

Andrea Catanzaro

Amortalità e disuguaglianza: un problema politico da coniugare al futuro remoto?

«Da ogni cosa ci si può mettere al sicuro, ma nei riguardi della morte tutti viviamo in una città senza mura». ¹ Così Epicuro sintetizza la peculiare essenza della vita umana, una vita che vede nel proprio termine un momento certo, sicuro, impossibile da determinare, ma altrettanto impossibile da scongiurare, una vita che trae dal proprio *cessare* la cifra e la misura di ciò che è e di ciò che è stata.

La *naturalità* e l'*inevitabilità* della morte accompagnano il genere umano sin dalla sua comparsa sulla Terra e ne condizionano profondamente, azioni, scelte e comportamenti. ² Ancora Epicuro, per esempio, ricorda che «nasciamo una volta sola, due non è concesso; tu, che non sei padrone del tuo domani, rinvii l'occasione di oggi; così la vita se ne va nell'attesa, e ciascuno di noi giunge alla morte senza pace», ³ mentre Seneca ammonisce «non abbiamo poco tempo, ma ne abbiamo perduto molto [...] non riceviamo una vita breve, ma tale l'abbiamo resa, e non siamo poveri di essa, ma prodighi» ⁴ e ancora «la vita se sai usarne, è lunga». ⁵

È la relazione con la morte che, secondo questi filosofi, definisce la vita. Il senso di un limite ineluttabile, ma indeterminato, di un tempo innegabilmente definito pur nell'incertezza del proprio cessare, di una *durata* di cui non si conosce un estremo del quale, però, è nota l'inesorabilità, sono fattori che caratterizzano, condizionano e guidano l'esistenza degli esseri umani. Scrive a tal proposito Manuel Castells: «Il tempo nella società e nella vita è misurato dalla morte. La morte è ed è stata il tema centrale delle culture umane in tutta la storia, venerata come volere divino o affrontata come sfida umana per antonomasia». ⁶

L'assenza di una alternativa a una fine che ha nella propria *naturalità* la propria essenza pone il travalicamento della stessa – sia esso un traguardo escatologico trascendente o una molto più immanente risultante di un qualche evento concepito come sorta di eccezione alla regola – al di là delle potenzialità umane, di fatto consegnando gli individui a uno *status* di uguaglianza che, da un punto di vista sociopolitico, è gravido di conseguenze.

L'ineluttabilità della fine, alla quale nessuno può sottrarsi, è di per sé uno dei più potenti strumenti per dar corpo all'idea – o, meglio, alle idee – che sono alla base delle più diverse teorie egualitarie: se nessuno può rendersene immune, ne consegue che esiste una sorta di denominatore comune che fa diventare l'intero genere umano parte di un unico gruppo, quello dei mortali.

Da qui è difficile sfuggire: a parte, come detto, quelle dottrine che ipotizzano l'esistenza di vita dopo la morte, quelle che, per esempio, poggiano sulla metempsicosi, o miti e racconti più o meno fantasiosi che riportano di individui straordinari capaci di sorpassare questa poderosa barriera il cui aggiramento è precluso ai più, non rimane molto margine di manovra. Anzi, a ben guardare, anche in questi casi detto limite permane: si configura il proseguimento come sorta di *seconda occasione*, premio *post-mortem*, una nuova vita che ricomincia in altra forma e modalità, non si dà la *naturale* continuazione di ciò che c'era prima. È dunque abbastanza evidente come anche queste eccezioni presuppongano l'idea di quel limite, tanto che le loro risposte si basano su quello schema. Esistono un inizio e una fine; il *nuovo* inizio si ha proprio perché quella fine si è almeno in un certo qual modo raggiunta.

Se è vero che «gli esseri umani sono eguali o diseguali soltanto in riferimento a certe caratteristiche che devono essere specificate»,⁷ il criterio della *mortalità* ben si adatta a definire chi siamo sul piano dell'uguaglianza: se nessuno di noi può sfuggire alla morte, ne discende che non possiamo che essere – rispetto ad essa – tutti uguali. Questa considerazione, invero al limite del banale, ha però grandi conseguenze sul piano sociale e politico, dal momento che molte delle idee che sorreggono l'impianto delle nostre strutture politiche e societarie si fondano su detta – apparente – banalità. Se prendiamo per esempio l'*incipit* del *Discorso sulle origini e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini* di Jean-Jacques Rousseau, leggiamo:

Concepisco nella specie umana due generi di disuguaglianza: l'una, che chiamo *naturale* o *fisica*, perché è stabilita dalla natura, e che consiste nella differenza di età, salute, di forze corporee e qualità

dell'intelligenza e dell'anima; l'altra, che si può chiamare disuguaglianza, *morale* o *politica*, perché dipende da una specie di convenzione ed è stabilita o almeno autorizzata dal consenso degli uomini.⁸

Quella che Rousseau identifica come disuguaglianza *naturale* o *fisica* si caratterizza con riferimento specifico alla vita degli individui – nelle sue declinazioni di età, salute, forza, intelligenza – e a nulla più: l'orizzonte temporale finito, pur non esplicitato nel testo, è senza dubbio presente. Non è prevista una differenza naturale data dal fatto che qualcuno sia capace di evitare la morte; tutto si gioca in uno spazio di tempo definito, quello spazio di tempo che chiamiamo appunto *vita*. Rousseau non pare neanche porsi il problema: quello della *finitezza* è un presupposto implicito, ma comunque presente e da esso prende le mosse l'intero *Discorso*.

Parimenti Hobbes nel *Leviathan* aveva osservato:

La natura ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente che, benché talvolta si trovi un uomo palesemente più forte nel fisico o di mente più pronta di un altro, tuttavia, tutto sommato, la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole al punto che un uomo possa da ciò rivendicare per sé un beneficio cui un altro non possa pretendere tanto quanto lui.⁹

Esistono dunque, anche per il filosofo di Malmesbury, caratteristiche che differenziano gli esseri umani gli uni dagli altri, ma nessuna di queste è tale da conferire a qualcuno – o a qualche gruppo – una naturale condizione di *diversità*. Anche in questo caso si scorge di fondo la presenza di un limite invalicabile, comune a tutti, riconducibile a una condivisa natura, limite che non autorizza a pensare agli esseri umani se non in termini di entità tutte soggette – senza eccezione alcuna – al medesimo destino. È a partire da questi presupposti che tanto il Ginevrino quanto Hobbes costruiscono i propri rispettivi pensieri politici, pensieri politici che hanno nella *finitezza* della dimensione umana il proprio punto di origine. Tale assunto non è ovviamente fatto proprio solo da questi due autori, ma in generale da buona parte della teoria politica nel proprio complesso, quella, per intenderci, che plasma e guida il nostro vivere in comunità organizzate.

L'*uguaglianza* naturale è, quindi, un'*uguaglianza* nella morte, un destino comune che tocca tutti e, per questo, rende tutti – almeno con riferimento a questo discrimine – uguali.¹⁰ Ancorché il desiderio dell'immortalità abbia affascinato l'essere umano lungo il corso della storia, sia dal punto di vista medico-scientifico, sia da quello magico-religioso, sia da quello

negromantico o divinatorio, quella via è sempre rimasta interdetta. Come diretta conseguenza, non si è dovuto mettere mano a teorie dell'egualitarismo che uscissero fuori da questo schema, che prendessero in considerazione altre possibilità, che sondassero altre strade ed esplorassero nuovi sentieri. In altre parole, non si è posto in generale – con la debita eccezione della letteratura utopica e/o distopica e forse, di alcuni *exempla ficta* disseminati qua e là in quella politica – il problema di ragionare di uguaglianza in termini diversi perché non se ne è data la necessità. La barriera fisica era troppo imponente e poderosa per pensare al *dopo* di una sua eventuale rimozione.

Cosa tuttavia accadrebbe se la morte non giocasse più un ruolo così sostanziale nella vita degli esseri umani? Come cambierebbero le nostre concezioni sull'uguaglianza e sui rapporti sociali in genere se la primaria e comune a tutti condizione eguagliatrice venisse a cadere? Come, infine, muterebbero le nostre strutture sociopolitiche in un contesto del tutto privo di quell'orizzonte finora ritenuto naturale e invalicabile?¹¹

Ragionando in questi termini, il rischio di scivolare nella fantascienza e, da qui, nella fantapolitica è quanto mai concreto; tuttavia è altrettanto vero che, se la teoria politica ha una duplice valenza – *descrittiva* e *prescrittiva* – deve talvolta muoversi su terreni incerti, ma tuttavia verosimili, deve esplorare scenari non solo attuali, ma anche, se non proprio futuri, potenzialmente futuribili, deve interrogarsi su questioni ancora non presenti, ma ragionevolmente suscettibili di divenire un domani reali. Una di queste è senza dubbio quella relativa alle conseguenze politiche e sociali dell'*amortalità* intesa come momento di superamento di quel limite fino a oggi ritenuto il limite ultimo.

Ancorché tale scenario possa a prima vista apparire davvero fantascientifico, lo storico Yuval Noah Harari scrive:

La gran parte degli scienziati, dei medici e degli accademici ancora evita di manifestare pubblicamente i propri sogni di immortalità, sostenendo che quello su cui sta lavorando si limita a cercare di superare questa o quella particolare difficoltà. Tuttavia, poiché l'invecchiamento e la morte non sono altro che l'esito di problemi particolari, non c'è ragione per cui i dottori e gli scienziati si fermino [...] In ragione di ciò, una quota minoritaria, ma crescente, di scienziati e intellettuali è oggi disposta a parlare con maggiore franchezza, e ha ammesso che l'impresa più importante che attende la scienza moderna è la sconfitta della morte e la promessa di essere eternamente giovani [...] Il rapidissimo sviluppo di certi settori come l'ingegneria genetica, la medicina rigenerativa e la nanotecnologia induce a diffondere profezie sempre più ottimistiche.¹²

Benché tale traguardo, a detta dello stesso studioso,¹³ non sia così prossimo e al di là del fatto – non certamente trascurabile – che a oggi ancora non sappiamo *come* saremo in grado di realizzare tutto ciò da un punto di vista medico-tecnologico, è innegabile che lo scenario che ci si prospetta dinanzi apre a interrogativi di non trascurabile peso dal punto di vista sociopolitico.

Pare doveroso premettere che ciò di cui si sta discutendo non ha propriamente a che fare con l'*immortalità*, ma con l'*amortalità* – distinzione le cui conseguenze non paiono di poco conto –, condizione che, dunque, pur eliminando tutta una serie di cause di morte, non esclude la possibilità di perdere la vita in ragione, per esempio, di eventi esterni che lasciano quindi quest'ultima ancora condizionata per lo meno dalla *casualità*.¹⁴ Nonostante ciò, si tratterebbe comunque di un enorme passo in una direzione che, tuttavia, rimane al tutto nuova e, di conseguenza, pressoché sconosciuta.

Fermo restando che non sono qui in discussione le dimensioni tecniche della questione, sembra comunque opportuno provare a interrogarsi sull'impatto che potrebbe avere un elemento di tal genere su un'idea, come quella dell'*eguaglianza*, che costituisce una delle basi su cui poggia il nostro corrente *pensare politico*. Tutto questo tenendo conto del fatto che, pur parlando in questo caso di detto tema, non è solo a quello che si guarda, ma a qualcosa di ben più ampio, ovvero alla *giustizia*, dal momento che, come puntualmente rileva Bobbio:

Che due cose siano eguali tra loro non è né giusto né ingiusto, cioè non ha di per se stesso né socialmente né politicamente alcun valore. Mentre la giustizia è un ideale, l'eguaglianza è un fatto [...] La sfera di applicazione della giustizia, ovvero dell'eguaglianza socialmente e politicamente rilevante, è quella dei rapporti sociali, o degli individui o gruppi tra loro, o degli individui col gruppo (e viceversa).¹⁵

Un primo discrimine è dato dalla o dalle possibilità di accesso: medica, ingegneristica o altro che sia, la tecnologia capace di renderci *amortali* sarà a disposizione di tutti oppure soltanto di alcuni? In quest'ultimo caso, chi sarebbero questi alcuni e perché sarebbe loro concesso quello che, a conti fatti, si configurerebbe come un privilegio da cui altri sarebbero esclusi?¹⁶ Inoltre, qualora prevalessesse la prima opzione, il tempo di transizione da uno *status* all'altro – dal momento che è difficile prevedere un istantaneo e universale mutamento di condizione per tutto il genere umano¹⁷ – sarà ragionevolmente breve da non creare eccessivi squilibri e disarmonie nei rapporti tra persone, gruppi e Stati?

Per quanto l'ipotesi di un generalizzato e subitaneo passaggio da una situazione di *mortalità* a uno di *amortalità* sembri oltremodo remoto, alcune

possibili conseguenze paiono meritevoli di essere prese in considerazione. Quale impatto avrebbe, per limitarci ad alcuni macro-temi, a livello di risorse, di lavoro, di rapporti intergenerazionali? In un mondo dal quale fosse bandita la morte – anche se, come detto, si tratterebbe non di un annullamento totale, ma solo di una forte riduzione della sua presenza¹⁸ – come gestiremo le nostre relazioni reciproche in un contesto di risorse scarse? Questo, che di fatto è il compito principe della politica, porrebbe la stessa davanti a scelte del tutto nuove e a sfide senza precedenti nella storia. Saprà quella tecnologia che sarà stata capace di darci l'*amortalità* essere anche in grado di fornirci i mezzi per sostenerci?

Al di là, anche in questo caso, dell'aspetto tecnico, se i problemi di equilibrio distributivo sono ad oggi ben lungi dall'essere risolti, quale sarà il nostro approccio agli stessi di fronte all'incremento esponenziale della popolazione che presumibilmente una situazione di questo genere produrrà e a cui potrebbe non far seguito un corrispondente aumento delle risorse disponibili?¹⁹

Se è vero che «è il surplus di risorse che innesca la disparità. Le disuguaglianze non nascono dalla scarsità, ma dall'abbondanza, di cui approfittano individui molto operosi, ambiziosi o semplicemente furbi»,²⁰ nel momento in cui andasse a generarsi un *surplus* rispetto alla scarsità naturale del *tempo della vita*, come ci porremmo dinanzi al conseguente potenziale sorgere di nuove forme di disuguaglianza dovute a questo?

L'avvento dell'*amortalità* possibile impatterebbe senz'altro anche su un'altra dimensione estremamente rilevante. Il prolungamento – ancorché potenziale – all'infinito dell'aspettativa di vita non solo andrebbe facilmente a modificare il nostro approccio al lavoro così come oggi lo concepiamo e non soltanto in termini di durata, ma ci costringerebbe forse anche a ripensare, riconfigurare e riformare tutti quei diritti che a esso sono collegati.²¹ Tra questi si considerino, a titolo di esempio, quegli istituti di *welfare* che anche sull'aspettativa di vita misurano il valore e la durata delle proprie prestazioni.²² Se il lavoro è lo strumento che permette all'essere umano di procacciarsi il necessario per vivere, come andrà a modificarsi nel momento in cui il tempo di quel *vivere* dovesse dilatarsi a dismisura?

Da ultimo, per rimanere ai macro-temi di cui sopra, occorrerebbe interrogarsi su come si trasformerebbero i rapporti sociali in un contesto in cui la naturale alternanza tra generazioni dovesse andare incontro a fenomeni di fortissima contrazione e, di conseguenza, a veri e propri azzeramenti del ricambio oppure a mutamenti che permangono, ma che avvengono con tempistiche senza alcun dubbio estremamente rallentate.²³ Tutte queste questioni andrebbero a complicarsi ulteriormente nel caso,

peraltro assai plausibile, di asincronia nella distribuzione e diffusione della tecnologia dell'*amortalità*. Vero è che si tratterebbe di un *già visto* nella storia – pressoché mai le conquiste della scienza, della tecnica o della medicina sono state in grado di arrecare benefici in maniera sincronica a tutto il genere umano –, ma per la prima volta lo si applicherebbe a un qualcosa capace di mutare non questo o quell'altro aspetto, questo o quell'altro ambito, questa o quell'altra caratteristica della vita umana, ma l'essenza profonda della stessa.

In questo caso si potrebbe immediatamente palesare una situazione di *ineguaglianza* generata dalla presenza di una serie di individui cui sarebbe garantito l'accesso a una risorsa che ad altri rimarrebbe invece, pur temporaneamente, preclusa. Andrebbero quindi immaginate e gestite priorità, stabilite gerarchie di destinatari, assicurate garanzie a coloro che devono attendere. Il tutto in un contesto di ordini pubblici da mantenere, possibili tentativi da parte delle *minoranze amortalì* di approfittare del proprio *status* di privilegio appena acquisito a scapito delle maggioranze in attesa, per esempio ritardando il più possibile l'equiparazione di quella che diverrebbe a tutti gli effetti, ancorché *pro tempore*, una controparte diseguale.

A complicare il quadro, tanto nel caso della distribuzione sincronica quanto di quella asincrona della tecnologia dell'*amortalità*, concorrerebbe comunque il problema di gestire quelle situazioni nelle quali il ricorso a detta tecnologia verrebbe rifiutato. Che le motivazioni addotte possano venire da convinzioni ideologiche, religiose o di altra natura, è presumibile che qualcuno possa scegliere di non avvalersi di tale opportunità e optare dunque per una *diversità* che gli Stati – in particolar modo quelli democratici – avrebbero presumibilmente non poche difficoltà a gestire, dal momento che si genererebbe una complicata e inedita situazione di *ineguaglianza sostanziale* e, dunque, si andrebbe a minare un caposaldo che, proprio di quei regimi, è essenza costitutiva.

Inoltre questa asincronia potrebbe interessare tanto gli Stati al proprio interno quanto gli stessi nelle proprie relazioni reciproche. In quest'ultimo contesto le disparità iniziali potrebbero giocare un ruolo anche in merito alla distribuzione della risorsa stessa, con presumibili scenari nei quali il dilatarsi delle tempistiche distributive potrebbe alimentare e far aumentare tali disparità, senza garanzia del fatto che – una volta terminato il processo – si potrà recuperare il tempo perduto. Nulla assicurerebbe che il divario accresciutosi per il protrarsi dell'operazione si possa contrarre in egual misura nel momento in cui vada a completarsi la stessa annullando così gli eventuali vantaggi competitivi nel frattempo conseguiti.

Incominciano qui a intravedersi i contorni di un quadro che assumerà tratti più chiari e delineati con la disamina del secondo scenario, quello nel

quale si suppone che questa tecnologia potrà essere una risorsa come tutte le altre e, dunque, *scarsa* e non disponibile per tutti.

Per prendere in esame questa situazione e, quindi, per interrogarci sull'impatto dell'*amortalità* sull'uguaglianza dal punto di vista politico-istituzionale in un tale contesto, sembra opportuno distinguere – come avvenuto in precedenza – due ambiti, quello intra-statale e quello extra-statale. Prima pare tuttavia utile seguire ancora per un momento Harari, il quale pone l'accento su un elemento che, pur essendo di natura di per sé psicologica, ci offre un buon punto di partenza per provare a ipotizzare alcuni scenari plausibili. Scrive lo studioso a proposito del fatto che alcuni possano divenire *amortali*:

[Si tratta di una] circostanza che, con ogni probabilità, li renderà le persone più ansiose della storia. Ogni giorno noi mortali tentiamo la sorte con le nostre vite, poiché sappiamo che sono destinate a finire prima o poi in una maniera o nell'altra. Ecco perché intraprendiamo scalate sull'Himalaya, nuotiamo in mare e facciamo molte altre cose pericolose come attraversare la strada o mangiare fuori casa. Ma se credi di poter vivere per sempre, sarebbe da pazzi assumersi rischi come questi all'infinito.²⁴

Queste parole ci aiutano a traslare il tema dell'*amortalità* dal piano della tecnica, cioè del *come* sia possibile conseguire questo *status*, a quello della teoria politica per il tramite di un'idea, quella della *sicurezza*, che della politica è una delle colonne portanti.

Pur in maniera decisamente diversa, sia l'approccio di Hobbes sia quello di Rousseau presi in esame in precedenza ci permettono di cogliere due aspetti chiave del problema. La decisione di uscire dalla condizione naturale è, per il filosofo di Malmesbury, una scelta razionale dettata dal fatto che ciascun individuo singolarmente avverte che, in quella situazione di assoluta eguaglianza, la propria *sicurezza* è a rischio e, se forse è possibile *sopravvivere*, certamente non è dato «grazie alla propria operosità e ai frutti della terra [...] [di] nutrirsi e vivere soddisfacentemente». ²⁵ È proprio la razionale presa di coscienza di questa distanza tra il semplice *sopravvivere* e il vero e proprio *vivere* che dà luogo al patto che apre alla creazione dello Stato.

Stante quanto scrive Harari, invece, in un contesto nel quale l'*amortalità* dovesse essere alla portata, si porrebbe – per lo meno per alcuni – il problema del *mantenersi in vita* e, quindi, del mero *sopravvivere*. Questo potrebbe facilmente tradursi nella volontà di evitare, limitare o controllare tutte quelle situazioni e occasioni nelle quali detto

mantenimento potrebbe essere messo a repentaglio e, quindi, tutte quelle situazioni e occasioni in cui più alta sarebbe l'incidenza della *casualità*.

Lungi dal farne in questa sede un problema – peraltro per nulla secondario – di *qualità* della vita e tornando a ribadire l'ipotesi di partenza – ovvero quella per cui la risorsa in questione si immagina riservata solo ad alcuni – è nuovamente il Rousseau del *Discorso sulle origini e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini* a fornirci un altro spunto analitico utile a inquadrare i termini della questione.

Secondo il Ginevrino, la *diseguaglianza* si sviluppa a partire dalla proprietà privata, concepita come appropriazione indebita perpetrata da alcuni, *pochi*, a scapito di tutti gli altri. Se sostituiamo alla proprietà la tecnologia della *amortalità* e concediamo anche che essa possa non essere stata ottenuta con il dolo, ma in una maniera del tutto lecita ancorché non alla portata di tutti, le conseguenze dal punto di vista sociopolitico potrebbero essere non molto dissimili da quelle tratteggiate nel *Discorso*. Nel momento in cui ci trovassimo ad avere un gruppo – una *minoranza* – di *amortali* e una *maggioranza* di individui nell'impossibilità di accedere a tale tecnologia, ovvero in una situazione in cui fosse palese e diffusa una diseguaglianza in questo caso – data la natura del discrimine – davvero estrema, potrebbe darsi uno scenario politico-istituzionale simile a quello descritto da Rousseau, secondo il quale, con l'avvento della proprietà, dato lo squilibrio numerico delle forze in campo tra i *pochi* ricchi e i *molti* poveri, si pone forte per i *primi* il tema della propria *sicurezza*. Si legge nel *Discorso*:

A questo scopo, dopo avere esposto ai suoi vicini l'orrore di una situazione che li armava tutti gli uni contro gli altri e che rendeva i loro possessi altrettanto onerosi dei loro bisogni, in cui nessuno trovava la sicurezza né nella povertà né nella ricchezza, egli [il ricco] inventò facilmente delle ragioni speciose per tirarli al suo scopo. “Uniamoci,” disse loro, “per garantire i deboli dall'oppressione, per contenere gli ambiziosi e assicurare a ognuno il possesso di ciò che gli appartiene; istituiamo dei regolamenti di giustizia e di pace a cui tutti siano obbligati a uniformarsi, che non facciano eccezione per nessuno e che in qualche modo pongano rimedio ai capricci della fortuna sottomettendo ugualmente il forte e il debole a doveri reciproci. In breve, invece di volgere le nostre forze contro noi stessi, uniamole in un potere supremo che ci governi secondo sane leggi, che protegga e difenda tutti i membri dell'associazione e ci tenga in una perpetua concordia”.²⁶

Fatti salvi tutti i distinguo, il paradigma sembra comunque rimanere indicativo. In un contesto in cui venga a mancare l'*eguaglianza* – in questo caso addirittura quella *naturale* – potrebbero andare a configurarsi situazioni nelle quali i *pochi*, sfruttando la propria posizione di privilegio, si porrebbero nella condizione di avere l'opportunità di progettare e creare le istituzioni o orientarne le scelte a proprio uso e consumo, nel tentativo di aumentare – pur mantenendo la propria condizione di vantaggiosa diversità – il proprio grado di *sicurezza* in termini di protezione nei confronti di chi non gode del medesimo privilegio, ma che legittimamente vi aspira.²⁷ Conseguentemente, dal momento che «tutte le società stratificate ricorrono a spiegazioni ideologiche per giustificare la superiorità di alcuni e l'inferiorità di altri»,²⁸ anche *narrazioni* e *ideologie* potrebbero essere plasmate e impiegate a scopi giustificativi.

Anche in questo scenario, dunque, è di nuovo la dimensione *securitaria* a giocare un ruolo di primo piano. Per di più, la consapevolezza che, una volta avuto accesso all'*amortalità* del proprio corpo, il *mantenimento* – o la *difesa* – della stessa passi prevalentemente dal mettersi al riparo da ogni pericolo proveniente dall'esterno del corpo stesso, avrebbe buon gioco a far aumentare anche la propensione alla separazione dal *diseguale* il quale, di conseguenza, potrebbe essere visto, considerato e percepito come un *nemico*.

È perciò presumibile che questo possa tradursi in un incremento della *violenza*, se, come è stato riscontrato:

Le società disuguali sono [...] società violente. È stata provata l'esistenza di un legame forte e sistematico tra disuguaglianza e violenza, che indica una relazione diretta tra l'aumento delle disparità economiche e l'aumento dei crimini contro la proprietà e la persona [...] Una prova di tale legame è anche nel fatto che, negli ultimi decenni, in concomitanza con la crescita delle disuguaglianze, è aumentata la percentuale di lavoratori impiegati nei servizi di sicurezza e nella produzione di armi.²⁹

È pur vero che in questo passaggio si parla dell'ineguale distribuzione della ricchezza e nulla si dice a proposito di quella relativa a un possibile venturo accesso all'*amortalità*, ma, proseguendo nella nostra operazione di traslazione dal piano delle constatazioni attuali a quello delle possibili analogie con ipotetici scenari futuri, il quadro descritto, pur decisamente non auspicabile, appare oltremodo plausibile.

L'annullamento della dimensione biologica della morte, ma non di quella *casuale* della stessa, spingerebbe a cercare modalità per arginare l'ingerenza del *caso* stesso nella vita. Con riferimento all'aspetto istituzionale, per

esempio, lo Stato a questo punto sarebbe – similmente alla lettura di rousseauiana – sempre più un apparato concepito e ideato per *mettere al sicuro* e per essere funzionale alla protezione della *diversità* della *minoranza* dall'azione del caso, anche qualora quest'ultima prendesse forma e sembianza delle pretese eguagliatrici della *maggioranza*. Esso si configurerebbe dunque, continuando sulla scia del Ginevrino, come strumento di oppressione.

Identico paradigma securitario potrebbe essere traslato sul piano delle relazioni internazionali. Se, in luogo degli individui ci fossero gli Stati e la disegualianza dovuta alla *amortalità* si distribuisse non a livello dei singoli, ma di realtà statuali, non troppo diverse potrebbero essere le conseguenze.

A un gruppo, presumibilmente – ma, con il tempo, non necessariamente – minoritario di privilegiati, se ne contrapporrebbe un altro non in possesso di quella tecnologia, ma desideroso – tanto nel proprio complesso, quanto nelle proprie componenti individuali – di ottenerla. Che i rapporti internazionali in termini di accesso alle risorse e di redistribuzione delle stesse siano, cronaca e storia alla mano, ben lungi dell'essere *equi e paritari* non costituisce purtroppo né un mistero né una novità, ma cosa accadrebbe se a sparigliare ulteriormente le carte arrivasse un fattore così destabilizzante come la possibilità dell'*amortalità*? La trasposizione di analoghi scenari rousseauiani anche sullo scacchiere internazionale potrebbe essere qualcosa di plausibile, ancorché di certo non auspicabile. Come cambierebbero di conseguenza gli equilibri del mondo? Come andrebbero per esempio a ridefinirsi i concetti stessi di potenza, di pace, di guerra in un contesto in cui in gioco ci fosse l'accesso a una tale risorsa?

Una situazione di questo genere potrebbe ovviamente riguardare le già considerate condizioni di ineguaglianza dettate dalla sperequata distribuzione della *amortalità* tra Stati, ma non solo: cosa accadrebbe se, a un certo punto, si contrapponessero due Paesi di *amortali* convinti che l'unico mezzo per *mantenersi in vita* e godere dunque in pieno di quello *status* sia quello di sbarazzarsi dell'altro? È chiaro che si tratta di quesiti del tutto ipotetici e, al momento, non suffragabili con elementi, ancorché embrionali, in qualche modo significativi. Tuttavia il *già visto* – e, forse, il *già teorizzato* – possono suggerirci qualche coordinata analitica utile se non altro a formulare alcune domande dotate di un certo grado di plausibilità.

In conclusione, quale che sia lo scenario – nazionale o internazionale, segnato da una distribuzione sincrona o asincrona dell'*amortalità* – l'impatto sociopolitico che il possibile avvento di questa tecnologia potrà avere non appare di semplice interpretazione né, di conseguenza, di facile

gestione. Al di là della *novità* in sé, sembra proprio la natura del profondo cambiamento che essa potrebbe portare a essere il nodo più complesso da sciogliere. Con specifico riguardo al tema dell'*eguaglianza*, gli interrogativi – alcuni dei quali si sono presi in esame, pur brevemente, in questa sede – appaiono numerosi, di non semplice soluzione, ma, soprattutto inerenti a questioni che potrebbero rivelarsi capaci di impattare in maniera significativa sulle dinamiche sociali e politiche del futuro, prossimo, remoto o ipotetico che sia. Certo, come detto in apertura, ci troviamo a muoverci su un terreno che rasenta il limite estremo tanto della fantascienza quanto della fantapolitica, ma se è pur vero che «costituisce una previdenza quanto mai necessaria quella di essere consapevoli che non si può prevedere tutto»³⁰ è altrettanto vero che la «conoscenza è un'avventura di idee»³¹ e questa avventura è fatta anche di *ipotesi, congetture e tentativi di previsione* sul possibile.

NOTE

¹ A. Liori (a cura di), *Epicuro. La felicità*, Roma, Newton Compton Editori, 2006, p. 65.

² Cfr. per esempio Yuval Noah Harari, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Firenze-Milano, Giunti Editore S.p.a./Bompiani, 2019, p. 41.

³ A. Liori (a cura di), *Epicuro. La felicità*, cit., p. 59.

⁴ L.A. Seneca, *De Brevitate Vitae*, I, in A. Traina (a cura di), *Seneca. La Provvidenza. La brevità della vita*, Milano, RCS Libri, 2012, p. 53.

⁵ L.A. Seneca, *De Brevitate Vitae*, II, in A. Traina (a cura di), *op. cit.*, p. 55.

⁶ M. Castells, *La nascita della società in rete*, Milano, Egea, 2014, p. 514.

⁷ N. Bobbio – N. Matteucci – G. Pasquino, *Dizionario di politica*, Torino, Utet, 1983, p. 1212; si veda anche N. Bobbio, *Eguaglianza e Libertà*, Torino, Einaudi, 1995, p. 3: «il dire che due enti sono eguali senza altra determinazione non significa nel linguaggio politico nulla, se non si specifica di quali enti si tratti e rispetto a che cosa siano eguali, cioè se non si sia in grado di rispondere alle due domande: a) 'eguaglianza tra chi?' e b) 'eguaglianza in che cosa?'»; cfr. anche G. Sartori, *Elementi di teoria politica*, Bologna, il Mulino, p. 99.

⁸ J.-J. Rousseau, *Discorso sulle origini e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*, in Giulio Preti (a cura di), *Jean-Jacques Rousseau. Origine della disuguaglianza*, Milano, Feltrinelli, 2006, p. 35; cfr. N. Bobbio, *op. cit.*, p. 18.

⁹ T. Hobbes, *Leviathan*, XIII, in A. Pacchi – A. Lupoli, *Thomas Hobbes. Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 99.

¹⁰ Cfr. N. Bobbio, *op. cit.*, pp. 31-32: «Ciò che contraddistingue le ideologie egualitarie è generalmente l'accento posto sull'uomo come essere 'generico',

cioè come essere appartenente a un determinato *genus*, e quindi sulle caratteristiche comuni a tutti gli appartenenti al *genus*, piuttosto che sui caratteri individuali per cui un uomo si distingue dall'altro».

¹¹ Cfr. A. Catanzaro, *'A morte 'o ssaje ched"e?...È una livella"*. *La prospettiva dell'annientamento come condizione di assoluta uguaglianza: per un excursus storico-politico*, in G. Barberis – A. Catanzaro – F. Falchi – C. Morganti – S. Quirico – A. Serra (a cura di), *Libertà. Uguaglianza. Sicurezza. Un dibattito fra storia del pensiero e teoria politica*, Ronzani Edizioni Scientifiche, 2020, pp. 349-367.

¹² Yuval Noah Harari, *op. cit.*, pp. 35-36 e pp. 40-41: «anche se non faremo in tempo a ottenere l'immortalità durante la nostra permanenza su questo pianeta, è comunque probabile che la guerra contro la morte sia il progetto più importante del secolo che è cominciato. Se si prende in considerazione la nostra fede nella sacralità della vita umana, vi si aggiunge le dinamiche dalla comunità scientifica e si guarnisce il tutto con le necessità dell'economia capitalistica, una guerra senza quartiere alla morte sembra essere inevitabile. Il nostro impegno ideologico verso la vita umana non ci consentirà mai di accettare la morte per quello che è, con semplicità. Finché le persone continueranno a perire, per una ragione o per l'altra, noi ce la metteremo tutta pur di evitarlo»; cfr. F. Minerva, *The Ethics of Cryonics. Is it Immoral to be Immortal*, Cham, Palgrave MacMillan, 2018, p. 69: «We do not yet know whether future therapies aimed at extending human life span will succeed. However, we can postulate that, if rejuvenating therapies and technologies at some point become so advanced as to render it possible to live in a young and healthy body for an indefinite time, then immortality will become at least virtually possible». Sulle tematiche inerenti al tema dell'immortalità in generale e sulle sue molteplici sfaccettature si consideri P. Hulsroj, *What If We Don't Die? The Morality of Immortality*, Cham, Springer, 2015. Nello specifico, sul possibile conseguimento della stessa, si veda detto testo a p. 5: «even with our limited predictive skills revolutions in genetics and biotechnology make the possibility of immortality palpable. We will be likely to be able to change the genetic makeup or to refresh our genetic pool; we will be able to prove Schopenhauer wrong when he said: The life of a man is a struggle for existence with the certainty of defeat».

¹³ Yuval Noah Harari, *op. cit.*, pp. 39-40; cfr. L. R. Kass, *L'Chaim and its Limits: Why not Immortality*, "First Things", 2001, p. 4 (<https://www.firstthings.com/article/2001/05/lchaim-and-its-limits-why-not-immortality> – data di consultazione, 28/10/2021); Id., *The Case for Mortality*, "The American Scholar", 52, 2, 1983, pp. 173-174.

¹⁴ Yuval Noah Harari, *op. cit.*, p. 37; cfr. F. Minerva, *op. cit.*, p. 69: «Of course, in practice accidents and incidents could still destroy a body, but one could in principle live forever by undergoing rejuvenating treatments a virtually infinite numbers of times. Moreover, we can assume that medical research will keep advancing, so that more and more conditions we now consider fatal will be easily cured in the future, thereby reducing the overall risk of dying from illness, trauma, or accidents».

¹⁵ N. Bobbio, *op. cit.*, pp. 8-9.

¹⁶ Su questi temi si veda L. R. Kass, *L'Chaim and its Limits: Why not Immortality*, cit., p. 6.

¹⁷ Cfr. N. Bobbio, *op. cit.*, pp. 30-31: «L'ideale-limite dell'egualitarismo [...] [è l'] eguaglianza di tutti gli uomini sotto tutti gli aspetti. Ma appunto si tratta di un ideale-limite praticamente irraggiungibile. Si può tutt'al più ridefinire l'egualitarismo come la tendenza al raggiungimento di questo ideale per successive approssimazioni. Storicamente, una dottrina egualitaria è una dottrina che sostiene l'eguaglianza per il maggior numero di uomini nel maggior numero di beni».

¹⁸ Cfr. nota n. 13.

¹⁹ Su questo si veda, a titolo di esempio, L. R. Kass, *L'Chaim and its Limits: Why not Immortality*, cit., p. 5; Id., *The Case for Mortality*, cit., p. 176.

²⁰ C. Volpato, *Le radici psicologiche della disuguaglianza*, Bari-Roma, Laterza, 2019, p. 4.

²¹ Per una panoramica sui possibili mutamenti, si veda Yuval Noah Harari, *op. cit.*, pp. 36-42.

²² Ivi, pp. 38-39.

²³ Ivi, p. 38; cfr. P. Hulsroj, *op. cit.*, p. 123 e L. R. Kass, *L'Chaim and its Limits: Why not Immortality*, cit., p. 5; Id., *The Case for Mortality*, cit., pp. 176-178; Id., *Ageless Bobies, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection*, "The New Atlantis", 2003, p. 25.

²⁴ Yuval Noah Harari, *op. cit.*, p. 37.

²⁵ T. Hobbes, *Leviathan*, XIII, in A. Pacchi – A. Lupoli, *op. cit.*, p. 142.

²⁶ J.-J. Rousseau, *Discorso sulle origini e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*, cit., pp. 87-88.

²⁷ Per un raffronto con la contemporaneità, cfr. C. Volpato, *op. cit.*, p. 28: «I paesi con maggiori disuguaglianze sono anche caratterizzati da maggiore instabilità socio-politica, istituzioni meno efficienti, corruzione diffusa. Il motivo risiede nel fatto che in tali società le classi sociali favorite, che hanno il potere di influenzare le istituzioni e interesse a mantenerle deboli, si attivano per impedire eventuali tentativi di redistribuzione delle ricchezze».

²⁸ C. Volpato, *op. cit.*, p. 152.

²⁹ Ivi, pp. 26-27.

³⁰ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, IV, 6, in R. Gatti (a cura di), *Jean-Jacques Rousseau. Il contratto sociale*, Milano Bur, 2005 p. 183.

³¹ K. Popper, *Congetture e confutazioni*, Bologna, il Mulino, 2020, p. 166.