Il corpo come dispositivo biotecnologico: risvolti etici

Giovanni Giorgio

«Ricerche Teologiche» 30 (2019) 1, 103-122

Sommario – *L'articolo parte dalla considerazione che la tecnologia non è estranea alla natura all'interno di un paradigma evoluzionistico. Sicché considerare il corpo come dispositivo biotecnologico non rappresenta una stravaganza. Rispetto a questa posizione è il modello del corpo come dispositivo meccanicistico, presente attualmente nelle posizioni transumanistiche (qui affrontate mediante il riferimento ad alcune correnti dell'arte contemporanea) a rappresentare l'alternativa al modello biotecnologico. Questo conflitto di interpretazioni produce un risvolto etico non marginale, che l'autore individua nella differenza tra* merito *e* dignità *della e alla vita.*

Parole chiave: corpo, dispositivo, complessità, merito, dignità, natura/tecnica

Summary - *The article starts from the consideration that technology is not extraneous to nature within an evolutionary paradigm. So considering the body as a biotechnological device does not represent extravagance. Compared to this position is the model of the body as a mechanistic device, currently present in transhumanistic positions (here addressed through the reference to some contemporary art currents) to represent the alternative to the biotechnological model. This conflict of interpretations produces a non-marginal ethical implication, which the author identifies in the difference between* merit *and* dignity *of and to life.*

Keywords: body, device, complexity, merit, dignity, nature/tecnique

INDICE

1. Introduzione: una chiarificazione terminologica
1.1. Tra tecnofilia e tecnofobia
1.2. La tecnologia nel paradigma evoluzionistico
2. Il corpo come dispositivo biotecnologico
2.1. Il corpo come dispositivo meccanico
2.2. L'esemplarità della ricerca artistica contemporanea
3. Risvolto etico: corpo meritevole e corpo degno
3.1. Corpo meritevole di vivere
3.2. Corpo degno di vivere
4. Per concludere

1. Introduzione: una chiarificazione terminologica

Pensare la tecnica/tecnologia è, oggi come oggi, una delle questioni più rilevanti e più difficili. A tal proposito vale la pena sgombrare subito il campo da fraintendimenti sui termini *tecnica* e *tecnologia*. Almeno *prima facie* potrebbero sembrare termini che si riferiscono a qualcosa di rigidamente distinto: dall'un lato per *tecnica* si intende l'insieme, più o meno rigorosamente normativo, delle conoscenze, dei procedimenti e degli strumenti, acquisiti con l'esperienza, e impiegati per la pratica di un'arte, di una professione o di una qualsiasi attività, non soltanto manuale ma anche intellettuale, al fine di perseguire e raggiungere gli scopi propri di ciascuna arte, professione o attività. Il termine *tecnologia* sembra invece intendere: dall'un lato l'esposizione teorica delle regole per trattare con arte e scientificamente un soggetto; dall'altro la dottrina dell'applicazione delle scienze alle arti, alle professioni e alle attività, affinché gli artefici non esercitino arti, professioni e attività in genere andando contro i principi acquisiti dalle scienze. In tal senso il termine *tecnologia* copre lo spazio semantico del rapporto fra scienza e tecnica, sia come teoria di una tecnica appropriata, sia come applicazione tecnica dei principi di una data scienza. In tal senso la semantica del termine *tecnologia* sconfina in quella di *tecnoscienza*, almeno nella misura in cui il rapporto tra scienza e tecnica (scienze e tecniche) non è più unidirezionale, andando *dalle* scienze *alle* tecniche, ma bidirezionale o circolare. In tal senso rimane la distinzione tra *tecnica* e *tecnologia*, almeno nel senso che un *tecnico* può non essere un *tecnologo* e viceversa. Il *tecnologo* infatti è piuttosto un *ingegnere* che, alla luce di un problema da risolvere elabora e pianifica una procedura metodologicamente efficiente ed efficace – o, come si dice oggi, «ottimizzata» – per la sua soluzione, alla luce delle conoscenze scientifiche vigenti, sviluppando fasi, procedure, strumenti, tempistica, divisione e specializzazione dei compiti, distribuzione degli spazi, e così via[1]. Da parte sua il *tecnico* è colui che porta ad esecuzione e pone in opera quello che l'ingegnere ha pianificato[2]. In tal senso una qualsiasi *tecnologia* ha sempre un qualche carattere di novità, perché affronta situazioni mai perfettamente uguali, e spesso nuove. Sicché non solo innova le precedenti modalità di raggiungere un obiettivo, ma consente di raggiungere ulteriori obiettivi precedentemente non raggiungibili.

Posta questa differenza, resta da chiarire che quando si parla dell'epoca attuale come «era della tecnica», ci si riferisce non tanto alla tecnica del tecnico, come qui l'abbiamo descritta, quanto alla tecnologia dei tecnologi e degli ingegneri, in quanto essa si impone sia come mentalità generalizzata per affrontare qualsiasi questione, escludendo, nelle sue posizioni più radicali, quelle che non possono avere una soluzione tecnica; sia come *habitat*, in quanto applicata in maniera pervasiva ad ogni aspetto della vita umana e non, e dell'ambiente all'interno del quale essa vive. In tal senso nell'articolo, utilizzerò il termine *tecnica* in quest'ultima accezione semantica.

1.1. Tra tecnofilia e tecnofobia

Proprio per questo suo aspetto di «artificio» e di «astuzia» che permette agli uomini mortali e deboli – secondo il mito di Epimeteo e Prometeo – di vincere il potere di resistenza della natura, la

---

[1] N. Rosenberg, ne *Le vie della tecnologia* (1976), con *Introduzione* di S. Brusco e M. Russo, Rosenberg & Sellier, Torino 1987, ripercorrendo la storia dell'introduzione delle macchine nelle lavorazioni del metallo, rileva: «l'impiego di macchinario nelle lavorazioni intese a dare al metallo una forma precisa implica un numero di operazioni (e quindi di macchine) relativamente piccolo: tornitura, alesatura, trapanatura, fresatura, piallatura, rettifica, lucidatura, ecc. Inoltre, tutte le macchine che compiono tali operazioni si trovano ad affrontare più o meno la stessa serie di problemi tecnici, legati a questioni come la trasmissione della forza motrice (ingranaggi, cinghie, alberi), i dispositivi di comando, i meccanismi di alimentazione, la riduzione dell'attrito, e un'ampia gamma di problemi connessi con le proprietà dei metalli (ad esempio la capacità di sopportare le tensioni e la resistenza al calore). È grazie al fatto che questi processi e problemi divennero comuni alla produzione di una vasta e svariata gamma di merci, che industrie apparentemente disparate sotto il profilo della natura e degli impieghi dei rispettivi prodotti finali divennero intimamente collegate (tecnologicamente convergenti) sul piano tecnologico. Per citare qualche esempio, si pensi alle armi da fuoco, alle macchine da cucire e alle biciclette», pp. 60-61.

[2] Vale la pena di ricordare che in antropologia culturale con *tecnologia* si intende l'insieme delle attività materiali sviluppate dalle varie culture per valorizzare l'ambiente ai fini dell'insediamento e del sostentamento di un gruppo umano.

techne, fin dall'antichità greca, era anche vista come *mechané*, come «macchinazione» ingegnosa, frutto della *metis*, la capacità di pensare e attuare stratagemmi, alla maniera di Odisseo. In tal senso, ci ammonisce Luisa Dolza, «non c'è macchinazione o scorciatoia, sviluppo o miglioramento che non alteri la natura e gli equilibri esistenti, e questo anche se si procede con saggezza e prudenza. Da questo nesso inscindibile, tra l'esigenza di una vita migliore e il pericolo rappresentato dalla rottura o dall'alterazione degli equilibri della natura, discende l'ambivalenza antica e moderna della tecnologia»[3]. E questo fino ai giorni nostri. Secondo le tesi di Michela Nacci, infatti, anche il pensiero del Novecento ha assunto nei confronti della tecnica due atteggiamenti estremisti: dall'un lato un pieno ottimismo cieco di fronte ai problemi che la tecnica suscita, in quanto sempre più massicciamente presente nella vita quotidiana; dall'altro un pieno pessimismo cieco di fronte ai benefici che pure essa ha portato. Meritevole di considerazione è la conclusione che la nostra autrice trae, poiché sia nella visione negativa che in quella positiva, la tecnica risulta comunque essere «onnipotente, grande, derivazione di una scienza che le dà principi e teorie»[4]. E se, in generale, si può notare come, pur con le dovute eccezioni, i filosofi cosiddetti *continentali* abbiano assunto un atteggiamento piuttosto *tecnofobo*, mentre gli analitici e post-analitici un atteggiamento piuttosto *tecnofilo*, sia gli uni che gli altri hanno avuto di fronte una stessa immagine della tecnica. Una immagine quanto mai fuorviante, se, come rileva ancora la Nacci, «salvo poche eccezioni, la filosofia di questo secolo [il Novecento] ha interpretato la tecnica in modo distorto, deformato; ne ha fatto un demiurgo onnipotente che può tutto in ogni situazione»[5].

1.2. La tecnologia nel paradigma evoluzionistico

Posti il chiarimento linguistico e lo scenario teorico che ereditiamo dal Novecento, come affrontare in maniera attuale la questione della tecnica? Utilizzo come punto di partenza la tesi, piuttosto controcorrente, sostenuta da Antonio Carnevale, secondo il quale la tecnica rappresenta «il risultato di un'*attività della vita*. La tecnica è l'insieme delle azioni attraverso le quali la vita cerca di saziarsi, di soddisfare i propri bisogni fondamentali per distinguersi e non appiattirsi a essere mera sopravvivenza naturalistica. La tecnica è dunque sia co-estensiva che co-intensiva alla vita». E aggiunge nella stessa pagina di apertura che, proprio nell'essere utilizzata, la tecnica deve esserlo «secondo una prospettiva *già* individualizzante, a prescindere che si tratti di un animale, una pianta o un essere umano»[6]. Appare chiaro che il significato che Carnevale attribuisce al termine *tecnica* è diverso dalla semantica acquisita, riportata più sopra, e tuttavia, mette in evidenza come – se la tesi risulta plausibile[7] – tra *techne* e *physis* fin dall'inizio non esiste differenza[8], poiché «la natura

---

[3] L. Dolza, *Storia della tecnologia*, il Mulino, Bologna 2008, p. 10.
[4] M. Nacci, *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, on Presentazione di G. Vattimo, laterza, Roma-Bari, 2000, p. 11.
[5] M. Nacci, *Pensare la tecnica*, cit., p. 13.
[6] A. Carnevale, *Tecno-vulnerabili. Per un'etica della sostenibilità tecnologica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, p. 7.
[7] «La plausibilità non va confusa né con la certezza di una verità oggettiva, né col calcolo delle probabilità. E neppure con la semplice assenza di evidenze empiriche in grado di falsificare un'ipotesi o, al contrario, con la possibilità che questa ipotesi risulti corroborata dai controlli a cui è sottoponibile. Il requisito epistemologico della plausibilità insomma non si raggiunge mediante le procedure della ricerca scientifica, bensì grazie alla produzione di ragionamenti. Più precisamente: grazie a ragionamenti che, nell'indagine di una questione su cui è legittimo sollevare dubbi, aspirano a definire non *la verità*, ma *gli indizi* di verità raggiungibili sulla base di dati osservativi disponibili e di argomenti validi», O. Franceschelli, *Elogio della felicità possibile. Il principio natura e la saggezza della filosofia*, Donzelli, Roma 2014. Il testo fa riferimento internamente alla logica informale che Douglas Walton ha proposto in: *Fundamentals of Critical Argumentation*, Cambridge University Press, New York (NY) 2006, pp. 69-75; alle tesi sui caratteri della conoscenza che il logico e matematico Carlo Cellucci ha proposto in: *Perché ancora la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 177-191; e infine alle tesi dell'epistemologo delle scienze sociali Dario Antiseri, per quanto presentato in: *Come si ragiona in filosofia*, la Scuola, Brescia 2011, pp. 54-56. Personalmente mi trovo in consonanza con queste tesi sulla razionalità umana, come ho cercato di esporre in G. Giorgio, *La via del comprendere. Epistemologia del processo di diritto*, Giappichelli, Torino 2015, specie nel cap. II.
[8] Per quanto io possa comprendere, la differenza tra *physis* e *techne* è già problematica in Aristotele. Rispetto a quanto consuetamente ritenuto, come per esempio si può vedere in G. Vattimo, *Il concetto di fare in Aristotele*, Giappichelli, Torino 1961, ovvero che la *techne* imita la *physis* nel *come* la *physis* si comporta, di fatto Aristotele, nei suoi ragionamenti e nei suoi esempi più classici (la casa e la statua), usa la *techne* per comprendere la *physis*, secondo un comune paradigma della produzione che, alla luce delle

possiede una propria tecnica che è l'esito di processi strutturatisi attorno ad attività vitali (respirare, nutrirsi, riprodursi, difendersi) le quali, su basi biologiche, si sono progressivamente adattate con sempre maggior successo alle circostanze di vita delle differenti specie di esseri viventi. *Nessuna vita nasce per sopravvivere, bensì per lottare e vivere al meglio le proprie possibilità*»[9]. La vita umana, in questo senso, non fa eccezione, coniugando in uno ambiente naturale, condizione umana e tecnologia, in ciò che Carnevale chiama *tecno-vulnerabilità*, per la quale l'autore ammette diversi gradi: (1) siamo tecno-vulnerabili in quanto nasciamo con incorporata una sorta di *carenza biologica* del nostro corpo che ci costringe a dover imparare dal flusso di esperienze che facciamo da bambini nell'ambiente circostante. (2) «A questa vulnerabilità bio-ontologica, rispondiamo con i mezzi della tecnica e allora *diventiamo vulnerabili per la seconda volta* poiché ci affidiamo sempre più a sistemi tecnici che creiamo noi stessi per difenderci dalle nostre carenze biologiche»[10]. Diventiamo così dipendenti non solo dall'ambiente naturale, ma dall'ambiente tecnologico, costituito da tutte quelle tecnologie inventate per costruire una vita personale e sociale meno vulnerabile alle asprezze e alle limitatezze naturali. Ma, visto il volto bifronte della tecnologia, a questo punto siamo chiamati ad un «aggravio di *responsabilità*»[11] personale e collettiva nella gestione delle tecnologie stesse e delle conseguenze, anche negative, che da esse possono derivare. (3) La produzione di leggi e di sistemi di controllo e gestione del rischio ci rende vulnerabili una terza volta, proprio perché diventiamo ulteriormente dipendenti da ciò che creiamo[12].

Queste prese di posizioni consentono al Carnevale di evitare proprio quelle visioni sia tecnofobe che tecnofile viste in precedenza, tentando di elaborare una *tecnoetica* che «*non dovrebbe puntare a liberarci dal potere della tecnologia, bensì dovrebbe puntare a re-interpretare la libertà umana in modo che quest'ultima possa entrare in una relazione responsabile e di presa in carico con ciò che la determina oggi, sia esso elemento o funzionamento biologico come anche artificiale*»[13].

2. Il corpo come dispositivo biotecnologico

Se può essere considerato plausibile quanto finora presentato, allora considerare il corpo umano[14] in generale, come dispositivo biotecnologico non apparirà una stravaganza, quanto conseguenza di quella che Carnevale chiama *tecnovulnerabilità*. E questo perché, se fin dall'inizio *physis* e *techne* non sono distinguibili, allora il corpo, fin da un primo momento analitico, come si esprime Mariella Combi, può essere interpretato «*come* strumento e mezzo di relazioni con l'ambiente naturale e sociale estensibile all'utensile in quanto suo prolungamento. […] Le azioni, gli atteggiamenti, le posture apprese divengono tecniche del corpo che sono anteriori agli strumenti e che sono da essi indipendenti»[15]. Secondo gli antropologi Mauss e Leroi-Gourhan, cui la Combi si riferisce, «la tecnica ha quindi a che fare con la memoria corporea o, in altri termini, è un sapere

---

interpretazioni aristoteliche di Heidegger, ho cercato di presentare in G. Giorgio, *Il dio ultimo come origine della verità. Saggio sul pensiero di Martin Heidegger*, Dehoniane, Roma 1998, pp. 67-78.

[9] A. Carnevale, *Tecno-vulnerabili*, cit., p. 30.

[10] A. Carnevale, *Tecno-vulnerabili*, cit., p. 35.

[11] A. Carnevale, *Tecno-vulnerabili*, cit., p. 36.

[12] Antonio Carnevale precisa che, questo terzo grado di vulnerabilità è quello che «dà il via e funge da presupposto a tutte le forme di *tecno-vulnerabilità* che di qui scaturiscono e che io [Antonio Carnevale] vedo all'opera nel nostro avere sempre più bisogno di tecnologia (a) in quanto *animali simbolici*; (b) in quanto *persone* che hanno sentimenti *socialmente situati*; (c) in quanto *agenti morali* che vogliono essere *felici* e detestano star male; (d) in quanto *cittadini* che vogliono partecipare alla vita politica *direttamente* e senza essere rappresentati da nessuno», A. Carnevale, *Tecno-vulnerabili*, cit., p. 36. Nelle pp. 36-39 vengono esplicitati i quattro punti elencati.

[13] A. Carnevale, *Tecno-vulnerabili*, cit., p.134.

[14] La corporeità è sicuramente un tema che di recente ha avuto sempre maggiore attenzione in filosofia. Cfr. il classico: W. Schultz, *Le nuove vie della filosofia contemporanea* (1972), 5 voll., Marietti, Genova 1988, vol. 3: *Corporeità*.

[15] M. Combi, *Corpo e tecnologie. Simbolismi, rappresentazioni e immaginari*, Meltemi, Roma 2000, p. 93. Il corsivo è mio.

incorporato»[16]. Non si tratta allora di pensare la tecnica come qualcosa posta *fuori di noi*, ma come qualcosa di via via *incorporato.* La tecnologia abita il biologico e il biologico abita la tecnologia.

2.1. Il corpo come dispositivo meccanico

La questione che si apre, piuttosto, riguarda il significato da dare alla parola *dispositivo*, poiché in genere con questo termine si intende un meccanismo[17] più o meno complesso, che viene costruito, secondo un dimensionamento e un'organizzazione convenienti dei pezzi, affinché provveda a svolgere delle funzioni determinate. Dunque, in vista delle funzioni da assolvere, il dispositivo, viene disposto nei vari pezzi di cui si compone, appunto. Il corpo umano può essere considerato un dispositivo del genere? Sì, nella misura in cui, la nostra comprensione di esso si muove ancora nella tradizione dualistica platonico-cartesiana. L'idea del corpo umano come *volume di materia inerte*[18] e *strumento*[19] accompagna di fatto – con maggiore o minore fortuna – tutta la storia del pensiero e della vita occidentale[20], con la sola eccezione della fenomenologia del XX secolo, a cui questo articolo si ispira nella comprensione della tecnica, sulla scia della proposta di Antonio Carnevale. Questa dualità di eredità prevalentemente platonica, sarà ripresa con indubbia fortuna dal dualismo di René Descartes. Nella sua posizione è rilevante l'esteriorizzazione del corpo e delle sue potenzialità rispetto al soggetto autocosciente.

Nell'esame condotto dal sociologo David Le Breton[21], questo è il portato storico del passaggio all'individualismo moderno, fin dalla pubblicazione del *De umani corporis fabbrica* di Vesalio nel 1543. Ma è Sandro Nannini che, a mio avviso con maggiore precisione di altri, precisa la svolta che accade nella modernità riguardo alla comprensione del corpo. Infatti, se abbiamo visto, che il corpo come volume di materia e strumento è un portato pressoché ovvio del pensiero occidentale, resta vero che una visione aristotelica dell'anima come forma del corpo non scinde l'anima dal corpo, poiché è proprio l'anima che «conferisce al corpo stesso vita, movimento, sensibilità e pensiero. Niente di misterioso in questa relazione fra anima e corpo»[22]. Ma nel momento in cui Descartes, in base ad un portato culturale platonico e neoplatonico, mai del tutto abbandonato dal pensiero cristiano dominante, nel suo *cogito ergo sum* introduce la figura della *res cogitans* in ragione della conclusione logica che *pensare significa essere coscienti di sé come mero pensiero*, allora il corpo «decentrato dal soggetto al quale presta la propria consistenza e il proprio viso […] è visto come un accessorio della persona, [e] slitta nel registro dell'avere […]. L'unità

---

[16] M. Combi, *Corpo e tecnologie*, cit., p. 97.

[17] Anche se altre parole pressoché sinonime potrebbero essere usate, come strumento, congegno, apparato, macchina, macchinario, ingranaggio, ecc. preferisco il termine *meccanismo*, per l'eredità semantica di cui è portatrice, secondo la visione meccanicista moderna, e non solo. Per una storia del meccanicismo, si veda il classico E. J. Dijksterhuis, *Il meccanicismo e l'immagine del mondo dai Presocratici a Newton* (1950, 1961), Feltrinelli, Milano 1971.

[18] Una definizione per tutte: Aristotele, *Fisica*, III, 5, 204b20; «il corpo è ciò che ha estensione lungo tutte le dimensioni». Cito da: Aristotele, *Fisica*, a cura di R. Radice, edizione bilingue, Bompiani, Milano 2011, p. 277.

[19] Sia da parte della tradizione materialista, che da parte di quella spiritualista. Per la prima si veda il dossografo stoico Aezio, *Placita*, IV, 21, la cui citazione è rinvenibile in *Gli Stoici. Opere e testimonianze*, a cura di M. Isnardi Parente, 2 voll., Utet, Torino 1989, vol. II, p. 1039: «gli Stoici dicono che la parte più alta dell'anima è quella direttiva […]. Dalla parte direttiva si generano sette parti dell'anima e si protendono per il corpo come i tentacoli di un polipo […]. La parte direttiva poi di per se stessa, come nell'universo [il sole], abita nella nostra testa, che è sferica». Per maggiori sfumature di pensiero, si veda il classico M. Pohlenz, *La stoa. Storia di un movimento spirituale* (1959), Bompiani, Milano 2005. Per la tradizione spiritualista si veda Plotino, *Enneadi*, I, 1, 4:«l'anima non soffrirà le passioni del corpo, per il fatto d'esservi intrecciata, ma sarà nel corpo, come la forma è nella materia. Anzitutto, essendo sostanza, sarà una forma separata e sarà bene considerarla come [una natura] che si serve [del corpo]». Cito da: Plotino, *Enneadi*, edizione bilingue a cura di G. Faggin, Rusconi, Milano 1992, p. 61. Anche Aristotele ritiene il corpo come un certo strumento dell'anima come la scure lo è del tagliare, sebbene il corpo non sia simile alla scure in quanto ha in se stesso il principio del movimento e della quiete. Cfr. Aristotele, *De Anima*, II, 1, 412b16. Nell'edizione bilingue a cura di G. Movia, Rusconi, Milano 1996, p. 117. Per la distinzione tra «strumenti di produzione» e «strumenti di azione», cfr. Aristotele, *Politica*, I, 4, a proposito della figura dello schiavo. Cfr. Aristotele, *Opere*, 11 voll., vol. IX: *Politica, Trattato sull'economia*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 9-10,

[20] Si vedano esemplarmente almeno: l'antologia curata da V. Melchiorre, *Il corpo*, La Scuola, Brescia 1984; U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia* (1979[1]), Feltrinelli, Milano 2003, parte prima; M. Marzano, *La filosofia del corpo* (2007), il melangolo, Genova 2010.

[21] D. Le Breton, *Antropologia del corpo e modernità* (2000), Giuffrè, Milano 2007.

[22] S. Nannini, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 2010[8], p. 23.

della persona è rotta e questa frattura designa il corpo come una realtà accidentale»[23]. L'Io, che ora non è più *anima*, termine fuorviante, ma *mens*, ha a che fare con una *res extensa* che non è più materia potenziale, ossia possibilità di accogliere forme, ma sostanza in se stessa, e quindi separata dalla sostanza pensante. La mera *res extensa*, del resto, non contiene in sé l'elemento vegetativo e quello sensitivo dell'anima aristotelica. Perciò i corpi viventi diventano semplici meccanismi. Gli animali, infatti, «essendo privi di pensiero, sono anche privi di coscienza, sono dei meri meccanismi inconsapevoli di sé. Essi, al pari degli orologi, non provano né piacere, né dolore. Se l'uomo è capace invece di provare sensazioni e di avere idee è perché egli non è solo un meccanismo, bensì è un meccanismo intimamente collegato a una sostanza immateriale la cui proprietà essenziale è il pensare»[24]. Dunque solo gli uomini hanno non un'anima, ma una mente, che abita e dirige un corpo. Un corpo che non è altro che corpo, separato dal soggetto, caratterizzato dalla *mens*. Il corpo si esteriorizza rispetto al soggetto: «il corpo non è che un residuo […] non è più che una costellazione di strumenti in interazione, una struttura di ingranaggi ben congegnati e senza sorprese»[25]. La coscienza del soggetto non si vive incarnata, essa piuttosto si scopre ostruita dal corpo, suo limite. Da questo momento in poi il corpo è vissuto e considerato come dispositivo meccanico, e compreso *sub specie machinae*.

2.2. L'esemplarità della ricerca artistica contemporanea

Qui appare evidente un conflitto di interpretazioni tra una visione meccanicistica del corpo, ancora oggi diffusa, e una visione del corpo che ne tenta invece il superamento. Che la visione meccanicistica del corpo non sia affatto fuori moda ci viene dal vivace dibattito intorno alle *Human Enhancement Technologies*, di cui Antonio Carnevale ci offre, nel suo pregevole volume, una storia logica sicuramente meritevole di attenzione[26]. Questa via è già molto battuta, per cui scelgo esemplarmente la ricerca artistica contemporanea, dalla quale trae origine il termine *postumano*[27], il quale ha conosciuto la sua fortuna grazie alla mostra *Post Human*, curata dal mercante e critico d'arte Jeffrey Deitch al *Fae Musée d'Art Contemporain* di Losanna nel giugno del 1992. La mostra non solo ebbe grande successo, ma suscitò forti discussioni e riflessioni che durano ancora oggi. Da allora in poi l'arte[28] è stato luogo particolarmente vocato a rappresentare il corpo come dispositivo, ma, appunto: inteso in senso meccanicistico o biotecnologico?

Il testo del giovane ricercatore Giorgio Cipolletta, in tal senso, offre un panorama pressoché esaustivo di quanto oggi accade nell'universo artistico proponendosi, questa è la sua tesi, «di costruire una nuova teoria estetica-corporea […] avanzando un paradigma nuovo offerto dai dispositivi tecnologici»[29]. Partendo dall'idea che «la nozione di tecnica presuppone la concezione del corpo come strumento e la possibilità di usare il proprio corpo come un utensile»[30], egli accoglie di fatto, una tesi meccanicistica, che si arricchisce di una visione ecotecnica di più ampia portata[31]. Questo è lo sfondo.

---

[23] D. Le Breton, *Antropologia del corpo e modernità*, cit., p. 76.
[24] S. Nannini, *L'anima e il corpo*, cit., p. 23.
[25] D. Le Breton, *Antropologia del corpo e modernità*, cit., pp. 67 e 86.
[26] A. Carnevale, *Pecno-vulnerabili. Per un'etica della sostenibilità tecnologica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, cap. II.
[27] F. Ferrando, *Il Postumanesimo filosofico e le sue alterità* con Introduzione di R. Braidotti, ETS, Pisa 2016, a p. 30, rileva come viga una «grande confusione» nel territorio del postumano, confusione che il suo testo aiuta a chiarire. Testi ulteriormente utili in tal senso possono essere M. Farisco, *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*, Vita & Pensiero, Milano 2011, nonché G. Giorgio, *Cyborg: il volto dell'uomo futuro. Il postumano fra natura e cultura*, Cittadella, Assisi 2017.
[28] Cfr. C. Caneva, *Il post-umano nell'arte*, in I. Sanna (ed.), *La sfida del post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?*, Studium, Roma 2005, pp. 255-268.
[29] G. Cipolletta, Passages *metrocorporei. Il corpo-dispositivo per un'estetica della transizione*, Edizioni Università Macerata, Macerata 2014, p. 24.
[30] G. Cipolletta, Passages *metrocorporei*, cit., pp. 17-18.
[31] «La tecnologia che invade il corpo dell'uomo è la stessa tecnologia che trasforma le città, che disloca funzioni, che chiude vecchi circuiti comunicativi e vecchi luoghi di concentrazione e ne apre di nuovi: e il corpo del cyborg è trascinato in questo mutamento del suo habitat, raccorda i ritmi della sua metamorfosi con quelli dell'ambiente», A Caronia, *Il corpo virtuale. Dal corpo robotizzato al corpo disseminato nelle reti*, franco muzzio, Padova 1996, p. 76.

In questo sfondo vengono in primo piano le proposte più o meno pionieristiche di numerosi artisti contemporanei, che, pur nelle diverse visioni, sembrano sposare un'idea comune, ovvero che la *obsolescenza* del corpo umano, così come lo conosciamo, rispetto ai prodotti della tecnologia, spinge verso alternative che rideclinino la nostra corporeità in modi nuovi ibridando biologia e tecnologia, come se, appunto, questa ibridazione non fosse già presente da sempre. Per fare qualche esempio, tra quelli che mi sono sembrati più significativi: la *Carnal Art*, della Orlan, la quale «tramite nove interventi chirurgici che lei chiama *Art Charnel*, crea la possibilità attraverso il suo corpo di realizzare un'identità scelta e non più subita»[32], o della Jana Sterbak, che considera la tecnologia come «una sorta di pneuma algoritmico che la reinventa e la clona […divenendo essa stessa] dispositivo vivente»[33]. Le *performances* della *Body Art*, «in cui l'artista diviene opera d'arte investendo il suo corpo in un rapporto oggettuale e di ridefinizione delle geografie corporee»[34] come per il noto artista australiano Sterlac. Il *Body Hacktivism* di Lukas Zpira, che «rivendica la libertà di ogni individuo di poter impiegare il proprio corpo come mezzo espressivo della propria sensibilità artistica attraverso le mutazioni corporee»[35]. La *Net Art* che consente di viversi come «corpo telematico»[36] in «sistemi di realtà virtuale, telepresenza e aumentata [che] hanno la capacità di consentire alle persone di agire al proprio interno attraverso un'interazione multimodale, dove i sensi sono incorporati in un'unica esperienza che consente l'immersione completa»[37]. E così via.

La parte quinta del testo, intitolata *Il corpo-dispositivo*, è quella che trae le conclusioni della lunga e documentata ricerca. Giorgio Cipolletta, partendo dalla nozione foucaultiana di *dispositif* e dalla lettura heideggeriana del *Ge-stell*, rileva che, in virtù del mondo tecnologico nel quale abitiamo, «il corpo viene ripensato attraverso i dispositivi tecnologici che lo *dispongono*»[38]. Il corpo, dunque, «diviene dispositivo tecnologico che si *dispone* naturalmente attraverso le nuove tecnologie e si adegua alle sperimentazioni»[39], fino al punto che «le varie modalità che si presentano di "vivere un corpo" potranno essere diverse: quella del vivente, (corpo biologico composto da carbonio e mente "reale"), quella del *cyborg* (corpo biologico incarnato di impianti prostesici), quella del robot, (corpo composto da elementi artificiali e da silicio) e quella di *avatars* (corpi disseminati nella Rete, corpi senza organi)»[40].

È chiaro, per il nostro autore, che la «somaestetica»[41] presentata vuole muoversi nello spazio di un *transumanesimo* in cui «l'essere umano tenta quel superamento di se stesso e del proprio organismo, oltrepassando lo spazio e il tempo. […] Il corpo diviene un'appendice vestigiale che deve essere abbandonata decretando la fine dell'umanità»[42] così come ora la conosciamo. E questo per il fatto che l'ecotecnica, in quanto ambiente evolutivo[43], produce degli *habitus*, per dirla con Bordieu[44], in virtù dei quali lo *status corporeo umano* viene a modificarsi, adattandosi – in modo inavvertito, grazie a ciò che l'autore virgoletta come "compiacenza somatica" – ai dispositivi, *incorporandoli*. Rispetto al fascino che questa visione transumanista produce[45], il nostro autore assume toni critici nelle pagine finali del suo testo[46]: «il rischio potrebbe essere quello di trovarci in una condizione incontrollabile, una "selezione umana"»[47]. E tuttavia continua dicendo che «questa

---

[32] G. Cipolletta, Passages *metrocorporei*, cit., p. 80.
[33] G. Cipolletta, Passages *metrocorporei*, cit., p. 87.
[34] G. Cipolletta, Passages *metrocorporei*, cit., p. 95.
[35] G. Cipolletta, Passages *metrocorporei*, cit., p. 70. Mi fermo qui con gli esempi, ma se ne possono trovare a iosa nella parte prima del testo.
[36] G. Cipolletta, Passages *metrocorporei*, cit., p. 222.
[37] G. Cipolletta, Passages *metrocorporei*, cit., p. 232.
[38] G. Cipolletta, Passages *metrocorporei*, cit., p. 397.
[39] G. Cipolletta, Passages *metrocorporei*, cit., p. 395.
[40] G. Cipolletta, Passages *metrocorporei*, cit., p. 191.
[41] G. Cipolletta, Passages *metrocorporei*, cit., p. 418.
[42] G. Cipolletta, Passages *metrocorporei*, cit., p. 428-429.
[43] G. Cipolletta, Passages *metrocorporei*, cit., p. 416.
[44] Cfr. G. Cipolletta, Passages *metrocorporei*, cit., pp. 397-399.
[45] Per una riflessione critica sulle posizioni transumanistiche, si veda, uno per tutti, il pregevole volume di A. Allegra, *visioni transumane. Tecnica, salvezza, ideologia*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.
[46] Cfr. G. Cipolletta, Passages *metrocorporei*, cit., § 5.5. *Una critica alla visione transumanista*, pp. 445 segg.
[47] G. Cipolletta, Passages *metrocorporei*, cit., p. 449.

ondata *transumanista* ci sprona a sperimentarci e se affianchiamo a queste teorie una mente *technoetica*, per una revisione della coscienza, allora si disvela nelle oscurità delle previsioni, una luce che sicuramente può aiutarci a comprendere sempre più l'evoluzione tecno-digitale del corpo»[48].

3. Risvolto etico: corpo meritevole e corpo degno

La posizione di Cipolletta ci pare propendere per una visione neomeccanicistica del corpo umano, tipica del resto del transumanesimo. D'altra parte i suoi auspici etici sembrano toccare un punto particolarmente sensibile, poiché anche Antonio Carnevale, alla fine del suo volume, propone una *tecnoetica* che vorrebbe essere all'altezza delle sfide contemporanee[49]. A mio giudizio questo significa che oggi ci misuriamo con tutte le questioni che si aprono in quel delicato spazio che oscilla tra il *cosa e come possiamo tecnicamente fare* e il *cosa e come dobbiamo eticamente fare*, della e per la vita umana (e non). Il *mare magnum* nel quale siamo immersi mi impedisce, sia per limitata competenza, sia per spazio e tempo limitati, di poter solo sfiorare in questo breve studio anche solo alcune delle questioni aperte, perché ogni più piccolo aspetto connesso a queste tematiche apre scenari così specializzati che solo chi è veramente esperto può gestire. Sono costretto, dunque a scegliere un'altra via, che spero non rappresenti una elusione della questione, quanto l'andare alla radice di essa. Scelgo perciò di confrontare i *criteri etici* di base che rappresentano i presupposti da cui muovono le due concezioni che sono dominanti nel rapporto tra corpo e tecnologia.

3.1. Corpo meritevole di vivere

Comincio con una banalità[50]: quando parliamo di vita umana, parliamo di qualcosa di più vasto della mera corporeità, e tuttavia, nell'ambito del concetto di vita umana[51], l'attenzione dedicata al corpo è tutt'altro che marginale: un corpo bello, sano e forte sembra essere il modello culturale che ordinariamente governa la nostra mentalità, almeno in Occidente. Ora, al di là delle secche speculative nelle quali il paradigma della *qualità della vita* sembra arenarsi[52], quello che mi pare più rilevante è la ragione che regge tutto il discorso intorno alla qualità della vita, e quindi intorno al corpo bello, sano e forte. Essa sembra rifarsi a delle condizioni affinché la vita umana possa essere considerata *meritevole* di essere vissuta. In altre parole, è il concetto di *merito*, con il quale «ci si lascia alle spalle un implicito concettuale e teorico immenso»[53], che sembra governare il paradigma della *qualità della vita*. Il ragionamento potrebbe essere più o meno il seguente:

a) Si danno *criteri assiologici di merito* (variamente proposti) per giudicare se una vita possieda qualità tali da poter essere dichiarata avente diritto a vivere.
b) In base a *metodi* di accertamento stabiliti, questa vita (non) possiede qualità che rispondono ai detti criteri.
c) Dunque questa vita (non) ha diritto ad essere vissuta.

---

[48] G. Cipolletta, Passages *metrocorporei*, cit., pp. 449-450.
[49] A. Carnevale, *Tecno-vulnerabilità*, cit., pp. 115-157.
[50] Per una sommaria, ma non banale presentazione della questione, cfr. G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Bruno Mondadori, Milano 2005.
[51] Si veda: S. Leone, *Qualità della vita*, in S. leone, S. Privitera (edd.), Nuovo dizionario di bioetica, Città Nuova – Istituto siciliano di bioetica, Roma – Acireale 2004, alla voce.
[52] Per le quali rimando ancora a S. Leone, *Qualità della vita*, cit.
[53] R. Brigati, *Il giusto a chi va. Filosofia del merito e della meritocrazia*, il Mulino, Bologna 2015, p. 22.

Avendo introdotto il concetto di merito, non lo abbiamo ancora chiarito. Roberto Brigati ci aiuta a farlo: «la situazione-base da cui solitamente si parte corrisponde a questo schema: "*F* riconosce ad *A* un merito in considerazione di *Q*"»[54]. Si danno quindi delle *basi* di merito, il quale si attribuisce generalmente a persone, azioni, prestazioni, risultati raggiunti e altro. Questi vengono *riconosciuti* portatori di *qualità*, appunto, che – in genere per il loro eccedere il mero dovuto – danno diritto ad una *ricompensa* e/o *riconoscimento* sia pure in termini di semplice lode, ammirazione o gratitudine, in ragione di *criteri* determinati. Senza questi criteri, il giudizio di merito non potrebbe essere pronunciato, evidentemente. In tal senso il riconoscimento di un merito dipende da una *regola* che rappresenta la concrezione di criteri valoriali condivisi, nonché da *metodi* di accertamento stabiliti come dirimenti da una società e da una cultura storicamente determinate. Tant'è vero che, di fronte al mancato riconoscimento del merito, chi ha titolo di merito può appellarsi alla regola e/o eccepire il metodo di accertamento per *pretendere* il riconoscimento e/o la ricompensa.

Detto questo, è necessario tenere presente che i criteri di merito «sono sensibili al contesto storico-culturale […e] sono identificati sullo sfondo di rappresentazioni sociali dell'eccellenza»[55], le quali assegnano appunto un *rango* a ciò che è meritevole rispetto a ciò che è semplicemente dovuto. Se si percorre la storia del merito[56] ci si accorge come esso abbia una natura plastica, in quanto dipendente dalla forma sociale che una comunità storica assume[57], e «tenda a esprimere un *ordine* e insieme a giustificarlo. È per questo che esso è un potente fattore di spiegazione e razionalizzazione della differenza sociale»[58]. Roberto Rigati conclude il suo volume rilevando l'odierna eclissi del merito[59], lì dove «la trasformazione sociale è governata da forze irresistibili e sovraindividuali, identificabili almeno in parte con le dinamiche del mercato globale [… in base alle quali] è l'individuo che deve adattarsi a riconoscere gli esiti del mercato»[60], e non il contrario.

Dopo questa parentesi intorno al concetto di merito, a me pare chiaro che l'ideale etico/giuridico della qualità della vita dipenda da *criteri valoriali* che provengono da una visione neomeccanicistica e/o transumanista del corpo. Un corpo forte, sano e bello è quanto preteso dal sistema ecotecnico, poiché flessibile, dinamico, capace di adattamento, insomma *funzionale* al sistema ecotecnico, e quindi meritevole di riconoscimento pubblico. Il corpo resta così pronto, cioè *approntato* quale mezzo per qualsiasi scopo. Ed è per questo che: dall'un lato si punta verso un sempre più marcato *Human Enhancement*, attraverso biorobotica, ingegneria genetica, chirurgia plastica, farmacologia, ecc.; e dall'altro si diffonde una sempre più generalizzata medicalizzazione della vita che vuole mantenere corpi belli, sani e forti o riportare a questa nuova normalità corpi brutti, malati e deboli.

E quelli che restano fuori? I disfunzionali al sistema? Sono quelli che parafrasando Bauman, potremmo chiamare *corpi di scarto*[61], quelli dei vecchi e nuovi poveri[62], i quali non sono solo scarto nel senso di *rifiuto*, ma sono scarto, perché mantengono uno scarto, una differenza di merito rispetto ai corpi da considerarsi qualitativamente meritevoli. Peter Singer in *Ripensare la vita* è esplicito: «è ben difficile che una persona creda realmente che tutte le vite umane hanno ugual valore»[63]. Nei termini più duri di Michel Foucault, si può sostenere che qui ci troviamo di fronte ad «una separazione, quella tra ciò che deve vivere e ciò che deve morire»[64], secondo una visione razzista

---

[54] R. Brigati, *Il giusto a chi va*, cit., p. 49.
[55] R. Brigati, *Il giusto a chi va*, cit., p. 64.
[56] Come fa R. Brigati, *Il giusto a chi va*, cit., al cap. IV.
[57] In tal senso il *meritevole* non va confuso con il *buono* o con il *giusto*, ci suggerisce Roberto Brigati. In una società mafiosa la capacità di commettere un crimine è un titolo di merito!
[58] R. Brigati, *Il giusto a chi va*, cit., p. 95.
[59] Cfr. R. Brigati, *Il giusto a chi va*, cit., pp. 148-158.
[60] R. Brigati, *Il giusto a chi va*, cit., p. 158.
[61] Z. Bauman, *Vite di scarto* (2004), Laterza, Roma-Bari 2005.
[62] Cfr. Z. Bauman, *Le nuove povertà* (2004), Castelvecchi, Firenze 2018.
[63] P. Singer, *Ripensare la vita* (1994), Il Saggiatore, Milano 2000, p. 193.
[64] M. Foucault, *Bisogna difendere la società* (1997), Feltrinelli, Milano 2010, p. 220.

aggiornata, che si gioca su un piano di «ridistribuzione su scala mondiale della sovranità, del potere e della libertà di agire»[65], come ha sostenuto ancora Zygmunt Bauman.

3.2. Corpo degno di vivere

Proprio a partire da questo *scarto di merito* vorrei prendere le mosse per far virare il nostro discorso verso altri territori di senso. Qual è il luogo dove emerge *a contrario* qualcosa che non sia il puro merito, ma la *dignità* di un corpo, e più in generale, di una vita[66]? Quando il corpo concreto di una persona, di un *soggetto di…* viene declassato al rango di mero *soggetto a…* e quindi di *oggetto per…* Caratteristica di una *oggetto* «è anzitutto che si tratta di una cosa di cui altri possono disporre, e che non ha in sé la libertà di aderire o di negarsi, di aprirsi o di chiudersi. Caratteristica di un oggetto è ancora di avere un *valore [di scambio]* che può essere dichiarato, pagato o contraccambiato in forma di *prezzo*»[67]. Il *qualcosa* e la sua sostituibilità prende il posto del *qualcuno* e della sua unicità[68]. Ponendosi dal lato delle vittime e degli esclusi del sistema ecotecnico accarezziamo in contropelo il suo tessuto, ponendoci dal lato ruvido della sofferenza sociale che esso produce, e che resta «inscritta nei corpi e nelle menti delle donne e degli uomini impoveriti, immiseriti, emarginati, violentati, discriminati, abusati quale precondizione e, allo stesso tempo, conseguenza del mantenimento di un ordine sociale stratificato e diseguale, e del potere che da questo ne deriva ai pochi sui molti»[69]. Questa odierna forma di *alienazione reificante*, che cerca di funzionalizzare ognuno al sistema, non riesce, tuttavia, ad includere tutti in questa grande macchina. Nella figura del povero[70], inteso come corpo affamato, assetato, prigioniero, profugo, malato impossibilitato ad accedere a cure mediche, ecc. si fa visibile, sia pure *a contrario*, la *dignità umana*, quella che, pur calpestata, rimane lì muta, a chiedere *rispetto*. L'urgenza di ricorrere alla dignità dell'uomo deriva proprio dall'avvertenza che un sistema, in questo caso il nostro sistema ecotecnico, la minaccia più o meno radicalmente. La questione della dignità umana «viene alla luce proprio dove gli esseri umani si sentono, falliti, insignificanti, colpevoli, o come esseri incapaci»[71]. Essa, come sostiene il giurista Giovanni Maria Flick, rappresenta l'argine ad una «commercializzazione totale, indiscriminata e selvaggia del corpo umano e della persona»[72].

Nella storia del concetto che presenta il giurista Stefano Rodotà, egli sostiene che «sul terreno dei principi questo è il vero lascito del costituzionalismo del dopoguerra. Se la "rivoluzione dell'eguaglianza" era stato il connotato della modernità, la "rivoluzione della dignità" segna un tempo nuovo, è figlia del Novecento tragico, *apre l'era del rapporto tra persona, scienza, tecnologia*»[73]. E se nel secondo dopoguerra essa era generata da una posizione *oppositiva*

---

[65] Z. Bauman, *Globalizzazione e glocalizzazione* (2001), Armando, Roma 2005, p. 342.

[66] Cfr. P. Becchi, *Il principio dignità umana*, nuova edizione riveduta e ampliata, Morcelliana, Brescia 2013.

[67] W. Härle, *Dignità. Pensare in grande dell'essere umano* (2010), Queriniana, Brescia 2013, p. 38. Il richiamo all'argomento kantiano è ovvio.

[68] «Le persone non hanno in comune, l'una con l'altra, l'essere-persone allo stesso modo in cui gli uomini condividono il loro essere-uomini. "Persona" non è un tratto essenziale, ma designa un *individuum vagum*, dunque la corrispondente singolarità di un agire individuale», R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"* (1998[2]), Laterza, Roma-Bari 2005, p. 67.

[69] G. Giarelli, *Sofferenza e condizione umana. Per una sociologia del negativo nella società globalizzata*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, p. 553.

[70] Ci piace qui ricordare come con la teologia della liberazione dell'America latina, negli anni Sessanta e Settanta del Novecento, si è andati prendendo coscienza di quella che Gutiérrez, in G. Gutierrez, *I poveri e l'opzione fondamentale*, in I. Ellacuria, J. Sobrino (edd.), *Mysterium liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione* (1990), Borla, Roma 1992, p. 269, ha chiamato «*l'irruzione dei poveri*, come nuova presenza di coloro che di fatto venivano ritenuti "assenti" nella nostra società». A p. 270 prosegue Gutiérrez: «popoli dominati, classi sociali sfruttate, razze disprezzate, culture emarginate costituiscono delle formule recenti (alle quali si è assommato un costante riferimento alla discriminazione delle donne) usate per parlare della situazione ingiusta dei poveri nel quadro della teologia della liberazione. Con questo si cerca di far notare che il povero – che appartiene di fatto a una collettività – vive una situazione di "miseria disumana" e di "povertà antievangelica"». Raccogliendo sotto l'unica figura del *povero* le diverse emarginazioni derivanti dalla violazione dei diritti umani, vogliamo indicare un nucleo di condensazione semantica particolarmente significativo.

[71] W. Härle, *Dignità. Pensare in grande dell'essere umano*, cit., p. 56.

[72] G. M. Flick, *Elogio della dignità*, LEV, Città del Vaticano 2015, p. 18.

[73] S. Rodotà, *La rivoluzione della dignità*, La scuola di Pitagora, Napoli 2013, p. 14. Corsivo mio.

all'Olocausto, il «paradigma delle "vite superflue"»[74], Rodotà, attraverso i diversi documenti a livello mondiale che fanno ad essa riferimento, conclude che la dignità umana oggi come oggi assume una dimensione *fondativa*[75]. Certo, spesso si accusa il concetto di *dignità* di essere inafferrabile e indefinibile, e, pertanto, inservibile. A me sembra che questo non sia un difetto, quanto un pregio, poiché rappresenta «un'idea *con* la quale pensiamo, ma *della* quale non pensiamo»[76]. Essa sembra inabissata a livello di inconscio culturale, ma, al momento opportuno, fa sentire di nuovo la sua rilevanza, proprio quando viene calpestata. E se la *dignity* di tradizione anglosassone fa riferimento ad una nozione soggettiva ed individualista legata ai concetti di autonomia e libertà, la concezione europea, invece, pone l'accento sulla dimensione oggettiva della dignità, la quale, «più che definita, è vista nelle tradizioni costituzionali europee come valore ultimo e fondante della persona»[77], ovvero come ciò che, *stando alla base della libertà umana, pure ne segna il confine di autonomia*. In tal senso, pur non volendone offrire una definizione, la dignità umana può risolversi nella «coesistenza – con alterne vicende – fra un momento soggettivo/individuale [di differenza] ed un momento oggettivo/sociale di uguaglianza»[78]. Essa non nega la diversità della persona, ma la colloca in un orizzonte di uguaglianza in base al quale ogni uomo, sia pure secondo la propria diversità, è chiamato a *stare all'altezza del compito di essere uomo*[79]*, senza scendere al di sotto di una soglia normativa, che segna il punto di disumanizzazione*. In tal senso essa si pone come *criterio di base* in grado di gestire le questioni aperte in quello che più sopra ho chiamato il delicato spazio che oscilla tra il *cosa e come possiamo tecnicamente fare* e il *cosa e come dobbiamo eticamente fare*, della e per la vita umana, e non solo. Proprio in quest'ottica non penso alla dignità umana come qualcosa che sia stabilita una volta per tutte. Se essa in astratto rimane un principio regolativo, in concreto si declina di volta in volta in modo diverso[80]. L'acquisizione di nuove conoscenze e di nuove tecniche porta a nuove consapevolezze, a nuove possibilità, a nuovi obiettivi raggiungibili. Per questo non possiamo congelare la dignità umana in una definizione, ma lasciarla come presupposto tacito normativo che confina l'autonomia della libertà umana al di qua di ogni arbitrarietà discriminante, ultimamente razzista. Il criterio della dignità umana, infatti, discrimina non per dividere i corpi meritevoli da quelli non meritevoli di vivere, ma per includere in una stessa uguaglianza di diritto alla vita le differenze di fatto tra corpo sano e corpo malato, corpo bello e corpo brutto, corpo forte e corpo debole.

4. Per concludere

Lo studio proposto è partito da una visione biotecnologica del corpo che coniuga in uno *techne* e *physis* fin dall'inizio, opponendosi ad una visione meccanicista del corpo, che separa *techne* e *physis*, intendendo la naturalità del corpo *sub specie machinae* e quindi obsolescente rispetto a ciò che oggi esige il sistema ecotecnico. La *physis* deve lasciare il posto alla *techne*, pur

---

[74] F. Stella, *La giustizia e le ingiustizie*, il Mulino, Bologna 2006, cap. III.
[75] S. Rodotà, *La rivoluzione della dignità*, cit., p. 18.
[76] C. Di Mezza, *La dignità della persona nella cultura attuale: chi e cosa è l'uomo oggi?*, in M. Lombardi Ricci, G. Zeppegno (edd.), *Dignità umana. Dialoghi interdisciplinari: filosofia, scienza e società*, Effatà, Torino 2016, p. 12.
[77] G. M. Flick, *Elogio della dignità*, cit., p. 32.
[78] G. M. Flick, *Elogio della dignità*, cit., p. 32.
[79] Non è un caso che il volume di Abelardo Lobato abbia come titolo *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista* (1997), ESD, Bologna 2003. Al di là delle posizione classiche viene sottolineato che la dignità è un compito per ognuno e non solo qualcosa che ci tocca in sorte. Del resto è noto che il termine dignità deriva dal latino «*dignitas* con cui Cicerone ha tradotto il greco *axioma* utilizzato dagli stoici per esprimere ciò che è appropriato al valore e al prestigio di un uomo: degno di lui, appunto», O. Franceschelli, *In nome del bene e del male. Filosofia, laicità e ricerca di senso*, Donzelli, Roma 2018, p. 83.
[80] La proposta etica che chiude al cap. V il testo di Antonio Carnevale, *Tecno-vulnerabili*, cit. mi pare che nel proporre un'etica normativa, pragmatica, universalistica e che trovi una gradualità di giudizio per le *Human Enhancement Technologies* (HET) nelle categorie normative della *usabilità, accettabilità, permissività e sostenibilità* di una singola tecnologia in esame, si proponga – per quanto capisco – di declinare in modo concreto il modo in cui le HET non giungano a violare la dignità dell'uomo. Pur se, «se la tecnica in origine è vita che si mobilita per vivere al meglio le proprie possibilità, la tecnologia è il tentativo di dare nuove forme e varcare i limiti di quelle stesse possibilità che abbiamo avuto in dotazione per nascita o per sorte», p. 8.

con tutte le prudenze che si vogliano avere. Questo è sicuramente indice di una divaricazione tra persona e corpo che si è consumata nella Modernità e dalla quale non si esce se non cambiando paradigma, come oggi da più parti si tenta di fare. I risvolti etici nella considerazione del corpo come dispositivo biotecnologico o come dispositivo meccanico, con i rispettivi sfondi epistemologico e ontologico che qui sono rimasti sostanzialmente sottintesi, ci portano a concludere che nel conflitto delle interpretazioni del corpo come dispositivo diversamente qualificato si gioca gran parte del nostro rimanere umanamente biotecnologici o tramontare per lasciare il posto a nuove specie transumane.