64</sup>Queste riflessioni appaiono in linea con Sergio Cotta quando afferma: «A differenza della macchina, l'uomo cerca il criterio del proprio giudizio valutativo al di là del prodotto, anche quando si tratti di produrre se stesso», in Cotta, *La sfida tecnologica*, cit., p. 114.

L'umano, infatti, eccede sempre ogni sua determinazione, in una dinamica di superamento ininterrotto che si pone come un ponte immutabile tra autopoiesi ed autotrascendimento. Bioconservatori e bioinnovatori, dunque, partecipano alla edificazione di una cronaca che, in equilibrio tra entusiasta tecnofilia e sospettoso tecnoscetticismo, è epifania di una umanità in rapida transizione.