



## TRANSUMANESIMO E RELIGIONI: UN'ANALISI SOCIOLOGICA RETROSPETTIVA

Riccardo Campa  
Jagiellonian University  
riccardo.campa@uj.edu.pl

ENGLISH TITLE: TRANSHUMANISM AND RELIGION: A RETROSPECTIVE  
SOCIOLOGICAL ANALYSIS

### ABSTRACT

Transhumanism is often portrayed as an inherently secular or even anti-religious movement. Drawing on the founding documents of the World Transhumanist Association (WTA), four membership surveys conducted between 1998 and 2012, and participant observation, this article re-examines that assumption by reconstructing the religious composition of the organized transhumanist movement during its formative years. As a retrospective sociological investigation, the study lies at the intersection of the sociology of culture and the history of ideas. While secular members constituted the majority, the findings reveal a significant presence of Christians, Buddhists, Jews, Pagans, Pantheists, Hindus, Muslims, and other religious groups. The article argues that these traditions interpreted human enhancement technologies through distinct theological and philosophical frameworks rather than rejecting them outright. Early organized transhumanism thus emerges as a pluralistic intellectual milieu in which diverse religious traditions engaged with the promises and challenges of emerging technologies, challenging the widespread view that transhumanism and religion are necessarily incompatible.

KEYWORDS: Transhumanism, Religion, World Transhumanist Association, Participant Observation, Membership Surveys

### INTRODUZIONE

Il transumanesimo è un movimento culturale che promuove l'impiego della scienza e della tecnologia per superare alcune limitazioni biologiche dell'essere umano, quali l'invecchiamento, la malattia e le ridotte capacità fisiche

e cognitive. L'idea di fondo è che, una volta riconosciuto che l'essere umano sia il prodotto di un processo evolutivo, non vi sia alcuna ragione per ritenere che tale processo sia giunto definitivamente a compimento. Come tutte le specie che lo hanno preceduto, anche l'uomo rappresenterebbe una fase transitoria dell'evoluzione e non il suo esito finale (Campa 2025a, 2025b).

Uno dei primi pensatori ad avventurarsi sistematicamente in questa direzione fu il paleontologo francese e prete gesuita Pierre Teilhard de Chardin. Nelle sue opere, egli introdusse i concetti di "ultraumano" e "transumano" per indicare gli stadi successivi dell'evoluzione umana, sostenendo che, una volta divenuta consapevole di se stessa, l'evoluzione avrebbe potuto assumere una forma sempre più riflessiva e autodiretta anche grazie alle tecnologie sviluppate dalla specie umana. La prospettiva teilhardiana manteneva tuttavia una forte impronta teologica: l'evoluzione era interpretata come un processo orientato verso il Punto Omega, ovvero verso una progressiva convergenza spirituale dell'umanità (Campa 2019).

A introdurre il termine "transumanesimo" nella sua accezione contemporanea fu invece il biologo inglese Julian Huxley, sebbene il termine ricorra già nella letteratura precedente<sup>1</sup>. Nel volume *New Bottles for New Wine* (1957) egli propose esplicitamente l'idea di un movimento orientato all'evoluzione autodiretta dell'umanità (Bostrom 2005). Il legame tra le due prospettive era tutt'altro che casuale. Due anni più tardi, nel 1959, Huxley scrisse infatti la prefazione all'edizione inglese de *Il fenomeno umano* di Teilhard de Chardin, un'opera che circolava in forma manoscritta già dagli anni Trenta e che venne pubblicata soltanto dopo la morte dell'autore, riconoscendo il valore innovativo della sua visione evolucionistica, pur reinterpretandola in chiave più secolarizzata. Mentre il paleontologo francese cercava di riformulare il cristianesimo alla luce delle nuove conoscenze scientifiche, il biologo inglese proponeva una filosofia dell'evoluzione capace di emanciparsi progressivamente dai suoi presupposti teologici. Le due prospettive differivano dunque per il quadro metafisico di riferimento, ma condividevano l'idea fondamentale secondo cui l'essere umano non rappresenta il punto terminale dell'evoluzione (Campa 2019).

Nella seconda metà del XX secolo queste intuizioni furono ulteriormente sviluppate da autori quali FM-2030, pseudonimo del futurista iraniano Fereidoun Esfandiary, e Max More. Il primo è autore di *Up-Wingers: A Futurist Manifesto* (1973) e *Are You a Transhuman?* (1989), mentre il secondo è autore del saggio *Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy* (1990) e fondatore dell'Extropy Institute, una delle prime organizzazioni transumaniste (Thomas 2024). Gruppi analoghi sorsero progressivamente in diversi paesi fino a quan-

---

<sup>1</sup> Un uso anteriore del termine sarà discusso nella sottosezione dedicata al transumanesimo buddista.

do, nel 1998, Nick Bostrom e David Pearce promossero la fondazione della World Transhumanist Association (WTA), concepita come un'organizzazione ombrello di respiro globale capace di coordinare le numerose realtà nazionali e regionali. Alcuni anni più tardi la WTA avrebbe assunto la denominazione Humanity+, con la quale continua ancora oggi le proprie attività (WTA 2012).

Grazie a tale processo di istituzionalizzazione, il transumanesimo acquisì una visibilità internazionale senza precedenti. Le sue idee — la transitorietà della condizione umana, il potenziamento tecnologico delle capacità biologiche e cognitive e la possibilità di orientare consapevolmente l'evoluzione futura della specie — suscitavano reazioni fortemente polarizzate. Da un lato, numerosi individui accolsero con entusiasmo queste prospettive e aderirono alle organizzazioni transumaniste. Dall'altro, non mancarono critiche severe che descrivevano tali progetti come moralmente problematici, filosoficamente illusori o addirittura blasfemi. Emblematica, in questo senso, è la celebre definizione proposta da Francis Fukuyama, consigliere del presidente George W. Bush per la bioetica, che nel 2004 descrisse il transumanesimo come «l'idea più pericolosa del mondo» sulle colonne della rivista *Foreign Policy*.

In particolare, furono gli ambienti religiosi — e soprattutto quelli appartenenti alle tradizioni giudaico-cristiane — a manifestare alcune delle reazioni pubbliche più intense nei confronti del transumanesimo, arrivando talvolta a gridare all'abominio<sup>2</sup>. La maggiore visibilità delle posizioni critiche contribuì a consolidare l'impressione che il rapporto fra transumanesimo e religione fosse necessariamente conflittuale. Molto meno visibile risultò invece la presenza, all'interno dello stesso movimento transumanista, di individui che continuavano a identificarsi con tradizioni religiose consolidate.

Nel corso del tempo, tanto i transumanisti quanto i loro oppositori hanno progressivamente elaborato immagini stereotipate reciproche. Da un lato, il transumanista è stato descritto come un tecnocrate ateo e prometeico, disposto a sacrificare la natura umana sull'altare del progresso e dell'efficienza. Dall'altro, l'antitransumanista è stato rappresentato come un reazionario oscurantista, incapace di comprendere i meccanismi dell'evoluzione biologica e animato da paure irrazionali nei confronti dell'innovazione tecnologica. L'accusa rivolta ai transumanisti di «giocare a fare Dio» è divenuta uno dei motivi ricorrenti del dibattito pubblico. Simmetricamente, i critici del transumanesimo sono stati spesso liquidati come “tecnofobi”, “neoluddisti” o “bio-conservatori”.

---

<sup>2</sup> L'ostilità di una parte del mondo cattolico — e, più in generale, di alcuni ambienti cristiani — nei confronti del transumanesimo, emersa nel primo decennio del XXI secolo, è documentata in *Mutare o perire: La sfida del transumanesimo* (Campa 2025a). L'opera fu pubblicata per la prima volta da Sestante Edizioni nel 2011 e riproposta in una seconda edizione, riveduta, ampliata e aggiornata, da Orbis Idearum Press nel 2025. Si veda in particolare il capitolo 9, «L'anatema della Chiesa cattolica» (Campa 2025a, 205–235).

Questa polarizzazione ha finito però per oscurare la complessità reale del fenomeno. Fin dalle sue origini organizzative, il movimento transumanista ha incluso non soltanto atei e agnostici, ma anche credenti appartenenti a religioni tradizionali, insieme a correnti spirituali, mistiche e tecnoreligiose che interpretavano il potenziamento umano e lo sviluppo tecnologico in chiave escatologica, salvifica o evolutiva. Parallelamente, anche le rappresentazioni stereotipate dei critici del transumanesimo si rivelano talvolta infondate, poiché alcune forme di opposizione al transumanesimo derivano da concezioni laiche della natura, dell'umano e del limite, mentre numerosi credenti e pensatori religiosi – pur rigettando le versioni più radicali del progetto transumanista – guardano alla scienza e alla tecnologia non come a minacce per la fede, ma come a strumenti di progresso materiale e culturale.

Il presente studio si propone di verificare empiricamente una delle questioni centrali emerse da questo dibattito: quale fosse effettivamente la composizione religiosa del transumanesimo organizzato nella sua fase fondativa. Attraverso l'analisi dei documenti programmatici della World Transhumanist Association e di alcune rilevazioni campionarie realizzate all'inizio del XXI secolo, la ricerca intende ricostruire le forme di autoidentificazione religiosa presenti nel movimento e valutare in quale misura esse confermino o smentiscano la rappresentazione del transumanesimo come fenomeno intrinsecamente ateo o antireligioso.

La questione non possiede soltanto un interesse storico. Le interpretazioni del transumanesimo elaborate durante la fase di formazione del movimento continuano infatti a influenzare il dibattito contemporaneo sul rapporto tra tecnologia, religione e futuro dell'umanità. Esse trovano eco, tra l'altro, in due importanti documenti pubblicati nel 2026: *Quo vadis humanitas?*, redatto dalla Commissione Teologica Internazionale della Chiesa cattolica, e l'enciclica *Magnifica Humanitas* di papa Leone XIV. Una ricostruzione empiricamente fondata delle origini del movimento può pertanto contribuire a distinguere le rappresentazioni caricaturali dalla realtà storica, offrendo una base più solida per il dibattito contemporaneo.

#### NOTA METODOLOGICA

Il transumanesimo ha dato origine a una vasta letteratura interdisciplinare che comprende contributi filosofici, bioetici, teologici, politologici e sociologici. Sul versante sociologico, e in particolare della sociologia della religione, meritano attenzione gli studi di William Sims Bainbridge (2005), che ha analizzato empiricamente il rapporto tra atteggiamenti religiosi e orientamenti transumanisti; di James J. Hughes (2004; 2014), che ha interpretato il transumanesimo come movimento politico e culturale emergente ed esplorato le possibili

convergenze fra transumanesimo e buddismo; di Steve Fuller e Veronika Lipińska (2014), che hanno ricostruito le radici storiche, filosofiche e religiose del progetto transumanista, mettendone in evidenza la continuità con più ampie tradizioni dell'umanesimo occidentale; e di Riccardo Campa (2013; 2018; 2019), che ha esaminato il transumanesimo nella prospettiva della storia delle idee e della sociologia della religione, ricostruendone la genealogia intellettuale e le relazioni con le tradizioni filosofiche e religiose del passato.

Accanto a questi studi, numerosi altri autori hanno affrontato il rapporto fra transumanesimo e religione. Nella maggior parte dei casi, tuttavia, tale rapporto è stato esaminato soprattutto in chiave normativa, allo scopo di stabilire se il transumanesimo fosse moralmente, filosoficamente o teologicamente accettabile. Minore attenzione è stata invece dedicata alla concreta autoidentificazione religiosa dei primi aderenti al movimento transumanista organizzato e alla sua composizione confessionale.

Il presente contributo si colloca precisamente in questo spazio di ricerca. Esso propone un'analisi sociologica retrospettiva della fase genetica del movimento transumanista organizzato, adottando un disegno di ricerca a metodo misto (*mixed methods*), che integra strumenti quantitativi e qualitativi provenienti da diverse tradizioni disciplinari. L'indagine combina infatti l'analisi qualitativa dei documenti programmatici, dei testi pubblicati dalle prime organizzazioni transumaniste e dei discorsi elaborati dai loro esponenti; l'analisi quantitativa di sondaggi d'opinione realizzati nei primi anni Duemila dalla World Transhumanist Association (WTA) e da Terasem; l'osservazione partecipante, resa possibile dal coinvolgimento diretto dell'autore nelle reti associative transumaniste nazionali e internazionali; e, infine, le tradizionali tecniche investigative proprie della storia delle idee, utilizzate per ricostruire la genealogia concettuale del movimento e le sue relazioni con precedenti tradizioni filosofiche e religiose.

I dati quantitativi qui discussi non possono essere automaticamente assunti come pienamente rappresentativi del transumanesimo contemporaneo, movimento che nel frattempo ha conosciuto profonde trasformazioni culturali, geografiche e ideologiche. L'osservazione partecipante, condotta con continuità secondo un disegno longitudinale fino al momento della stesura del presente contributo, costituisce uno strumento complementare utile a contestualizzare i risultati delle indagini campionarie. In assenza di rilevazioni recenti comparabili per ampiezza e struttura metodologica, risulta tuttavia difficile stabilire con precisione il grado di continuità fra la fase fondativa del movimento e la situazione attuale.

I materiali qui analizzati costituiscono una documentazione storica di particolare interesse per lo studio della genesi del transumanesimo organizzato. In questa prospettiva, il presente lavoro si colloca all'intersezione fra sociologia della cultura, sociologia della religione, storia delle idee e storia intellet-

tuale del transumanesimo. Le indagini campionarie non vengono qui utilizzate come semplici strumenti di descrizione sincronica del presente, bensì come fonti storiche utili a ricostruire le modalità attraverso cui i primi transumanisti interpretavano il rapporto fra evoluzione tecnologica, trascendenza, spiritualità e religione.

Per quanto riguarda l'osservazione partecipante, la posizione di *insider* dell'autore offre un accesso privilegiato a dinamiche culturali e simboliche difficilmente osservabili dall'esterno, ma comporta, come è noto, il rischio di bias interpretativi legati al coinvolgimento personale. D'altro canto, anche la posizione di *outsider* presenta limiti specifici, poiché la distanza dal contesto studiato può tradursi in incomprensioni, semplificazioni o pregiudizi di segno opposto, soprattutto quando l'analisi è influenzata da atteggiamenti di preventiva ostilità nei confronti del fenomeno osservato. Come rilevato da Robert K. Merton (1972), riprendendo una riflessione già presente nella sociologia classica, né la posizione dell'*insider* né quella dell'*outsider* garantiscono di per sé maggiore obiettività. A risultare decisivi sono piuttosto il rigore metodologico, l'onestà intellettuale e la disponibilità a sottoporre criticamente a verifica le proprie interpretazioni. *Iudicium lectori relinquimus.*

#### LA POSIZIONE STATUTARIA DELLA WTA SULLE RELIGIONI

Prima di esaminare le convinzioni religiose dei membri della WTA, è opportuno considerare la posizione ufficiale dell'organizzazione nei confronti della religione. Da un punto di vista sociologico, questa ricostruzione preliminare appare particolarmente rilevante. Nei movimenti di recente formazione, infatti, i documenti programmatici svolgono spesso una funzione orientativa assai più importante di quanto accada nelle religioni storiche e nelle tradizioni consolidate.

Chi nasce all'interno di una comunità religiosa raramente aderisce dopo avere studiato i testi fondativi della propria fede. Nella maggior parte dei casi, l'appartenenza precede la conoscenza sistematica della dottrina. Molti cristiani, per esempio, non hanno mai letto integralmente l'Antico Testamento, il Nuovo Testamento, gli scritti dei Padri della Chiesa o le encicliche pontificie. L'identità religiosa viene generalmente acquisita attraverso processi di socializzazione familiare e comunitaria che precedono qualsiasi approfondimento teologico, sempre che il fedele scelga di andare oltre una pratica prevalentemente rituale e consuetudinaria.

Nei movimenti emergenti il processo tende invece a svilupparsi in direzione opposta. Chi entra per la prima volta in contatto con una proposta culturale nuova cerca normalmente di comprenderne i principi, gli obiettivi e i valori prima di decidere se aderirvi o meno. Nel caso del transumanesimo,

questa funzione introduttiva è stata svolta soprattutto dalle *Transhumanist FAQ*, un documento elaborato dai fondatori della WTA tra la fine degli anni Novanta e i primi anni Duemila e successivamente aggiornato in più versioni<sup>3</sup>. Per molti potenziali aderenti, le FAQ hanno rappresentato il primo contatto sistematico con le idee del movimento e una delle principali fonti per comprenderne l'identità culturale e filosofica. Qui prenderemo in esame la versione 2.1 del 2003, curata e pubblicata sul proprio sito personale da Nick Bostrom.

L'analisi di questo documento risulta particolarmente importante anche perché – come vedremo in dettaglio – la WTA non si è mai definita come un'organizzazione atea o antireligiosa. Al contrario, i suoi documenti fondativi hanno esplicitamente riconosciuto la legittimità di una pluralità di posizioni metafisiche e religiose.

Per cominciare, nelle *Transhumanist FAQ* si legge:

È opportuno sottolineare che il transumanesimo non costituisce un sistema dogmatico rigido. Si tratta piuttosto di una visione del mondo in continua evoluzione, o, più precisamente, di una famiglia di visioni del mondo in evoluzione, dal momento che i transumanisti divergono tra loro su numerose questioni teoriche, etiche e politiche. La filosofia transumanista, ancora in una fase di elaborazione e consolidamento, è concepita come un sistema aperto, destinato a evolvere alla luce di nuove esperienze e nuove sfide. I transumanisti sono impegnati a individuare eventuali errori nelle proprie analisi e ad adeguare di conseguenza le proprie concezioni teoriche. (WTA 2003)

Questo passaggio è particolarmente rilevante perché mostra come i documenti fondativi della WTA presentino il transumanesimo non come una dottrina compiuta e definitiva, ma come una prospettiva aperta alla revisione critica e all'autocorrezione. Tale impostazione appare difficilmente conciliabile con l'immagine di un movimento cui la critica talvolta attribuisce pretese di infallibilità teorica e atteggiamenti di supponenza<sup>4</sup>. Ancora più importante, ai fini della presente analisi, è il fatto che il transumanesimo venga qui definito come una famiglia di visioni del mondo non necessariamente conciliabili, piuttosto che come un sistema dogmatico unitario contrapposto ad altri sistemi dogmatici. I transumanisti divergono dunque su questioni teoriche, etiche

---

<sup>3</sup> Per una breve ricostruzione della storia editoriale delle *Transhumanist FAQ*, si veda Campa (2025, 39, nota 26). Un confronto fra le diverse versioni del documento è sviluppato in vari punti del capitolo 3, "I principi etici del transumanesimo". A titolo esemplificativo, a p. 72 si osserva che «la versione del 1999 delle *Transhumanist FAQ* è più scoppiettante rispetto a quella del 2003. Ha meno freni e il tono è a tratti quasi trionfalistico».

<sup>4</sup> Per esempio, tale critica è presente nel testo della Commissione Teologica Internazionale, *Quo vadis humanitas?* (2026).

e politiche fondamentali, circostanza che rende problematica qualsiasi rappresentazione del movimento come realtà ideologicamente omogenea<sup>5</sup>.

La posizione transumanista nei confronti dei credi religiosi è esplicitata in modo cristallino nella seguente dichiarazione, che pone l'accento non tanto sul contenuto delle credenze religiose quanto sulle modalità attraverso cui esse vengono vissute e praticate:

Il transumanesimo non considera accettabili il fanatismo religioso, la superstizione e l'intolleranza. [...] Ciò non significa, tuttavia, che ogni forma di religiosità sia incompatibile con il transumanesimo. Al contrario, alcune espressioni dell'esperienza religiosa possono risultare pienamente conciliabili con la prospettiva transumanista. (WTA 2003)

Questo passaggio smentisce l'idea che il transumanesimo sia stato concepito dai suoi fondatori come un movimento riservato ai "senza Dio". Sul piano statutario, la WTA riconosce esplicitamente che l'aderenza al transumanesimo non presuppone l'abbandono della fede religiosa, purché essa non assuma forme fanatiche, superstiziose o intolleranti.

Infine, va evidenziato che l'obiettivo statutario del movimento transumanista non è l'immortalità immanente, bensì la radicale estensione della vita<sup>6</sup>. Nelle *Transhumanist FAQ*, la possibilità di una sopravvivenza indefinita viene discussa in termini fortemente ipotetici e accompagnata da esplicite conside-

---

<sup>5</sup> È interessante osservare che la struttura non monolitica del movimento transumanista è riconosciuta anche nell'enciclica *Magnifica Humanitas* di papa Leone XIV (2026). Pur nel quadro di una valutazione complessivamente critica del transumanesimo, il documento afferma infatti che esso va metaforicamente compreso come «un arcipelago di isole concettuali differenti, collegate però dal medesimo mare di presupposti». Una simile cautela analitica non sembra invece caratterizzare il documento della Commissione Teologica Internazionale *Quo vadis humanitas?* (2026).

<sup>6</sup> L'equivoco tra "radicale estensione della vita" e "immortalità immanente" ricorre anche in alcuni recenti documenti del Magistero cattolico, quali *Quo vadis humanitas?* (Commissione Teologica Internazionale 2026) e l'enciclica *Magnifica Humanitas* di papa Leone XIV (2026), nei quali il transumanesimo viene frequentemente identificato con l'aspirazione all'immortalità terrena ottenibile mediante la tecnologia. Non si tratta, naturalmente, di una rappresentazione priva di riscontri empirici. Esistono infatti autori e movimenti riconducibili al transumanesimo, così come figure pubbliche talvolta impropriamente presentate dai media come transumaniste, che hanno effettivamente prospettato la possibilità di un'esistenza indefinitamente prolungata. Inoltre, il tema dell'immortalità tecnologica si presta particolarmente al sensazionalismo mediatico e divulgativo e, in alcuni casi, gli stessi esponenti del movimento hanno contribuito ad alimentare questa rappresentazione. Ciò nondimeno, sul piano metodologico occorre distinguere fra l'iperbole retorica e la tesi argomentata, nonché tra le posizioni sostenute da singoli autori e i principi statutari del movimento. Le generalizzazioni dovrebbero essere costruite a partire da questi ultimi e successivamente sottoposte a verifica empirica. Come mostrano i documenti della WTA e i dati discussi nel presente contributo, l'immortalità immanente non costituisce né un obiettivo statutario del transumanesimo né una convinzione unanimemente condivisa dai suoi aderenti.

razioni sui limiti cosmologici, epistemologici e tecnologici dell'impresa. Vi si legge infatti:

Potrebbe rivelarsi impossibile vivere per sempre in senso stretto, persino per coloro che saranno abbastanza fortunati da sopravvivere fino a un'epoca in cui la tecnologia sarà stata perfezionata, e anche in condizioni ideali. (WTA 2003)

Dopo un passaggio in cui si evidenzia che qualunque tecnologia dovrà comunque fare i conti con i limiti fisici e cosmologici dell'universo materiale, il documento aggiunge:

Dobbiamo convivere con questa incertezza, insieme a quella, ben più grande, relativa alla possibilità che ciascuno di noi riesca a evitare una morte prematura prima che la tecnologia abbia raggiunto un adeguato grado di maturità. (WTA 2003)

Nel loro insieme, i documenti programmatici della WTA delineano dunque un movimento che si presenta come internamente pluralistico sia sul piano filosofico sia su quello religioso. Resta tuttavia da verificare in quale misura tale apertura statutaria trovi effettivamente riscontro nella composizione culturale e religiosa dei suoi aderenti. In altre parole, pur avendo un'impostazione tendenzialmente laica o secolarizzata che mette la scienza e la tecnica al centro del discorso, il movimento offre un'opportunità di adesione anche a transumanisti religiosi. Per verificare se questa opportunità è stata colta, e in che misura, è, però, necessario passare dall'analisi dei documenti programmatici a quella dei dati empirici.

#### LE INDAGINI CAMPIONARIE DELLA FASE FONDATIVA DEL MOVIMENTO

Per ricostruire le forme di autoidentificazione religiosa presenti nella prima fase del transumanesimo organizzato, risultano particolarmente utili alcuni sondaggi d'opinione realizzati negli anni immediatamente successivi alla fondazione delle principali reti associative del movimento.

Nel presente contributo verranno presi in esame quattro sondaggi. Tre di essi furono realizzati dalla World Transhumanist Association rispettivamente nel 2003, 2005 e 2007. I risultati confluirono nel rapporto compilato nel gennaio 2008 dal sociologo James Hughes, allora direttore esecutivo dell'associazione, intitolato *Report on the 2007 Interests and Beliefs Survey of the Members of the World Transhumanist Association*. Un quarto rilevamento venne invece commissionato dall'organizzazione Terasem Movement Foundation nel 2012.

Come precisa il rapporto della WTA, il terzo rilevamento è stato condotto nell'arco di dieci giorni nel dicembre 2007. Il questionario è stato inviato a tutti i membri dell'associazione (N=4642) e recapitato a tutti coloro i cui indirizzi e-mail erano ancora funzionanti (N=3737). Hughes (2008) sottolinea che, pur essendo aumentata la frequenza assoluta delle risposte, è diminuita quella relativa: «760 persone hanno risposto, rispetto alle 606 del 2003 e alle 586 del 2005. Si è trattato di un tasso di risposta inferiore (20%) rispetto ai sondaggi del 2003 e del 2005 (rispettivamente il 26% e il 36%)». È degno di nota anche il fatto che «la percentuale di intervistati non statunitensi è aumentata in questo campione del 57%, riflettendo la loro effettiva proporzione nella nostra base associativa. Come nel 2003, circa il 90% del campione era di sesso maschile. L'età media degli intervistati sia nel 2003 che nel 2005 è più o meno la stessa, circa 30-33 anni» (Hughes 2008).

Alla domanda sull'orientamento religioso, i transumanisti hanno risposto così:

**Tabella 1. Quale di queste denominazioni descrive meglio il tuo orientamento religioso o spirituale?**

	2003	2005	2007
<b>Secolarizzato, ateo</b>	<b>64%</b>	<b>62%</b>	<b>64%</b>
Ateo	30%	30%	35%
Agnostico	14%	16%	14%
Umanista secolarizzato	10%	9%	9%
Altra filosofia non teista	10%	7%	6%
<b>Religioso o spirituale</b>	<b>26%</b>	<b>24%</b>	<b>31%</b>
Spirituale	4%	6%	5%
Protestante/Ortodosso	1%	4%	4%
Buddista	3%	2%	4%
Umanista religioso	3%	2%	2%
Pagano o animista	2%	2%	2%
Cattolico	2%	2%	4%
Unitariano-Universalista	2%	2%	2%
Induista	2%	1%	1%
Ebreo	1%	1%	1%
Musulmano	1%	1%	1%
Panteista	--	--	1%
Mormone	--	--	1%
Transumanista	--	--	1%
Raeliano	<0.5%	1%	<0.5%
Altra religione	2%	1%	3%
<b>Altro/Non so</b>	<b>10%</b>	<b>14%</b>	<b>5%</b>
Nessuna di quelle sopra	7%	11%	5%
Non so	3%	4%	1%

In un articolo a commento dei risultati del 2005, Hughes notava che, «empiricamente, molti transumanisti non ritengono che il transumanesimo escluda la spiritualità. Il sondaggio sui membri della WTA ha rilevato che un quarto degli intervistati è religioso in un certo senso, identificandosi con tutte le principali tradizioni religiose mondiali, dal buddismo e dall'induismo al cristianesimo, all'ebraismo e all'islam, nonché con termini come “spirituale” e “umanista religioso”» (Hughes 2007). A commento dei dati del 2007, il direttore esecutivo scriveva che, «per quanto riguarda le opinioni religiose, il secolarismo dominante tra i membri della WTA rimane invariato, con circa due terzi dei membri (atei, agnostici, umanisti laici o seguaci di qualche altra filosofia laica)».

Questo è vero, ma si noterà che il dato significativo è l'aumento dei transumanisti religiosi, da un quarto a circa un terzo degli iscritti. L'ascesa è compensata dal calo di coloro che non sanno (dal 4 all'1%) o non hanno trovato la denominazione confacente (dall'11 al 5%). Evidentemente ha giovato aggiungere altre opzioni, come panteista, mormone e transumanista, per fare emergere altre forme di spiritualità.

Il sondaggio realizzato da Hans Pellissier e Teresa Dal Santo per Terasem è meno dettagliato in relazione alla questione religiosa, ma più recente e comunque informativo.

**Tabella 2. Qual è il tuo sistema di credenze religiose?**

2012	
Non religioso	81,4%
Cristiano	9,5%
Ebreo	1,8%
Buddista	1,8%
Altra religione	5,0%

Dal Santo aggiunge le seguenti informazioni: «I commenti a questa domanda includevano: “Tereseiano”, “Thelema”, “collettivista”, “Panendeismo”, “Quarta Via”, “Taoista”, “un mix di Scientology e discordianesimo”, “Magia del Caos” e “Okay, seriamente? Gente”».

La descrizione quantitativa del fenomeno costituisce il punto di partenza dell'analisi. Per comprenderne il significato sociologico è ora necessario passare dal piano descrittivo a quello interpretativo.

#### INTERPRETAZIONE SOCIOLOGICA DELLE CATEGORIE RELIGIOSE

Le categorie rilevate dalle indagini campionarie non esauriscono, da sole, il significato sociologico delle diverse forme di autoidentificazione religiosa pre-

senti nel movimento transumanista organizzato durante la sua fase fondativa. La loro interpretazione richiede di integrare i dati quantitativi con l'analisi dei documenti prodotti dalle organizzazioni transumaniste, degli scritti dei loro principali esponenti e delle informazioni ricavate dall'osservazione partecipante dell'autore.

L'obiettivo non è attribuire a ciascun gruppo convinzioni uniformi, bensì ricostruire gli orientamenti prevalenti che emergevano dall'interazione fra autoidentificazione religiosa, produzione discorsiva e pratiche culturali. L'esposizione seguirà l'ordine decrescente della consistenza numerica dei diversi gruppi.

### *Transumanisti secolarizzati e non religiosi*

La componente numericamente più consistente del movimento transumanista organizzato è costituita da coloro che le *survey* della World Transhumanist Association collocano nella metacategoria "secolarizzato, ateo". Essa comprende però orientamenti filosofici ed epistemologici differenti, che non possono essere assimilati senza ulteriori distinzioni. Il sondaggio della Terasem Movement Foundation adotta una classificazione diversa, ricorrendo invece alla categoria più ampia di "non religioso". Entrambe le classificazioni risultano utili sul piano descrittivo, ma richiedono alcune precisazioni concettuali.

Innanzitutto, qualcuno potrebbe osservare che, se davvero l'81,4% dei transumanisti si dichiara "non religioso", come emerge dal rilevamento Terasem, la rappresentazione del movimento come fenomeno prevalentemente ateo e materialista non sarebbe del tutto infondata. Tuttavia, una lettura più approfondita dei dati richiede di distinguere fra categorie che, nel dibattito pubblico, tendono spesso a essere sovrapposte impropriamente.

Nel sondaggio Terasem, infatti, non compare la distinzione fra atei, agnostici, umanisti secolarizzati e aderenti ad altre filosofie non teiste, presente invece nelle inchieste della World Transhumanist Association. Tali distinzioni sono teoricamente rilevanti, poiché rinviano a concezioni epistemologiche e filosofiche differenti.

Ateismo e agnosticismo, anzitutto, non sono sinonimi. In senso stretto, l'ateismo implica il rigetto dell'esistenza di Dio o di entità trascendenti, mentre l'agnosticismo consiste nella sospensione del giudizio riguardo a questioni considerate non verificabili empiricamente o razionalmente dimostrabili.

La distinzione rimanda, più in profondità, al diverso significato dei concetti di *sapere* e *credere*. Chi ritiene di possedere una conoscenza certa non parla normalmente in termini di fede o credenza; queste ultime intervengono precisamente laddove la conoscenza empirica o razionale non consente di raggiungere dimostrazioni definitive.

In questa prospettiva, l'agnosticismo costituisce, sul piano epistemologico, una posizione secondo cui questioni come l'esistenza o l'inesistenza di Dio non possono essere conosciute con certezza. Sul piano della credenza, invece, esso non rappresenta un orientamento unitario. È infatti possibile distinguere almeno tre orientamenti: un agnosticismo sospensivo, caratterizzato dalla rinuncia a prendere posizione sulla questione del divino («non so e sospendo il giudizio»); un agnosticismo non credente, orientato pragmaticamente verso il secolarismo pur senza formulare negazioni metafisiche assolute («non so e non credo»); e, infine, un agnosticismo credente, nel quale l'incertezza epistemologica coesiste con una forma di fede religiosa o spirituale («non so, ma credo»). La categoria dei transumanisti “agnostici” risulta pertanto internamente eterogenea e non coincide necessariamente con l'assenza di un sentimento religioso.

I rilevamenti della WTA mostrano che gli atei propriamente detti oscillano fra il 30% e il 35% degli iscritti, configurandosi come la componente singola più numerosa, ma non come la maggioranza assoluta del movimento. I transumanisti agnostici rappresentano invece il secondo gruppo per consistenza numerica, attestandosi fra il 14% e il 16% del campione. Le indagini campionarie non consentono tuttavia di stabilire quanti di essi aderissero, sul piano della credenza, a concezioni religiose, spirituali o metafisiche.

Un breve cenno meritano anche le categorie “umanista secolarizzato” e “altra filosofia non teista”, che rappresentano rispettivamente il 9-10% e il 6-10% dei rispondenti nelle tre indagini della WTA. Nel primo rilevamento, quest'ultima costituisce addirittura il terzo gruppo più consistente dell'intero campione, dopo atei e agnostici. Si tratta dunque di categorie quantitativamente troppo rilevanti per essere considerate residuali.

La loro interpretazione richiede tuttavia una certa cautela. L'espressione “umanista secolarizzato” designa infatti un orientamento culturale piuttosto che una precisa posizione metafisica, mentre la categoria “altra filosofia non teista” raccoglie concezioni del mondo accomunate soprattutto dal fatto di non identificarsi con le religioni storiche e con il teismo classico, inteso come credenza in un Dio personale. Nessuna delle due etichette consente pertanto di inferire automaticamente il rigetto di ogni forma di trascendenza o di realtà divina. La storia della filosofia offre infatti numerosi esempi di sistemi metafisici che, pur non aderendo al teismo in senso stretto e pur collocandosi al di fuori delle religioni rivelate, affermano l'esistenza di un principio trascendente o di una realtà divina accessibile mediante la sola ragione. Si pensi, nell'antichità, all'Essere di Parmenide, al *Nous* di Anassagora, all'Idea del Bene di Platone, al *θεός* di Aristotele o all'Uno di Plotino; in età moderna, al deismo illuminista e, successivamente, alle diverse concezioni dell'Assoluto elaborate dall'idealismo tedesco, da Fichte a Schelling e Hegel. In epoca contemporanea, Mortimer J. Adler, nel volume *How to Think About God: A Guide*

for the 20<sup>th</sup>-Century Pagan (1980), ha proposto una dimostrazione filosofica dell'esistenza di Dio rivolta proprio a un pubblico privo di appartenenza religiosa.

Non si può pertanto escludere che almeno una parte dei rispondenti confluiti nella categoria "altra filosofia non teista" aderisse a forme di deismo o credesse nel cosiddetto "Dio dei filosofi", distinto dal Dio personale delle religioni rivelate<sup>7</sup>. Si tratta di una categoria che riflette verosimilmente una classificazione operativa adottata dagli estensori del questionario, la cui corrispondenza con le tradizionali categorie della filosofia della religione non appare del tutto soddisfacente.

Tutte queste considerazioni suggeriscono che anche all'interno della più ampia categoria dei transumanisti "secolarizzati" o "non religiosi" possa essere presente un numero non trascurabile di persone che, pur non aderendo ad alcuna religione organizzata, credono in una realtà divina, in un principio trascendente o in una qualche forma di sopravvivenza *post mortem*.

L'osservazione partecipante suggerisce inoltre che il rapporto con la morte dei transumanisti propriamente atei tenda ad assumere due forme distinte. Vi è chi ripone le proprie speranze nella reversione del processo di invecchiamento e nella conseguente radicale estensione della vita, pur accettando, più o meno serenamente, l'eventualità di una morte per malattia o incidente. Vi è invece chi ritiene che questo intervento sul corpo biologico, eventualmente seguito dalla sospensione crionica, rappresenti soltanto un "primo ponte", destinato a consentire il raggiungimento di un'epoca nella quale la Singolarità tecnologica renderà possibili forme di esistenza completamente nuove attraverso la fusione dell'essere umano con le macchine: un "secondo ponte" verso l'immortalità immanente o, più propriamente, una quasi-immortalità soggetta ai limiti fisico-cosmologici dell'universo. Per distinguere queste due prospettive si parla talvolta di transumanesimo *wet* (bagnato, legato agli sviluppi della biomedicina) e transumanesimo *dry* (asciutto, legato all'evoluzione dell'intelligenza artificiale). Non è tuttavia possibile stimare la consistenza numerica dei due sottogruppi.

In ogni caso, il significato dell'estensione radicale della vita per il primo sottogruppo è relativamente lineare. In questa prospettiva, la morte non costituisce il passaggio verso un'altra forma di esistenza, bensì la definitiva cessazione dell'esperienza cosciente. La vita biologica rappresenta l'unica forma di esistenza riconosciuta e, di conseguenza, ogni progresso scientifico e tec-

---

<sup>7</sup> Si noti che chi, all'epoca del sondaggio, si riconosceva nella concezione della divinità propria dei filosofi greci avrebbe potuto anche identificarsi come "pagano". È questa, infatti, la definizione che Mortimer Adler adotta già nel titolo del suo libro per designare chi sceglie la via della ragione, anziché quella delle Scritture, per giungere a Dio.

nologico capace di prolungarla costituisce un bene in sé, almeno finché essa continua a essere percepita come gratificante e degna di essere vissuta.

Questa valutazione è condivisa anche dal secondo gruppo. Nel suo orizzonte culturale acquistano tuttavia rilievo anche progetti quali l'immortalismo digitale o il *mind uploading*, vale a dire l'ipotesi di trasferire la mente umana su un supporto artificiale nel quadro della Singolarità tecnologica. Si tratta delle ipotesi futuribili che hanno ricevuto la maggiore attenzione mediatica, anche per il loro carattere fortemente sensazionale. È bene ricordare, tuttavia, che tali concezioni non sono condivise nemmeno dalla generalità dei transumanisti atei o materialisti. L'osservazione partecipante conferma infatti quanto già suggerito dalle indagini quantitative: pur esercitando una certa influenza in alcuni ambienti transumanisti, esse hanno sempre convissuto con posizioni più caute o apertamente scettiche e la loro fattibilità, nonché la loro desiderabilità, sono state oggetto di discussione fin dalle prime fasi del transumanesimo organizzato.

Il caso del *mind uploading* è particolarmente istruttivo. Non pochi transumanisti dichiaratamente atei considerano tale ipotesi altamente speculativa o filosoficamente problematica. Anche tra coloro che ne ritengono possibile la realizzazione tecnica permane infatti una controversia tutt'altro che risolta riguardo al problema dell'identità personale. Una delle obiezioni più frequenti sostiene che una copia digitale della mente, per quanto perfetta, non coinciderebbe necessariamente con il soggetto originario. Nei dibattiti informali fra transumanisti questa obiezione viene spesso riassunta con una formula efficace: «Quello non saresti tu».

Inoltre, anche qualora fosse possibile preservare l'identità personale nel trasferimento della coscienza, il passaggio da un supporto biologico a uno artificiale non garantirebbe di per sé l'immortalità. Anche tali supporti, pur potenzialmente più resistenti di quelli biologici, sono infatti soggetti a deterioramento, guasti e distruzione. Il *mind uploading* potrebbe dunque prolungare notevolmente la durata dell'esistenza individuale, ma non eliminarne la finitezza.

### *Transumanisti cristiani*

Passiamo ora ad analizzare le idee dei "transumanisti cristiani" che, grazie al 9% (tra protestanti, ortodossi, cattolici e mormoni) del sondaggio WTA 2007 e al 9,5% di quello Terasem, si collocano al secondo posto della nostra speciale classifica dopo i transumanisti secolarizzati e non religiosi<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> La posizione dipende dal criterio di aggregazione adottato. Se atei, agnostici e umanisti secolarizzati sono considerati separatamente, i transumanisti cristiani costituiscono il quarto gruppo per consistenza numerica. Se invece tali categorie sono aggregate sotto l'etichetta "transuma-

La World Transhumanist Association nacque come organizzazione ombrello delle diverse associazioni transumaniste. Tra queste figurano anche organizzazioni esplicitamente cristiane, le più note delle quali sono la Mormon Transhumanist Association (MTA), costituita e affiliata alla WTA nel 2006, e la Christian Transhumanist Association (CTA), nata intorno alla metà degli anni Dieci e destinata a raccogliere aderenti provenienti da diverse denominazioni cristiane.

È dunque plausibile che una parte dei transumanisti che nei sondaggi della WTA si dichiararono cristiani appartenesse a quell'ambiente culturale e religioso che avrebbe successivamente trovato espressione organizzativa nella MTA e, più tardi, nella CTA.

Nel 2006, Lincoln Cannon contribuì a fondare la MTA, che oggi conta più di mille aderenti. Successivamente aderì anche alla CTA. Cannon (2015) pubblicò inoltre sulla rivista *Theology and Science* un articolo che espone in dettaglio la dottrina del transumanesimo mormone. Sul sito della MTA si legge che «gli insegnamenti mormoni sul progresso umano individuale e sociale verso la pietà si collegano alle idee transumaniste sull'uso della tecnologia per migliorare e potenziare la condizione umana» e che «il transumanesimo mormone abbraccia scienza, tecnologia e religione per lavorare verso questi obiettivi» (MTA n.d.).

La MTA mette anche l'accento sulle rappresentazioni distorte alle quali sono spesso sottoposti tanto il mormonismo quanto il transumanesimo. Nota infatti che «l'aspirazione dei mormoni alla teosi e quella dei transumanisti alla condizione sovrumana sono abitualmente descritte, nel migliore dei casi, come ingenua, presuntuosa e temeraria e, nel peggiore, come tracotanti, grandiose, egomaniache e pericolose per l'esistenza stessa dell'umanità» (MTA n.d.).

I membri dell'associazione non si ritengono immuni da errori di comprensione o di comunicazione, ma respingono con decisione quelle interpretazioni che riducono il transumanesimo a una forma di ribellione sacrilega contro Dio. Scrivono infatti:

Sebbene alcune critiche rivolte ad aspetti del mormonismo o del transumanesimo possano essere giustificate, molte di esse si riducono a caricature. Il transumanesimo viene talvolta rappresentato dai critici religiosi come un'empia *Torre di Babele* eretta in sfida a Dio e dai critici laici come una corruzione dell'ordine naturale. Con l'ingresso del pensiero transumanista nella cultura dominante, anche alcune espressioni immature o radicali provenienti

---

nisti secolarizzati e non religiosi”, essi salgono al secondo posto. In ogni caso, i cristiani rappresentano il gruppo apertamente religioso più numeroso.

dagli stessi transumanisti hanno talvolta contribuito ad alimentare tali fraintendimenti. (MTA n.d.)<sup>9</sup>

Sul sito dei transumanisti mormoni sono inoltre disponibili altri documenti ufficiali che contribuiscono a chiarirne la missione, i principi ispiratori e l'assetto organizzativo. Tra questi figurano una *FAQ*, una *Affirmation*, una *Constitution* e la *Transhumanist Declaration* della World Transhumanist Association, a conferma del fatto che la MTA nacque sin dall'inizio come chapter della WTA e si riconobbe esplicitamente nei suoi principi fondamentali.

Anche la Christian Transhumanist Association si presenta con una dichiarazione in cinque punti, piuttosto istruttiva, detta "Affirmation". La riportiamo qui di seguito.

1. Crediamo che la missione di Dio implichi la trasformazione e il rinnovamento della creazione, inclusa l'umanità, e che siamo chiamati da Cristo a partecipare a tale missione: lavorando contro la malattia, la fame, l'oppressione, l'ingiustizia e la morte.
2. Cerchiamo crescita e progresso in ogni dimensione della nostra umanità: spirituale, fisica, emotiva, mentale e a tutti i livelli: individuale, comunitario, sociale, mondiale.
3. Riconosciamo la scienza e la tecnologia come espressioni tangibili del nostro impulso dato da Dio a esplorare e scoprire e come una naturale conseguenza dell'essere creati a immagine di Dio.
4. Siamo guidati dai più grandi comandamenti di Gesù: «Ama il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, anima, mente e forza... e ama il tuo prossimo come te stesso».
5. Crediamo che l'uso intenzionale della tecnologia, unito al seguire Cristo, possa darci il potere di crescere nella nostra identità di esseri umani creati a immagine di Dio.

È in questo modo che siamo transumanisti cristiani. (CTA n.d.)

Seguono inoltre articolate esposizioni della missione del movimento, dei suoi presupposti teologici e del ruolo che specifiche tecnologie possono assumere nella trasformazione dell'essere umano e del mondo. In particolare,

---

<sup>9</sup> È interessante osservare che la metafora della Torre di Babele è stata ripresa anche da papa Leone XIV nell'enciclica *Magnifica Humanitas*. In quel documento, la costruzione della Torre è contrapposta esplicitamente alla ricostruzione di Gerusalemme guidata da Neemia, assunte rispettivamente come simboli di un progetto tecnologico fondato sull'autosufficienza dell'uomo e di uno sviluppo tecnico orientato alla collaborazione con Dio e al bene comune.

la CTA sottolinea che «in un mondo in cui i cristiani spesso vedono la scienza e la tecnologia come nemiche della fede, noi crediamo che la scienza e la tecnologia siano parte della missione di Cristo e di Dio. Noi come comunità dobbiamo essere in grado di condividere questa comprensione della storia cristiana» (CTA n.d).

La CTA non si limita a formulare una dichiarazione di principi. Sul proprio sito propone anche una *Christian History of Transhumanism*, nella quale sostiene che le radici culturali del transumanesimo affondano nella tradizione cristiana. Secondo questa ricostruzione, l'idea di collaborare con Dio nel perfezionamento della creazione e nel superamento della sofferenza attraverserebbe l'intera storia del cristianesimo, trovando espressione, in epoche diverse, nell'opera di teologi, filosofi, scienziati e riformatori. Il transumanesimo verrebbe così presentato non come una rottura con il cristianesimo, bensì come uno sviluppo coerente di alcune sue aspirazioni fondamentali.

La ricostruzione prende avvio dalla concezione biblica dell'essere umano creato a immagine di Dio e chiamato a coltivare e trasformare il creato, per poi richiamare la riflessione dei Padri della Chiesa, in particolare Ireneo di Lione, Atanasio di Alessandria e Gregorio di Nissa, sul tema della *theosis* o deificazione dell'uomo. La narrazione valorizza quindi il contributo storico del cristianesimo allo sviluppo della scienza e della medicina e approda infine alle moderne tecnologie del potenziamento umano, interpretate come nuovi strumenti attraverso i quali l'uomo può collaborare all'opera divina di rinnovamento della creazione.

Oggi, tra i leader dell'associazione figurano Micah Redding (presidente), Johnatan Gunnel (vicepresidente), Lorenzo Barberis Canonico (segretario), Emily Hogan Redding (tesoriere), e ancora i membri del board Omar Reyes, Lincoln Cannon, Mark Russell, Caleb Strom e Ryan Hogan. I dirigenti e i membri appartengono a diverse confessioni cristiane: sono anglicani, evangelici, cattolici, mormoni, battisti, pentecostali e altro ancora.

Dal punto di vista dottrinale, entrambe le associazioni cristiane fanno riferimento a una pluralità di elaborazioni teologiche. Per esempio, i transumanisti mormoni, oltre al fondatore Joseph Smith, citano il loro quinto presidente Lorenzo Snow, per evidenziare il carattere evolutivo del rapporto che intercorre tra Dio e l'umanità («Come l'umanità oggi è, Dio un tempo era; Come Dio oggi è, l'umanità può diventare»), e il padre del cosmismo russo Nikolai Fyodorov, per sottolineare il ruolo di co-creatore assegnato da Dio all'uomo («Dio fa tutto non solo per l'umanità, ma anche attraverso l'umanità. Il Creatore attraverso di noi ricrea il mondo; Egli resuscita tutti coloro che sono periti»).

Dal canto suo, la CTA cita ripetutamente il vescovo anglicano Nicholas Thomas Wright, il teologo protestante tedesco Paul Tillich, che fu anche teo-

rico del socialismo religioso in Germania, e lo scrittore e teologo nordirlandese Clive Stapples Lewis, amico intimo di J. R. R. Tolkien.

Nessuna delle due organizzazioni manca, inoltre, di fare riferimento alle idee del prete gesuita Pierre Teilhard de Chardin, considerato evidentemente uno dei maggiori ispiratori del transumanesimo cristiano. La MTA cita una frase che procurò al gesuita non pochi problemi con le gerarchie ecclesiastiche cattoliche, per via dell'esplicito riferimento al panteismo, seppur virgolettato e legittimato alla luce della Tradizione:

Un autentico “panteismo”, se vogliamo (nel significato etimologico del termine), ma un panteismo assolutamente legittimo. Se infatti, in ultima analisi, i centri riflessivi del mondo sono realmente “uno con Dio”, questo stato non si ottiene mediante l'identificazione (Dio che diventa tutto), bensì attraverso l'azione differenziante e comunicativa dell'amore (Dio tutto in tutti). (Teilhard de Chardin 1959, 310; cit. in MTA n.d.)

La CTA riporta ben due citazioni di Teilhard, entrambe tratte dall'opera *L'avvenire dell'uomo*. La prima riguarda l'essenza della libertà:

Libertà: vale a dire, la possibilità offerta a ogni uomo (rimuovendo gli ostacoli e mettendo a sua disposizione i mezzi appropriati) di “transumanizzarsi” mediante il pieno sviluppo delle proprie potenzialità. (Teilhard de Chardin 1964, 239; cit. CTA n.d.)

La seconda rimarca invece la convergenza del pensiero scientifico e religioso nell'indicare come destino dell'uomo l'evoluzione in direzione della trans-umanità:

Di conseguenza, si è meno inclini a respingere come antiscientifica l'idea che il punto critico della Riflessione planetaria, frutto della socializzazione, lungi dall'essere una semplice scintilla nell'oscurità, rappresenti il nostro passaggio, per traslazione o smaterializzazione, a un'altra sfera dell'universo: non la conclusione dell'Ultra-Umano, ma il suo accesso a una qualche forma di Trans-Umano nel cuore ultimo delle cose. (Teilhard de Chardin 1964, 298; cit. CTA n.d.)

Questa citazione mostra chiaramente che, nel pensiero di Teilhard, l'«Ultra-Umano» e il «Trans-Umano» sono concepiti come due fasi successive dello stesso processo evolutivo. Essa induce pertanto a una certa cautela nei confronti di quelle interpretazioni che tendono a separare nettamente i due concetti, privilegiando il primo e marginalizzando il secondo.

I frequenti riferimenti dei transumanisti cristiani a Teilhard non stupiscono, se si considera che – come abbiamo rilevato nell'introduzione e come dimostrano le citazioni appena riportate – egli contribuì a coniare parte della

terminologia oggi impiegata dal transumanesimo. Il gesuita può così essere considerato uno dei principali ispiratori del transumanesimo cristiano e, grazie anche all'influenza esercitata su Julian Huxley, una delle figure che contribuirono alla genealogia intellettuale del transumanesimo contemporaneo (Steinhart 2008).

Il ruolo di Teilhard va sottolineato anche perché, al di là del fatto che vi sono cristiani che aderiscono ad associazioni nominalmente transumaniste, la sua opera ha contribuito alla formazione di una corrente di cattolicesimo postconciliare aperta all'idea di un'evoluzione tecnologicamente mediata dell'umanità (Campa 2019). Le organizzazioni formalmente cristiano-transumaniste non esauriscono dunque la presenza cristiana all'interno del movimento. L'osservazione partecipante suggerisce infatti che, accanto ai mormoni e ai cristiani aderenti alla CTA, fossero presenti anche cattolici che, pur non riconoscendosi in organizzazioni confessionali specifiche, si richiamavano esplicitamente al pensiero di Teilhard de Chardin.

Si è infatti sviluppato un filone del cattolicesimo contemporaneo che considera il pensiero del paleontologo francese una delle pietre angolari di una rinnovata riflessione teologica e antropologica e che si è confrontato direttamente con i temi del transumanesimo<sup>10</sup>.

Un esempio significativo è offerto da Ilia Delio, che ha utilizzato ripetutamente il termine “transumanesimo” in accezione positiva per indicare il processo di autoevoluzione tecnologica della specie umana. In un articolo del 2014 scrive:

La tecnologia transumanista indica che la realtà è un processo costituito da una tensione verso la trascendenza. La natura, in un certo senso, non è mai soddisfatta di se stessa; preme sempre per essere di più e per la novità. Quando partecipiamo a questa spinta verso nuove possibilità, partecipiamo anche a Dio. Questa è la dimensione della santità nella tecnologia. [...] Le tecnologie transumaniste, simboleggiate dal cyborg, forniscono speranza per un mondo più unificato in futuro, se sviluppiamo e creiamo tecnologie con questo obiettivo in mente. (Illo 2014)

---

<sup>10</sup> Tra gli autori più rappresentativi di questo orientamento si possono ricordare Ilia Delio, che ha dedicato numerosi studi al rapporto tra Teilhard de Chardin e il transumanesimo (Delio 2012, 2014), e Gianfilippo Giustozzi, autore di una serie di studi dedicati al pensiero di Pierre Teilhard de Chardin pubblicati in *Orbis Idearum* (Giustozzi 2019, 2020, 2023a, 2023b, 2024) e successivamente raccolti nel volume *Pierre Teilhard de Chardin: «Un Dio per un mondo che sta iniziando»* (Giustozzi 2025). Più recentemente, rispondendo alle critiche rivolte al transumanesimo e al postumanesimo dal documento *Quo vadis humanitas?* della Commissione Teologica Internazionale, Paolo Gamberini (2026) ha sottolineato la significativa assenza di Teilhard de Chardin da un dibattito nel quale, a suo giudizio, il gesuita francese avrebbe dovuto occupare un ruolo centrale.

Nello stesso articolo aggiunge che la Chiesa non può ignorare tale processo, poiché «la tecnologia sta cambiando la forma di ciò che siamo e, in un certo senso, di chi siamo, e con il tempo cambierà anche la forma della Chiesa» (Delio 2014). Nel 2023 Delio ribadisce «l'uso della tecnologia per trascendere i limiti biologici, noto come transumanesimo, ha le sue radici nella tradizione cristiana» (Delio 2023).

Questi esempi mostrano come, accanto alle organizzazioni cristiano-transumaniste sorte in ambito protestante e mormone, il dialogo tra cattolicesimo e transumanesimo abbia trovato espressione anche in un filone teologico ispirato al pensiero di Teilhard de Chardin. È pertanto plausibile che tra coloro che nei sondaggi d'opinione della WTA hanno selezionato la categoria “cattolico” (4% nel 2007), e tra almeno una parte di coloro che nell'inchiesta della Terasem si sono autoidentificati come “cristiani”, figurassero aderenti a questa tradizione intellettuale.

L'osservazione partecipante offre ulteriori elementi a sostegno di questa interpretazione. Essa suggerisce che, fra i transumanisti cristiani, il prolungamento della vita tenda a essere inserito entro un'ampia cornice teologica. Il corpo non è visto semplicemente come un supporto biologico, ma come un dono di Dio e il tempio dello Spirito, da custodire e mantenere in efficienza per quanto possibile. Allungare la vita può inoltre significare disporre di più tempo per maturare spiritualmente, acquisire conoscenze, mettere i propri talenti al servizio della comunità e continuare a prendersi cura dei più deboli. In una società caratterizzata da crescente complessità scientifica e tecnologica, la perdita di persone esperte a causa dell'invecchiamento, della malattia o della morte può essere percepita non soltanto come una tragedia individuale, ma anche come un impoverimento della collettività. Nei dibattiti informali fra transumanisti ricorre talvolta un'osservazione tanto semplice quanto efficace: «Non si fa in tempo a imparare a vivere che è già tempo di morire». L'idea sottostante è che la crescente complessità della civiltà contemporanea renda sempre più difficile acquisire, nell'arco di una vita umana ordinaria, le conoscenze e le competenze necessarie per comprendere e governare il mondo in cui viviamo. In questa prospettiva, il prolungamento della vita appare come una risposta non convenzionale a una condizione storica altrettanto non convenzionale.

Nelle correnti cristiane maggiormente influenzate dal pensiero di Teilhard de Chardin, il potenziamento delle capacità cognitive dell'uomo è inoltre interpretato come una forma di collaborazione al processo evolutivo della creazione. L'espansione della conoscenza, della coscienza e dell'intelligenza non rappresenta una ribellione contro Dio, bensì una modalità attraverso cui l'umanità partecipa consapevolmente al compimento del disegno divino. Da questa prospettiva, il progresso tecnologico non costituisce un'alternativa alla fede, ma può essere concepito come uno degli strumenti mediante i quali

la creazione continua la propria evoluzione verso livelli superiori di complessità e consapevolezza.

### *Transumanisti spirituali*

Il terzo posto della classifica è occupato dai “transumanisti spirituali”, che oscillano tra il 4 e il 6% dei rispondenti. Si tratta dunque di una componente quantitativamente rilevante, alla quale è opportuno dedicare una specifica sezione, pur nella consapevolezza che la genericità della categoria ne limita le possibilità di analisi.

La loro denominazione, infatti, non rimanda a un’identità precisa. “Spiritual but not religious” è un’espressione nata e diffusasi soprattutto nel mondo anglosassone. Chi risponde in questo modo è in genere una persona educata in una religione tradizionale, ancora credente, ma non più praticante perché ha preso le distanze dalle istituzioni religiose pur continuando a coltivare una dimensione spirituale. Poiché i rispondenti sono in gran parte americani, possiamo presumere che il loro background religioso sia per lo più il cristianesimo. Negli Stati Uniti il termine “religione” è spesso inteso in un’accezione diversa rispetto all’Europa. Nel contesto statunitense tende infatti a essere attribuita maggiore importanza alla partecipazione comunitaria e alla pratica religiosa, tanto che talvolta si dichiara religioso anche chi nutre dubbi sul piano della fede, purché partecipi attivamente alla vita di una congregazione. In Europa, invece, l’identità religiosa è più frequentemente ricondotta all’appartenenza confessionale e alle convinzioni personali, tanto che non è raro sentirsi dichiarare cattolico anche da chi frequenta raramente la Chiesa, purché si riconosca ancora nella fede cristiana. È probabilmente anche per questa diversa concezione della religione che la formula “spiritual but not religious”, così diffusa nel mondo anglosassone, non ha trovato un equivalente altrettanto radicato nell’Europa continentale.

Chi si dichiara “spirituale” può anche essere una persona che ha elaborato una propria visione del sacro, non di rado a carattere sincretistico, che coltiva però intimamente e non in comunione con altri. Proprio per la natura individualistica e intimistica di questo credo, non disponiamo di dati sufficienti per entrare nel merito di questo tipo di transumanesimo.

### *Transumanisti buddisti*

Il quarto gruppo più numeroso è quello dei “transumanisti buddisti” (4% per WTA 2007 e 1,8% per Terasem). Il gruppo è interessante anche perché ben rappresentato nella leadership del movimento.

James J. Hughes, all'epoca direttore esecutivo della World Transhumanist Association e oggi del *think tank* transumanista Institute for Ethics and Emerging Technologies (IEET) è buddista. Non è un caso isolato. Proprio perché il buddismo gode di una certa popolarità tra i leader del movimento, nel marzo del 2007, l'IEET ha lanciato il progetto "Cyborg Buddha". Riportiamo la notizia dal sito del *think tank*:

Il direttore esecutivo dell'IEET James Hughes, ex monaco buddista e Bud-dho-Unitariano attenuato, sta scrivendo un libro intitolato provvisoriamente *Cyborg Buddha: Using Neurotechnology to Become Better People*. Il membro del consiglio dell'IEET Mike LaTorra, prete Zen e autore di *A Warrior Blends with Life: A Modern Tao*, gestisce la lista Trans-Spirit che promuove la discussione di neuroteologia, neuroetica, tecno-spiritualità e stati alterati di coscienza. Il membro del consiglio dell'IEET George Dvorsky, buddista praticante, scrive e fa frequentemente podcast da un punto di vista razionalista, transumanista e buddista, e ha vinto un premio quest'anno come curatore di uno dei migliori blog buddisti.

I tre hanno deciso di lanciare il progetto per promuovere la discussione sull'impatto che la neuroscienza e le neurotecnologie emergenti avranno sulla felicità, la spiritualità, la libertà cognitiva, il comportamento morale e l'esplorazione degli stati mentali meditativi ed estatici.

Per conoscere più in dettaglio il punto di vista del transumanesimo buddista, faremo riferimento a un articolo intitolato *What is Buddhist transhumanism?* A firma di Mike LaTorra, apparso sulla prestigiosa rivista *Theology and Science*. LaTorra (2015) comincia col dire che «ridurre la sofferenza e aumentare la felicità sono obiettivi comuni al buddismo e al transumanesimo», chiarendo però che molto dipende da come definiamo i termini chiave inclusi in questa frase.

L'autore rimarca, innanzitutto, che sia il buddismo sia il transumanesimo si differenziano dalla filosofia intesa come disciplina intellettuale, poiché entrambi puntano a sviluppare e applicare soluzioni pratiche per ridurre la sofferenza e aumentare la felicità. Tanto il buddismo quanto certe versioni della filosofia transumanista aspirano non solo a una diminuzione relativa della sofferenza, ma persino alla sua eliminazione in senso assoluto. Naturalmente, c'è una differenza sostanziale tra buddismo e transumanesimo non buddista. Il primo insegna che la sofferenza può essere completamente eliminata attraverso una corretta pratica spirituale, culminando nel Nirvana, uno stato di completa liberazione, mentre il secondo presume che attraverso la tecnologia sia possibile raggiungere uno stato perfetto, inteso come una forma di esistenza fisica o virtuale molto prolungata e piacevole. LaTorra (2015) chiarisce che «i transumanisti buddisti non rifiutano categoricamente quest'ultima prospettiva, ma la considerano un conseguimento inferiore, non quello definitivo.

Tale conseguimento sarebbe, nella migliore delle ipotesi, una forma di miglio-  
ria, caratterizzata da condizioni che per loro stessa natura possono portare solo  
soddisfazioni temporanee (anche se relativamente durature)». Insomma, una  
terapia non esclude l'altra, ma quella spirituale conserva uno status superiore  
rispetto a quella tecnologica.

L'autore procede poi con l'esposizione per sommi capi della dottrina bud-  
dista. Considerando che esistono molte varianti di questa religione, cerca di  
coglierne gli elementi essenziali. Per cominciare, ricorda il primissimo inse-  
gnamento di Siddhārtha Gautama, meglio conosciuto come Buddha ("lo sve-  
gliato" o "l'illuminato"). L'insegnamento, trasmesso dal fondatore in forma  
orale e codificato in forma scritta soltanto due secoli più tardi dai suoi disce-  
poli, consiste innanzitutto nelle cosiddette Quattro Nobili Verità: (1) Esiste  
la sofferenza; (2) C'è una causa della sofferenza; (3) La sofferenza può avere  
fine; (4) Gli insegnamenti del Buddha (il Nobile Ottuplice Sentiero) condu-  
cono alla fine della sofferenza. Non entriamo nel dettaglio degli approfondi-  
menti successivi di questi quattro postulati, da parte dello stesso Siddhārtha  
Gautama e dai suoi seguaci.

Il Nobile Ottuplice Sentiero, che riguarda le discipline della mente, è stato  
così riassunto da Damien Keown (2003):

- (1) Retta visione: accettazione dei principali insegnamenti buddhisti, come le  
Quattro Nobili Verità.
- (2) Retta intenzione: avere una visione positiva e una mente libera da deside-  
rio, malanimo e crudeltà.
- (3) Retta parola: utilizzare il linguaggio in modi positivi e produttivi.
- (4) Retta azione: seguire i Precetti (regole morali che variano a seconda delle  
scuole buddhiste, ma includono sempre almeno i seguenti cinque: [1] non  
uccidere o fare del male agli esseri viventi; [2] non prendere ciò che non è  
stato dato; [3] evitare cattiva condotta sessuale; [4] non dire falsità; [5] non  
assumere intossicanti).
- (5) Retto sostentamento: evitare professioni che causano danno agli altri,  
come la produzione di armi.
- (6) Retto sforzo: dirigere la mente verso obiettivi religiosi e stati mentali sa-  
lutari.
- (7) Retta consapevolezza: essere sempre consapevoli di ciò che si sta facendo,  
pensando e provando.

(8) Retta concentrazione: sviluppare l'attenzione focalizzata necessaria per entrare nei vari stati di meditazione.

La meditazione è fondamentale nel processo di illuminazione e ne esistono almeno quaranta tipi diversi elaborati dallo stesso Buddha. I precetti dell'Ottuplice Sentiero sono in parte morali, vale a dire diretti a produrre anche il benessere degli altri (1-5), e in parte prudenziali, cioè rivolti principalmente a generare il proprio benessere (6-8). In realtà, la distinzione non è così netta, per via della struttura cosmica cui fanno riferimento i buddisti. L'autore la riassume con queste parole:

Il buddismo, come altre religioni dell'India, afferma le dottrine del karma e della rinascita. Le tue azioni attuali influenzeranno la tua vita presente e la tua successiva vita dopo la morte, così come le tue azioni precedenti a questa nascita hanno influenzato le circostanze e gli eventi della tua vita attuale. Condurre una vita morale (i primi cinque aspetti del Nobile Ottuplice Sentiero) porta a una vita migliore adesso e a una rinascita migliore. Tuttavia, il Buddha non ha limitato il suo insegnamento a quest'obiettivo. Una rinascita migliore è un miglioramento relativo, una forma di migliorismo, ma non la fine permanente della sofferenza. Per raggiungere quest'ultima, bisogna porre fine alla rinascita del tutto. Gli ultimi tre aspetti del Nobile Ottuplice Sentiero sono il modo per raggiungere questo fine. (LaTorra 2015)

In sintesi, c'è una differenza fondamentale tra il semplice miglioramento e la trascendenza perfetta, tra una rinascita migliore e la completa liberazione dal peso dell'incarnazione. A questo punto, sapendo di rivolgersi prevalentemente a un pubblico occidentale, LaTorra sente la necessità di chiarire che il Nirvana non coincide con l'annichilimento o annientamento personale. Gli occidentali, che siano atei o cristiani, sono molto attaccati al proprio corpo e lo considerano un elemento essenziale della propria identità. Non dimentichiamo che i cristiani non credono soltanto all'immortalità dell'anima, già presente nel paganesimo indo-europeo, ma anche alla resurrezione della carne, in continuità con certe forme di giudaismo. Proprio questo è il motivo per cui si registra una simpatia spontanea fra i buddisti e i transumanisti che sperano nel *mind uploading*. Entrambi giudicano il corpo meno importante della mente. E, di converso, c'è una spontanea repulsione da parte di molti cristiani – perlomeno di quelli che hanno un'idea molto carnale dell'Aldilà – all'ipotesi che si possa vivere come avatar disincarnati in un computer.

I fraintendimenti riguardo al Nirvana sono nati perché Siddhārtha Gautama ha affrontato la questione attraverso il metodo apofatico, ossia ha detto che cosa la condizione perfetta dell'essere non è, piuttosto di dire in positivo che cos'è. Ma, come sottolinea ancora LaTorra (2015), «il Buddha comprese questo errore di interpretazione e dichiarò ripetutamente (nei Sutra del Canone

Pali, come l'Alagaddupama Sutta e il Yamaka Sutta) che non insegnava l'an-nientamento».

Veniamo ora ai rapporti con il transumanesimo. L'aspetto più originale dell'articolo di LaTorra è che trova il punto di contatto tra le due dottrine nell'opera del matematico americano Franklin Merrell-Wolff (1887–1985), il quale vanterebbe una primogenitura anche nella coniazione del termine “transumanesimo”. L'avrebbe inventato nel 1939, anche se lo scritto che lo contiene è rimasto inedito per trentaquattro anni e ha visto la luce soltanto nel 1973, sedici anni dopo il più noto conio di Julian Huxley.

Dopo la Prima guerra mondiale, Merrell-Wolff frequentò gruppi di sufi e praticò lo yoga, ma si trattò soltanto di tappe di un percorso spirituale durato complessivamente vent'anni e culminato, nel 1936, in quella che egli stesso definì «la transizione ineffabile». LaTorra (2015) ricorda che, a partire da quel giorno e nel corso del mese successivo, Merrell-Wolff visse una trasformazione spirituale sempre più profonda, identificata nelle tradizioni orientali con il *Bodhi* (risveglio o illuminazione). Secondo il suo stesso resoconto, l'esperienza del Nirvana, o della coscienza trascendentale, modificò radicalmente la sua visione del mondo e la sua vita.

Sul piano teorico, Merrell-Wolff rifiutò l'idea che tutta la coscienza fosse necessariamente condizionata dal tempo, come sostengono altre correnti filosofiche. Egli osservò che tale affermazione non è suscettibile di dimostrazione e costituisce pertanto un postulato metafisico. Muovendo da un postulato di segno opposto, sostenne quindi l'esistenza di una Coscienza Radice non condizionata dal tempo. Il matematico non negava che la coscienza umana, in quanto tale, fosse temporalmente condizionata; per evitare fraintendimenti precisò piuttosto che la coscienza sottratta al tempo appartiene al “transumano” o al “non umano”. Ne concludeva che trascendere i limiti della coscienza umana e giungere a una comprensione più o meno completa dei fattori che la limitano rientra nelle possibilità dell'essere umano.

Secondo LaTorra, l'essenza del transumanesimo buddista sarebbe racchiusa in una metafora proposta da Merrell-Wolff. L'autore paragona infatti la coscienza a uno spettro continuo, analogo a quello delle onde elettromagnetiche, all'interno del quale la condizione umana rappresenterebbe soltanto una particolare banda o “ottava”. Ne consegue che la coscienza e l'identità personale potrebbero, almeno in linea di principio, spostarsi da un livello all'altro. Da questa premessa deriva la sua definizione di transumanesimo:

[S]ono più che disposto a considerare l'umano come semplicemente una fase nella coscienza, a patto che non venga affermato dogmaticamente che sia impossibile per la coscienza e l'auto-identità fluire da una fase all'altra. Sulla base di tale definizione, questa filosofia non sarebbe un contributo all'Umanesimo, ma al Transumanesimo. (Merrell-Wolff 1973, 122)

Dopo aver concluso che Merrell-Wolff è il vero progenitore intellettuale e spirituale del transumanesimo buddista, LaTorra arricchisce la sua ricostruzione con una serie di brevi profili biografici, presentando vita e opere di nove transumanisti buddisti (che diventano dieci se si include lo stesso autore). Oltre ai già menzionati James Hughes e George Dvorsky, protagonisti insieme a lui del progetto Cyborg Buddha, il primo esempio è David Pearce, cofondatore della WTA insieme a Nick Bostrom. Pearce non si autodefinisce buddista, ma l'abolizione della sofferenza mediante le biotecnologie costituisce il principio cardine della sua filosofia. Sarebbe, pertanto, un buddista implicito, in virtù del suo programma abolizionista, esposto in *The Hedonistic Imperative*. Seguono il filosofo Mark Walker, il *mind hacker* e fondatore del sito Buddhist Geeks Vincent Horn, il maestro di meditazione Kenneth Folk, il fisico Daniel Ingram, lo iamatologo croato Hokai Sobol e il maestro di yoga e Zen Gary Weber.

L'osservazione partecipante converge con questa ricostruzione e restituisce anche uno spaccato del modo in cui tali idee circolavano nei dibattiti informali del movimento. Ricorreva infatti frequentemente, negli ambienti transumanisti, l'affermazione: «Non c'è bisogno di promuovere il transumanesimo in Oriente, perché gli asiatici sono transumanisti naturali». Pur nella sua evidente iperbolicità, questa battuta coglie probabilmente un elemento reale. Le grandi tradizioni religiose e filosofiche dell'Asia – buddismo, induismo, giainismo, taoismo e altre ancora – tendono infatti a identificare la persona con la coscienza, l'anima o il principio spirituale piuttosto che con il corpo fisico, concepito come una realtà transitoria o uno strumento temporaneamente abitato dal sé.

In questa prospettiva, il corpo può risultare più facilmente modificabile mediante interventi tecnologici, protesi, impianti cibernetici o altre forme di potenziamento, senza che ciò venga necessariamente percepito come una violazione dell'identità personale. La questione decisiva non è tanto la modificazione del corpo in sé, quanto il suo possibile contributo al progresso spirituale dell'individuo.

Diversa è, almeno in parte, la situazione nelle tradizioni cristiane. Da un lato, il cristianesimo condivide con il platonismo l'idea che la persona non si esaurisca nella corporeità; dall'altro, attribuisce al corpo una dignità particolare, poiché esso è creato da Dio e destinato alla resurrezione. Per questa ragione, il potenziamento tecnologico può essere percepito come una forma di amministrazione responsabile del dono ricevuto oppure, al contrario, come un'indebita appropriazione di prerogative che appartengono al Creatore. La diversa valutazione dipende dall'antropologia teologica di riferimento.

Per il buddista, invece, il problema assume contorni differenti. Non esiste un Dio creatore al quale rendere conto delle modificazioni apportate al corpo, mentre l'obiettivo ultimo consiste nel liberarsi dal ciclo delle rinascite. In tale

prospettiva, il prolungamento della vita può essere interpretato come un'opportunità per approfondire la pratica spirituale, sviluppare la compassione, acquisire maggiore consapevolezza o completare un percorso interiore che altrimenti rimarrebbe incompiuto. Non è neppure da escludere che una vita molto più lunga favorisca una più intensa esperienza dell'impermanenza e dell'insoddisfazione (*dukkha*), rafforzando così l'aspirazione al *nirvāṇa*. In altre parole, una vita molto più lunga potrebbe favorire quella condizione esistenziale di chi giunge alla morte "sazio della vita" o "stanco della vita", rendendo così più agevole sottrarsi al ciclo delle rinascite<sup>11</sup>. Tecnologie di potenziamento cognitivo, interventi biomedici o persino impianti cibernetici potrebbero, in questa prospettiva, essere considerati strumenti utili al perfezionamento spirituale piuttosto che ostacoli ad esso.

### *Transumanisti pagani e panteisti*

Il quinto gruppo più numeroso è quello che fa riferimento al paganesimo. Ai partecipanti che si sono esplicitamente identificati come "transumanisti pagani" (2%) possono essere ragionevolmente accostati anche i panteisti (1%), anche se nel questionario costituiscono una categoria distinta. Sebbene panteismo e paganesimo non siano concetti equivalenti, il panteismo rappresenta una componente rilevante di numerose tradizioni religiose precristiane e neopagane. Basti pensare che già nell'antichità autori come Plinio il Vecchio identificavano esplicitamente l'universo con la divinità («Mundum et hoc quodcumque nomine alio caelum appellare libuit, cuius circumflexu teguntur cuncta, numen esse credi par est», *Naturalis Historia*, II, 1), una concezione che sarebbe risultata difficilmente conciliabile con la netta distinzione tra Creatore e creazione propria delle religioni monoteistiche abramitiche.

Tuttavia, partendo dal solo sondaggio non possiamo dire nulla di preciso sugli elementi dottrinali a fondamento di questo connubio, perché esistono molti tipi di paganesimo e rispondenti non specificano a quale orientamento facciano riferimento. In questo insieme rientrano, infatti, le religioni tradizionali indoeuropee (greca, romana, celtica, norrena, slava, ecc.), che sono poli-

---

<sup>11</sup> Max Weber (1976, 621–622) osserva che nelle società preindustriali era relativamente più facile morire «sazi della vita», poiché gli orizzonti dell'esistenza erano più circoscritti e una persona poteva realisticamente sperimentarne gran parte. La modernità industriale, al contrario, moltiplica incessantemente le possibilità di esperienza, conoscenza e realizzazione, rendendo pressoché impossibile esaurirle nell'arco di una normale vita umana. Da questo punto di vista, il prolungamento della vita potrebbe essere interpretato come una risposta alla crescente sproporzione tra la durata dell'esistenza e l'espansione delle opportunità offerte dalla civiltà moderna. Weber aggiunge tuttavia che si può ancora morire «stanchi della vita», soprattutto quando essa si svolge entro la «gabbia d'acciaio» della razionalizzazione, della competizione economica e della burocrazia.

teistiche e fedeli alla terra, quanto i culti misterici ed ermetici, lo gnosticismo, il platonismo e il neoplatonismo che aprono la strada a una visione trascendente e a un “monoteismo pagano”, o ancora i culti animistici africani e americani.

Accanto a queste tradizioni storiche si sono sviluppati anche movimenti pagani moderni. Uno dei più importanti è la Wicca, una religione incentrata sulla natura, che pone l’accento sull’armonia con il mondo naturale, sulla venerazione congiunta di una Dea e di un Dio Cornuto e sulla pratica della magia. Nata in Inghilterra nella prima metà del XX secolo e diffusasi a partire dagli anni Cinquanta, è oggi presente soprattutto nei paesi occidentali.

Tuttavia, qualcosa di più sul transumanesimo pagano si può desumere dall’osservazione partecipante. Negli ultimi decenni i culti tradizionali europei hanno conosciuto una certa rinascita e, fra i transumanisti, non mancavano persone che si autoidentificavano come odinisti, seguaci del *Cultus Deorum Romanorum*, oppure “ellenisti”, secondo la definizione della religione greco-romana elaborata da Giuliano l’Apostata<sup>12</sup>.

Nell’orizzonte culturale del paganesimo classico, del resto, il rapporto con la tecnica e con il potenziamento umano appare generalmente meno conflittuale che nella tradizione biblica. I miti di Prometeo e di Dedalo non presentano infatti la tecnica come un male in sé né come una sfida sacrilega al Creatore, bensì come una forza ambivalente, capace di produrre tanto progresso quanto distruzione, a seconda dell’uso che ne fa l’uomo. La vicenda di Icaro costituisce soprattutto un ammonimento contro l’imprudenza e l’eccesso, non una condanna dell’invenzione tecnica in quanto tale. Dedalo trae, infatti, profitto dalla costruzione delle ali artificiali. Analogamente, il mito di Prometeo ricorda il prezzo che può accompagnare la conquista del sapere, il furto del fuoco divino, ma presenta al tempo stesso il titano come benefattore e creatore dell’umanità. In questa prospettiva, il perfezionamento delle capacità umane tende a essere percepito come uno sviluppo delle potenzialità proprie dell’uomo più che come una trasgressione dell’ordine divino (Campa 2013).

Per coloro che hanno selezionato la categoria “pagano o animista” in quanto aderenti a concezioni neopitagoriche o neoplatoniche riconducibili all’ellenismo giuliano valgono, almeno in parte, considerazioni analoghe a quelle formulate a proposito del buddismo. Per i platonici, infatti, la filosofia

---

<sup>12</sup> Il termine greco *Hellenismos* (Ἑλληνισμός), che in precedenza indicava soprattutto la grecità o il modo di vivere dei Greci, è utilizzato da Giuliano nella *Lettera al sacerdote Arsacio* (*Epistola* 84 Bidez = *Letter* 89 Wright, 362 d.C.) per designare la religione tradizionale greco-romana nel suo complesso. L’imperatore non si riferisce ai soli culti tradizionali, ma a un sistema religioso unitario che integra culto degli dèi, filosofia neoplatonica, etica, sacerdozio, filantropia ed educazione. Per questo motivo molti studiosi ritengono che Giuliano sia stato il primo autore a impiegare *Hellenismos* come denominazione della religione pagana (Smith 1995; Boin 2020).

consiste nel prepararsi alla morte, ossia nell'acquisire quella capacità di pensiero astratto che sola può garantire la permanenza nell'Iperuranio dopo la morte ed eventualmente consentire una scelta ponderata del corpo nel quale reincarnarsi. Incapaci di sostenere un'esistenza puramente spirituale, le anime appetitive e irascibili si gettano nel primo corpo disponibile, anche quello di una pianta o di un animale. In questa prospettiva, il prolungamento della vita può essere interpretato come un'opportunità per disporre del tempo necessario a sviluppare un'adeguata maturità filosofica.

Se si considera inoltre l'importanza attribuita dagli antichi Greci alla cura e al perfezionamento del corpo, testimoniata dagli insegnamenti di figure quali Pitagora, Socrate e Platone, l'accostamento al transumanesimo appare, sotto questo profilo, persino più convincente che nel caso del buddismo. Il dualismo fra anima e corpo, infatti, non impediva di attribuire al corpo un rilevante valore etico ed educativo: esso costituiva lo strumento attraverso il quale l'anima si formava e si preparava al proprio destino ultraterreno.

Un discorso parzialmente diverso riguarda invece i panteisti. Se la natura coincide con il divino, anche le capacità tecnologiche dell'uomo appartengono pienamente all'ordine naturale e non si contrappongono ad esso. Da questa prospettiva, l'ingegneria genetica, la robotica e le altre tecnologie di potenziamento possono essere interpretate come espressioni delle medesime dinamiche evolutive che hanno condotto alla comparsa dell'*Homo sapiens*. L'istinto di conservazione e di sopravvivenza accomuna infatti la quasi totalità delle specie viventi. Così come il castoro costruisce dighe, gli uccelli intrecciano i propri nidi e numerosi animali modificano attivamente l'ambiente circostante per aumentare le proprie probabilità di sopravvivenza e di riproduzione, l'uomo sviluppa strumenti sempre più sofisticati, fino ad arrivare alle biotecnologie, alla nanotecnologia e all'intelligenza artificiale. Anche tali realizzazioni possono dunque essere interpretate come manifestazioni della natura stessa e, in una prospettiva panteista, del principio divino che in essa si esprime. In questa prospettiva, il potenziamento tecnologico dell'uomo non rappresenta una ribellione contro la natura, ma una delle modalità attraverso cui la natura continua la propria evoluzione.

Non si può naturalmente escludere che alcuni rispondenti abbiano selezionato questa categoria richiamandosi non già a tradizioni religiose pagane o neopagane, bensì al panteismo filosofico di Baruch Spinoza o ad altre concezioni monistiche della divinità. Il sondaggio, infatti, non consente di ricostruire il significato soggettivo attribuito dai rispondenti alle categorie utilizzate. È istruttivo notare che Elon Musk – frequentemente indicato come esponente, o quantomeno simpatizzante, del transumanesimo, pur senza essersi mai pubblicamente identificato con tale movimento – in un podcast ha dichiarato: «Credo nel Dio di Spinoza», riecheggiando la celebre professione di fede di Albert Einstein: «Credo nel Dio di Spinoza, che si rivela nell'armonia

di tutto ciò che esiste, non in un Dio che si preoccupa del destino e delle azioni degli uomini» (Fridman 2023, 52:55).

La presenza, tutt'altro che trascurabile, di orientamenti pagani e panteisti conferma ulteriormente come il transumanesimo organizzato abbia costituito sin dalle origini uno spazio di convergenza tra tradizioni religiose e filosofiche estremamente eterogenee.

### *Transumanisti ebrei*

Le persone che si autoidentificano come ebreo rappresentano una componente quantitativamente modesta ma sorprendentemente stabile del movimento transumanista organizzato. Pur trattandosi di una minoranza numerica, il gruppo merita una trattazione separata per almeno tre ragioni: la sua significativa presenza nel movimento, se rapportata alla consistenza della popolazione ebraica mondiale; il carattere apparentemente paradossale di tale presenza, alla luce della diffusa ostilità che il transumanesimo incontra in ampi settori del giudaismo contemporaneo; e il contributo particolarmente rilevante offerto da numerosi intellettuali di origine ebraica allo sviluppo del pensiero transumanista.

Nei tre sondaggi della WTA, gli ebrei oscillano infatti intorno all'1% del campione, mentre nell'indagine campionaria di Terasem raggiungono l'1,8%. Considerati isolatamente, questi valori potrebbero apparire modesti. Tuttavia, acquistano un significato diverso se rapportati alla distribuzione religiosa della popolazione mondiale. I cristiani costituiscono circa un terzo dell'umanità (oltre 2,6 miliardi di persone) ma rappresentano circa il 10% degli aderenti al movimento transumanista. Gli ebrei, pur rappresentando soltanto lo 0,2% della popolazione mondiale (circa 15-16 milioni di persone), costituiscono invece tra l'1 e il 2% del campione. In termini relativi, la loro presenza nel movimento risulta dunque significativamente superiore a quella attesa.

Il dato appare ancora più indicativo se si considera il bacino di reclutamento del movimento. La maggior parte dei rispondenti proveniva infatti dagli Stati Uniti e dall'Europa, aree caratterizzate da una netta prevalenza storica del cristianesimo e da una presenza ebraica quantitativamente molto ridotta. Questa presenza relativamente elevata non può pertanto essere spiegata semplicemente sulla base della composizione religiosa delle popolazioni da cui provenivano gli aderenti.

Tale presenza appare, almeno a prima vista, paradossale. Una parte consistente della letteratura rabbinica contemporanea considera infatti il transumanesimo incompatibile con i principi fondamentali del giudaismo. Danni Schiff, in un articolo tratto dal volume *Judaism in a Digital Age: An Ancient Tradition Confronts a Transformative Era*, afferma senza troppi giri di parole che, proprio in virtù della concezione ebraica dell'uomo, il giudaismo deve

rifiutare il transumanesimo. A sostegno della propria tesi richiama, fra l'altro, il racconto biblico della Torre di Babele, interpretandolo come la riaffermazione del limite invalicabile che separa la condizione umana da quella divina: «Il rifiuto da parte di Dio della Torre di Babele può essere inteso come una netta linea di demarcazione tra la sfera divina, eterna e imperitura, e quella umana: la sfera della vulnerabilità, nella quale nessun nome è permanente e nessuna costruzione dura per sempre» (Shiff 2023a, 2023b).

Sulla stessa lunghezza d'onda, Elliot N. Dorff (2014, 101) chiarisce che «il corpo appartiene a Dio. Fonti ebraiche sostengono che Dio possiede tutto, compresi i nostri corpi. Dio ci presta i nostri corpi per tutta la durata della nostra vita, e noi li restituiamo a Dio quando moriamo. Di conseguenza, né gli uomini né le donne hanno il diritto di governare i loro corpi come vogliono; poiché Dio ha creato i nostri corpi e ne è il proprietario, Dio può e afferma il diritto di limitare il modo in cui usiamo i nostri corpi secondo le regole articolate nella legge ebraica».

La storica delle religioni Hava Tirosh-Samuelson ha dedicato diversi contributi al rapporto fra giudaismo e transumanesimo. Già nel 2012, anno in cui veniva realizzata la rilevazione della Terasem Movement Foundation, interpretava il transumanesimo come una forma di fede secolarizzata (*Transhumanism as a Secularist Faith*). Negli anni successivi la sua analisi si è progressivamente radicalizzata, dapprima mettendo in luce i paradossi della spiritualità tecnologica nell'articolo *The Paradoxes of Transhumanism: Technological Spirituality or Techno-Idolatry?* (2021a), quindi arrivando a sostenere esplicitamente che «il transumanesimo è un caso contemporaneo di ciò che la Bibbia intendeva come “idolatria”, vale a dire la venerazione di artefatti creati dall'uomo come se fossero divini. Invece di renderci “umani migliori” e “perfezionare” il nostro mondo, l'idolatria transumanista ha reso noi e il nostro mondo meno giusti, meno equi e meno premurosi. Il danno inflitto dalla massiccia tecnologizzazione della vita richiede un esame critico del transumanesimo» (Tirosh-Samuelson 2021b).

Gabe Greenberg (2019), ricostruendo il dibattito rabbinico sulle implicazioni teologiche dell'alterazione della creazione mediante le biotecnologie, osserva che numerosi commentatori tradizionali convergono su un medesimo principio: «tutti questi *m'forshim* concordano su una tesi centrale: Dio ha creato il mondo con una struttura organizzativa particolare e regolata, e intendeva che quella struttura persistesse indefinitamente. In particolare, i tipi e i generi di specie, di piante e animali, di batteri e alghe, che Dio ha creato sono destinati a esistere, nella loro forma attuale, per sempre».

Lo stesso Greenberg precisa tuttavia che questa non è l'unica posizione presente nella tradizione ebraica. Accanto a tale orientamento, egli richiama infatti una diversa linea interpretativa, riconducibile ad autori come Rabbi Akiva e Rabbi Yosi, che attribuisce un valore positivo alla creatività umana

e alla partecipazione dell'uomo al perfezionamento della creazione. Il suo contributo non conclude pertanto che il giudaismo sia necessariamente incompatibile con l'ingegneria genetica, ma mostra piuttosto come una parte significativa della tradizione rabbinica abbia sviluppato argomenti suscettibili di essere impiegati in senso critico nei confronti del progetto transumanista.

Pur riconoscendo l'esistenza di autorevoli eccezioni, la letteratura rabbinica appare nel suo complesso orientata a considerare problematico già l'organismo geneticamente modificato. A maggior ragione, essa esprime forti riserve nei confronti dell'idea di un essere umano geneticamente modificato. Come nota Elimelekh Y. Perl (2022), «la capacità potenziata di questi “post-umani” è essenzialmente l'obiettivo finale di tale ricerca. Questa è forse la forma più eclatante di tentativo di alterare la Creazione Divina, poiché gli esseri umani sono le uniche creazioni di Dio create “a Sua immagine”. La ricerca intensamente secolarista di trasformare gli uomini in dèi è diametralmente opposta all'imperativo dell'Ebraismo di migliorare l'uomo per servire al meglio Dio».

Il confronto fra cristianesimo e giudaismo suggerisce che le differenti reazioni al transumanesimo possano dipendere anche dalla diversa storia intellettuale delle due tradizioni. Pur condividendo fondamentali presupposti biblici e una comune concezione dell'uomo come creatura di Dio, cristianesimo e giudaismo hanno sviluppato modalità differenti di dialogo con la filosofia greca. A partire dai Padri della Chiesa, il cristianesimo ha progressivamente assimilato categorie platoniche, aristoteliche e neoplatoniche, aprendo la strada a elaborazioni teologiche nelle quali l'evoluzione dell'uomo e della creazione poteva essere interpretata in termini dinamici. Come abbiamo visto, in epoca contemporanea, questa linea di sviluppo trova una delle sue espressioni più note nel pensiero di Pierre Teilhard de Chardin e dei suoi continuatori. Nel giudaismo contemporaneo, almeno nella letteratura esaminata in questo studio, un analogo tentativo di interpretare il potenziamento umano entro una cornice teologica favorevole risulta invece assai meno sviluppato.

Tuttavia, qualcuno che ha selezionato la categoria “Jewish”<sup>13</sup> nel questionario c'è e, come abbiamo visto, in termini relativi la percentuale è tutt'altro che irrilevante. Il paradosso è soltanto apparente. A differenza delle altre categorie religiose presenti nel questionario, “Jewish” può designare non soltanto un'appartenenza religiosa, ma anche un'identità etnica, culturale o familiare. Di conseguenza, una persona può definirsi ebrea pur dichiarandosi atea,

---

<sup>13</sup> Va osservato che, a differenza della maggior parte delle altre opzioni presenti nel questionario (“Christian”, “Muslim”, “Buddhist”, “Hindu”), impiegabili in inglese sia come sostantivi sia come aggettivi, “Jewish” è prevalentemente un aggettivo. Nel presente contributo l'aggettivo “Jewish” è stato tradotto con il sostantivo “ebreo”, poiché in italiano, quando ci si riferisce a una persona, questa è la forma d'uso corrente. Gli aggettivi corrispondenti sono invece “ebraico” e “giudaico”.

agnostica o aderendo a un'altra tradizione religiosa. Nulla impedisce pertanto che alcuni partecipanti al sondaggio abbiano selezionato questa categoria pur non condividendo gli orientamenti del giudaismo religioso o aderendo a concezioni sostanzialmente secolari della vita.

Questa interpretazione trova indirettamente conferma anche nel fatto che numerosi intellettuali di origine ebraica hanno svolto un ruolo di primo piano nello sviluppo del pensiero transumanista o sono stati frequentemente associati a tale corrente, pur senza rappresentare il giudaismo religioso. Tra questi si possono ricordare Ray Kurzweil, Hans Moravec, Marvin Minsky, Gregory Stock e Martine Rothblatt, fondatrice del movimento Terasem. Le loro traiettorie intellettuali suggeriscono che l'identità ebraica, intesa in senso etnico e culturale, possa coesistere con orientamenti filosofici anche molto distanti dalle posizioni prevalenti nel giudaismo rabbinico contemporaneo. Tra gli intellettuali di origine ebraica che hanno contribuito alla fase fondativa del movimento figura anche Eliezer Yudkowsky, tra gli estensori delle prime *Transhumanist FAQ*. Tuttavia, negli anni successivi, la sua attività si è progressivamente concentrata sul problema dell'allineamento dell'intelligenza artificiale e sui rischi esistenziali connessi allo sviluppo di una superintelligenza artificiale. Anche alcuni intellettuali ebrei che non si identificano con il movimento transumanista, come Yuval Noah Harari, hanno contribuito in modo significativo alla riflessione sul possibile superamento dell'*Homo sapiens*, confermando come il dibattito sull'evoluzione tecnologica dell'uomo sia particolarmente vivace anche in ambienti culturali ebraici secolarizzati.

Restando sul piano strettamente religioso, va rilevato che il giudaismo, come ogni altra grande tradizione religiosa, è tutt'altro che monolitico e comprende correnti teologiche e giuridiche profondamente diverse – ortodosse, ultraortodosse, conservative, riformate e ricostruzioniste – che non sempre condividono le medesime valutazioni etiche nei confronti delle nuove tecnologie.

Non a caso, esistono anche tentativi esplicitamente religiosi di conciliare giudaismo e transumanesimo. A titolo di esempio, si può prendere in esame la tesi di laurea di Elisha Shalom Breton (2023) che critica l'accusa di tecnoidolatria mossa da Tirosh-Samuelson, indaga «sulle radici ebraiche del transumanesimo rinvenibili nei discorsi normativi ebraici» e, infine, guarda al futuro, «dando accesso ad alcune delle nuove ricerche accademiche che usciranno dall'Human Augmentation Research Network (HARN) nei mesi e negli anni a venire».

La sovrarappresentazione degli ebrei nelle indagini della WTA e di Terasem non appare dunque incompatibile con la prevalente ostilità del giudaismo religioso nei confronti del transumanesimo, una volta riconosciuto che l'autoidentificazione ebraica può rinviare non soltanto a un'appartenenza confessionale, ma anche a un'identità etnica o culturale.

*Altri transumanisti religiosi*

Siamo giunti al termine del nostro percorso. Umanisti religiosi, unitariani universalisti, induisti, musulmani e altri gruppi religiosi minori rappresentano complessivamente una quota quantitativamente limitata del movimento transumanista organizzato. Nella *survey* della WTA del 2007, gli umanisti religiosi e gli unitariani universalisti si attestano intorno al 2% ciascuno, mentre induisti e musulmani oscillano tra l'1 e il 2%. Con una percentuale inferiore allo 0,5%, i raeliani corrispondono, in termini assoluti, a due o tre rispondenti. Non appare pertanto opportuno soffermarsi analiticamente su ciascuno di questi gruppi, sia per la loro esiguità numerica, sia perché alcuni di essi pongono questioni classificatorie che meritano piuttosto una breve riflessione metodologica.

La categoria degli “umanisti religiosi” (2%) costituisce un esempio significativo di tali difficoltà. Essa richiama infatti un dibattito classico della sociologia della religione relativo alla definizione stessa di religione. Secondo le cosiddette definizioni sostantive, una religione presuppone la credenza in una realtà trascendente o comunque sovrumana, quale un Dio personale, una pluralità di divinità o una dimensione ultraterrena dell'esistenza. È questa, con alcune differenze, l'impostazione adottata da studiosi quali Edward B. Tylor (1871), Rudolf Otto (1923) e Mircea Eliade (1959). Le definizioni funzionali, sviluppate soprattutto a partire da Émile Durkheim (1955) e successivamente da Thomas Luckmann (1967) e Clifford Geertz (1993), pongono invece l'accento sulle funzioni sociali, simboliche e identitarie svolte dalla religione, indipendentemente dall'esistenza di un riferimento esplicito al soprannaturale.

Da questa seconda prospettiva possono essere considerate religiose anche forme di umanesimo secolare dotate di rituali, simboli e comunità di appartenenza, come il Culto della Ragione promosso durante la Rivoluzione francese da Jacques Hébert e Pierre-Gaspard Chaumette o la Religione dell'Umanità elaborata da Auguste Comte. Dal punto di vista delle definizioni sostantive, tali movimenti risultano invece difficilmente classificabili come religioni, poiché tendono a sostituire la trascendenza con l'umanità stessa o con ideali esclusivamente immanenti. La semplice autoidentificazione come “umanista religioso” non consente dunque di stabilire quale concezione della religione fosse effettivamente sottesa alle risposte raccolte dalla rilevazione campionaria.

Considerazioni analoghe valgono per gli unitariani universalisti (2%). L'Unitarian Universalist Association si definisce infatti come una comunità pluralista priva di un credo obbligatorio. Sul proprio sito ufficiale afferma esplicitamente che i suoi membri possono identificarsi come atei, agnostici, buddisti, cristiani, induisti, umanisti, ebrei, musulmani, pagani o appartenenti ad altre tradizioni religiose e filosofiche. L'elemento unificante non è dunque

una specifica dottrina religiosa, bensì un insieme di valori condivisi e una comune appartenenza comunitaria. Anche in questo caso, la semplice autoidentificazione non permette di ricostruire il retroterra religioso o filosofico dei singoli aderenti.

Un'ultima categoria merita di essere segnalata. Nel questionario della WTA del 2007 circa l'1% dei rispondenti (all'incirca otto persone su un campione di 760 intervistati) indicò infatti "Transhumanist" come propria identità religiosa. Proiettata sull'intera base associativa della WTA (4.642 membri), tale percentuale corrisponderebbe a qualche decina di aderenti. Il dato è significativo perché i documenti ufficiali della World Transhumanist Association hanno sempre definito il transumanesimo come una filosofia e un movimento culturale, non come una religione. Ciò non ha tuttavia impedito ad alcuni esponenti del movimento di svilupparne una lettura esplicitamente religiosa. Fra i principali sostenitori di questa interpretazione figura il fisico Giulio Prisco, già direttore esecutivo della WTA, il quale ha sostenuto che il transumanesimo possa non solo conciliarsi con le religioni tradizionali, ma anche costituire esso stesso una forma di religione. L'esposizione più organica di questa tesi si trova nel volume *Tales of the Turing Church: Hacking Religion, Enlightening Science, Awakening Technology* (Prisco 2020).

Nel complesso, queste categorie residuali confermano che il panorama religioso del transumanesimo organizzato era già, nella sua fase genetica, notevolmente più articolato di quanto suggeriscano le classificazioni più diffuse. Esse mostrano inoltre come le modalità di autoidentificazione degli aderenti non coincidessero necessariamente con le appartenenze religiose tradizionali, rendendo necessario un approccio interpretativo attento ai diversi significati attribuiti ai concetti di religione, spiritualità e trascendenza.

## CONCLUSIONI

La presente ricerca consente di formulare alcune conclusioni di carattere sociologico sulla composizione religiosa del movimento transumanista organizzato nella sua fase fondativa.

La prima conclusione riguarda il significato attribuito dai primi aderenti al progetto transumanista. I documenti fondativi del movimento pongono infatti l'accento soprattutto sulla radicale estensione della vita (*radical life extension*), più che sul conseguimento di una vera e propria immortalità tecnologica. La presenza, tutt'altro che marginale, di persone che continuavano a identificarsi con tradizioni religiose nelle quali la speranza di una vita ultraterrena occupa una posizione centrale conferma che una quota significativa dei primi transumanisti interpretava tale obiettivo in senso letterale, come prolungamento della vita biologica, senza ritenere che esso dovesse necessaria-

mente sostituire le tradizionali concezioni religiose dell'aldilà. L'osservazione partecipante suggerisce inoltre che anche una parte dei transumanisti atei e agnostici condividesse una lettura analoga, guardando con maggiore prudenza alle ipotesi più speculative della Singolarità tecnologica e del *mind uploading*. L'aspirazione maggiormente condivisa nel primo transumanesimo appare dunque quella del conseguimento di una radicale estensione della vita umana, mentre l'immortalità tecnologica immanente costituiva soprattutto il programma di una corrente minoritaria del movimento, spesso identificata con il singolaritarismo.

La seconda conclusione riguarda la composizione religiosa del movimento. Le indagini campionarie mostrano che il transumanesimo organizzato delle origini era caratterizzato da un pluralismo filosofico e religioso ben più ampio di quanto suggeriscano molte rappresentazioni correnti. L'apertura verso una pluralità di visioni del mondo, esplicitamente affermata nei documenti programmatici della World Transhumanist Association, trovava infatti riscontro nella concreta composizione del movimento, nel quale convivevano atei, agnostici, cristiani, buddisti, ebrei, musulmani, induisti, pagani e aderenti ad altre tradizioni religiose e filosofiche. Le rappresentazioni del transumanesimo come fenomeno intrinsecamente ateo, rigidamente tecnocratico o unanimemente orientato alla conquista dell'immortalità risultano pertanto sociologicamente riduttive.

La terza conclusione riguarda il rapporto fra transumanesimo e religione. L'analisi svolta suggerisce che il significato attribuito al potenziamento umano dipenda in misura rilevante dall'orizzonte antropologico ed escatologico entro cui esso viene interpretato. Le medesime tecnologie possono infatti essere concepite come strumenti di cooperazione con il disegno divino, come mezzi per favorire il cammino verso l'illuminazione, come occasioni di perfezionamento filosofico oppure come espressioni dell'evoluzione della natura stessa. Il rapporto tra transumanesimo e religione non può quindi essere ridotto a un semplice conflitto fra fede e tecnica, ma richiede un'analisi delle differenti concezioni della persona, del corpo e del destino ultimo dell'uomo.

Più in generale, i risultati ottenuti suggeriscono che le nuove tecnologie non determinano di per sé una particolare visione del mondo, ma vengono continuamente reinterpretate all'interno di tradizioni filosofiche e religiose preesistenti. Comprendere questi processi di rielaborazione culturale costituisce una delle principali sfide della sociologia della religione e della storia delle idee nell'epoca dell'intelligenza artificiale e del potenziamento umano.

## BIBLIOGRAFIA

- Adler, Mortimer J. 1980. *How to Think About God: A Guide for the 20<sup>th</sup>-Century Pagan*. New York: Macmillan.
- Bainbridge, William Sims. 2005. "The Transhuman Heresy." *Journal of Evolution and Technology* 14 (2): 91–100.
- Bellah, Robert N. 1967. "Civil Religion in America." *Daedalus* 96(1): 1–21.
- Boin, Douglas. "Emperor Julian, an appropriated word, and a different view of 4<sup>th</sup>-century 'lived religion'". In *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World: Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, edited by Valentino Gasparini, Maik Patzelt, Rubina Raja, Anna-Katharina Rieger, Jörg Rüpke and Emiliano Urciuoli, Berlin, Boston: De Gruyter, 2020, pp. 517-530.
- Bostrom, Nick. 2005. "A History of Transhumanist Thought." *Journal of Evolution and Technology* 14(1): 1–25.
- Breton, Elisha Shalom. 2023. *The Jewish Roots of Transhumanism*. M.A. thesis, Bar-Ilan University.
- Campa, Riccardo. 2013. *La rivincita del paganesimo: Una teoria della modernità*. Monza: Deleyva Editore.
- Campa, Riccardo. 2018. "La religione dei corpi perfetti: Osservazioni sulla dimensione estetica dello zoroastrismo." *Orbis Idearum: European Journal of the History of Ideas* 6(1): 65–116.
- Campa, Riccardo. 2019. *Credere nel futuro: Il lato mistico del transumanesimo*. Kraków: Orbis Idearum Press.
- Campa, Riccardo. 2025a [2011]. *Mutare o perire: La sfida del transumanesimo*. 2<sup>nd</sup> ed. Kraków: Orbis Idearum Press.
- Campa, Riccardo. 2025b. "Le antropotecniche primarie e secondarie nella prospettiva della bioetica evolutiva." In *Neotenia e plasticità umana. Una prospettiva transdisciplinare per l'educazione*, edited by Maria Luisa Iavarone, 54–71. Milano: Franco Angeli.
- Cannon, Lincoln. 2015. "What Is Mormon Transhumanism?" *Theology and Science* 13(2): 202–218.
- Commissione Teologica Internazionale. 2025. *Quo vadis humanitas? Intelligenza artificiale, dignità umana e futuro dell'uomo*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- CTA (Christian Transhumanist Association). n.d. "Christian History of Transhumanism." Accessed June 30, 2026.  
<https://www.christiantranshumanism.org/wiki/christian-history-of-transhumanism/>.
- CTA (Christian Transhumanist Association). n.d. "Christian Transhumanist Affirmation." Accessed June 30, 2026.  
<https://www.christiantranshumanism.org/affirmation/>.

- Delio, Ilia. 2012. "Transhumanism or Ultrahumanism? Teilhard de Chardin on Technology, Religion and Evolution." *Theology and Science* 10(2): 153–166.
- Delio, Ilia. 2014. "Teilhard de Chardin's Ultrahumanist Worldview." In *Humanity on the Threshold: Religious Perspectives on Transhumanism*, edited by John C. Haughey and Ilia Delio, 77–96. Washington, DC: Council for Research in Values and Philosophy.
- Delio, Ilia. 2014. "Why Transhumanism Will Transform the Church." *Global Sisters Report*, November 17, 2014.
- Delio, Ilia. 2023. "The World Will Change by Creating a New One." *Center for Christogenesis*, November 8, 2023.
- Dorff, Elliot N. 2014. "Judaism—The Body Belongs to God: Judaism and Transhumanism." In *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak*, edited by Calvin Mercer and Derek F. Maher, 101–119. New York: Palgrave Macmillan.
- Durkheim, Émile. 1955. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Karen E. Fields. New York: Free Press.
- Eliade, Mircea. 1959. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Esfandiary, F. M. 1973. *Up-Wingers: A Futurist Manifesto*. New York: The John Day Company.
- FM-2030. 1989. *Are You a Transhuman? Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*. New York: Warner Books.
- Fridman, Lex. 2023. "Elon Musk: War, AI, Aliens, Politics, Physics, Video Games, and Humanity." *Lex Fridman Podcast*, episode 400. YouTube video, November 9, 2023.
- Fukuyama, Francis. 2004. "Transhumanism." *Foreign Policy* 144 (September–October): 42–43.
- Fuller, Steve, and Veronika Lipińska. 2014. *The Proactionary Imperative: A Foundation for Transhumanism*. London: Palgrave Macmillan.
- Gamberini, Paolo. 2026. "Quo vadis, humanitas? Ubi est Teilhard?" *SettimanaNews*, March 23, 2026.
- Geertz, Clifford. 1993. "Religion as a Cultural System." In *The Interpretation of Cultures*, 87–125. London: Fontana Press.
- Giustozzi, Gianfilippo. 2019. "Pierre Teilhard de Chardin. Mistica cristiana e potenza creatrice della tecnica." *Orbis Idearum: European Journal of the History of Ideas* 7(2): 57–80.
- Giustozzi, Gianfilippo. 2020. "Pierre Teilhard de Chardin (1949–1955). L'avvento dell'«Ultra-umano» e la transizione verso la «Nuova Antropologia» e il «Neocristianesimo»." *Orbis Idearum: European Journal of the History of Ideas* 8(2): 39–67.
- Giustozzi, Gianfilippo. 2023a. "Karl Rahner (1966): *Experiment Mensch*. L'alba incompiuta di una «antropotecnica» cristiana. Teologi a confronto con Peter

- Sloterdijk.” *Orbis Idearum: European Journal of the History of Ideas* 11(1): 75–113.
- Giustozzi, Gianfilippo. 2023b. “«Un Dio per un mondo che sta iniziando». La «singolarità» teologica di Pierre Teilhard de Chardin.” *Orbis Idearum: European Journal of the History of Ideas* 11(2): 109–145.
- Giustozzi, Gianfilippo. 2024. “«Il Dio che muta». Il contributo di Pierre Teilhard de Chardin e di altri pensatori del XX e XXI secolo al dibattito sul futuro dell’esperienza religiosa.” *Orbis Idearum: European Journal of the History of Ideas* 12(2): 117–149.
- Giustozzi, Gianfilippo. 2025. *Pierre Teilhard de Chardin: «Un Dio per un mondo che sta iniziando»*. Roma: Studium.
- Greenberg, Gabe. 2019. “Divine Wisdom or Altering Creation? A Torah Perspective on GMOs.” In *Kashrut and Jewish Food Ethics*, edited by Shmuly Yanklowitz, 252–265. Boston: Academic Studies Press.
- Hughes, James J. 2004. *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Cambridge, MA: Westview Press.
- Hughes, James J. 2007. “The Compatibility of Religious and Transhumanist Views of Metaphysics, Suffering, Virtue and Transcendence in an Enhanced Future.” *Global Spiral* 8(2).
- Hughes, James J. 2008. *Report on the 2007 Interests and Beliefs Survey of the Members of the World Transhumanist Association*. Willington, CT: World Transhumanist Association.
- Hughes, James J. 2013. “Using Neurotechnologies to Develop Virtues: A Buddhist Approach to Cognitive Enhancement.” *Accountability in Research* 20(1): 27–41.
- Huxley, Julian. 1957. *New Bottles for New Wine*. London: Chatto & Windus.
- Keown, Damien. 2003. *A Dictionary of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.
- LaTorra, Michael. 2015. “What Is Buddhist Transhumanism?” *Theology and Science* 13(2): 219–229.
- Leone XIV. 2025. *Magnifica Humanitas*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Luckmann, Thomas. 1967. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Merton, Robert K. 1972. “Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge.” *American Journal of Sociology* 78(1): 9–47.
- More, Max. 1990. “Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy.” *Extropy* 6: 6–12.
- MTA (Mormon Transhumanist Association). n.d. “Pierre Teilhard de Chardin on Theosis: One with God.” Accessed June 30, 2026. <https://www.transfigurism.org/quotations/pierre-teilhard-de-chardin-on-theosis-one-with-god>.
- MTA (Mormon Transhumanist Association). n.d. “What Is Mormon Transhumanism?” Accessed June 30, 2026.

- <https://www.transfigurism.org/beliefs/primers/1-what-is-mormon-transhumanism>.
- Otto, Rudolf. 1923 (1917). *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. Translated by John W. Harvey. London: Oxford University Press.
- Perl, Elimelekh Y. 2022. *Jewish and Western Ethical Perspectives on Emerging Technologies*. Undergraduate honors thesis, Yeshiva College, Yeshiva University.
- Prisco, Giulio. 2020. *Tales of the Turing Church: Hacking Religion, Enlightening Science, Awakening Technology*. Independently published.
- Schiff, Danny 2023a. "Valuing humanity, Judaism must reject transhumanism", *The Jewish Independent*, 28 marzo 2023.
- Schiff, Danny. 2023b. *Judaism in a Digital Age: An Ancient Tradition Confronts a Transformative Era*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Smart, Ninian. 1996. *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. Berkeley: University of California Press.
- Smith, Rowland. 1995. *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*. London: Routledge.
- Steinhart, Eric. 2008. "Teilhard de Chardin and Transhumanism." *Journal of Evolution and Technology* 20 (1): 1–22.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1959. *The Phenomenon of Man*. Translated by Bernard Wall. New York: Harper & Brothers.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1964. *The Future of Man*. Translated by Norman Denny. New York: Harper & Row.
- Thomas, Alexander. 2024. "A Brief History of Transhumanism and Its Critics." In *The Politics and Ethics of Transhumanism: Techno-Human Evolution and Advanced Capitalism*, 1–31. Bristol: Bristol University Press.
- Tirosh-Samuelson, Hava. 2012. "Transhumanism as a Secularist Faith." *Zygon* 47 (4): 710–734.
- Tirosh-Samuelson, Hava. 2021a. "The Paradoxes of Transhumanism: Technological Spirituality or Techno-Idolatry?" *Theologische Literaturzeitung* 146 (3): 123–146.
- Tirosh-Samuelson, Hava. 2021b. *Transhumanism as Contemporary Idolatry: A Judaic Critique*. Lecture hosted by the Center for Theology and the Natural Sciences (CTNS), 12 October 2021.
- Tylor, Edward Burnett. 1871. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. 2 vols. London: John Murray.
- Weber, Max. 1976. *Sociologia delle religioni*. Torino: UTET.
- World Transhumanist Association. 2012. "The Transhumanist Declaration." In *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, edited by Max More and Natasha Vita-More, 54–55. Oxford: Wiley-Blackwell.