

IL CORPO CONTESO. LA QUESTIONE DI SENSO TRA *HUMAN* *ENHANCEMENT* E *ACHIEVEMENT*

Giovanni Osti

Università degli studi di Padova
giovanni.osti@gmail.com
Orbis Idearum, Vol. 6, Issue 1 (2018), pp. 185-204.

ABSTRACT

The aim of this paper is to try to highlight the ethical and philosophical value of the body. Our body is not only an obstacle for our desires and not even a passive object at our disposal. The body plays an active role and has its own specific value within the narrative unity that we design for our life. The centrality of body in the interpretation of human life meaning enjoys a long tradition within Western culture, from Plato to Christ, from the Greek *agonale* man to Abraham. Since the last century and thanks to enormous developments in scientific research, human ambitions have had new impetus, and the body has returned to be seen primarily as an obstacle to our desires. Hence, the great success of *human enhancement* logic, according to which the body is an adjustable and available device, to become more and more competitive. The *achievement* culture, by referring to *virtue ethics*, tries to counteract the *human enhancement* perspective promoting the *human flourishing* starting from a personal active commitment, a solidarity background and not ignoring the common human condition of caducity.

1. INTRODUZIONE

Grazie agli enormi sviluppi della ricerca scientifica, con particolare riferimento a biotecnologie, nanotecnologie, tecnologie informatiche e scienze cognitive, ciò che era *tecnicamente* confinato nella produzione artistica fantascientifica sembra oggi alla portata dei nostri desideri. In un'epoca in cui *mito* e *scienza* hanno contorni più definiti, gli avanzamenti tecnologici hanno scardinato i confini dell'immaginazione e del desiderio umano. In questo scenario, quale ruolo ha il corpo umano?

Parallelamente ai progressi scientifici a cui si è brevemente accennato, si sono imposte all'interno del dibattito filosofico e bioetico prospettive e paradigmi antropologici in cui il corpo è visto come *device* a nostra disposizione all'interno di un più ampio schema di riduzionismo performativo.

Secondo le logiche dello *human enhancement* il valore e il senso dell'esperienza umana – e del corpo in sé – sono riconducibili al numero delle *performance* con le quali poter aumentare la nostra competitività.

Nel tentativo di svincolare il corpo da tale riduzionismo performativo, verrà qui discussa la prospettiva dell'*achievement* che, richiamando la tradizione dell'etica delle virtù, si fa promotrice di un atteggiamento di impegno attivo e in prima persona, in cui il corpo non è solo un *mezzo* per qualsivoglia *fine*, ma è parte integrante nella nostra unità narrativa.

Dopo una breve introduzione (1.), viene subito affrontata la questione “cos'è il corpo?” (2.), facendo emergere come tale interrogativo rischi di non interpellare il valore o il ruolo del corpo, lasciando che sia una risposta *fattuale* a esaurire tutta la profondità del concetto di corpo in sé. In seguito (2.1, 2.2), vengono presentati due luoghi *classici* della cultura occidentale in cui il corpo gioca un ruolo *di valore*, lontano da strumentalizzazioni o da riduzionismi meccanicistico-performativi. Attraverso un passaggio preliminare sul legame tra corpo e caducità (3.), viene introdotta la questione di senso (4.). In questa parte, si cercherà di mostrare come una serie di riflessioni a partire dalla corporeità (4.1, 4.2, 4.3) possano introdurci alla questione di senso e, più in generale, a una tematizzazione di natura bioetica sulla relazione tra corpo e filosofia.

2. I LUOGHI DEL CORPO

Cos'è il *corpo*? Prima di tentare di rispondere a un simile interrogativo, possiamo – ponendo una meta-questione – chiederci che tipo di domanda sia quella che è stata appena posta. La domanda, in sé, si presenta con una formulazione lineare e sembra presupporre una risposta intuitiva. Muovendoci, almeno inizialmente, sul piano del senso comune, ciascuno di noi difficilmente dubiterebbe o esiterebbe nel dare una risposta più o meno articolata alla suddetta domanda. Abbiamo un corpo, ne cogliamo le trasformazioni ed è alla base di molte delle nostre relazioni con la realtà che ci circonda. Inoltre, a sostegno del nostro parere, potremmo facilmente aggiungere e descrivere un innumerevole elenco di esperienze fatte quotidianamente proprio per mezzo del nostro corpo.

La situazione inizia a diventare più complessa qualora ci chiedessimo quale sia la *categoria* in cui poter far rientrare un tipo di domanda come “cos'è il corpo?”. Se da una parte tale quesito sembra essere il miglior presupposto per interrogare in maniera esaustiva il concetto di *corpo*, dall'altra si può notare che alcuni aspetti della corporeità appaiono esclusi. Infatti, rispondere a “cos'è il corpo?” non equivale e non necessariamente include domande quali “qual è il *valore* del corpo?” o “qual è il *ruolo* del corpo?”. In

altre parole, il concetto di corpo eccede i suoi aspetti strettamente descrittivo-empirici.

Tornando a quanto accennato all'inizio, ci chiediamo: che tipo di domande sono quelle emerse nel precedente paragrafo? Per affrontare tale metaquestione, mi ricollego alla ben nota distinzione che propone Isaiah Berlin tra due principali tipologie di domande: quelle *fattuali* e quelle *formali*¹. Le prime trovano risposta nell'osservazione empirica diretta o indiretta (es. scienze naturali); le seconde presuppongono un calcolo, una procedura deduttiva che parte da assiomi e regole per arrivare a un risultato (es. matematica, logica). Se ci si chiede cosa sia un corpo, basterà sfogliare le prime pagine di un manuale di anatomia o di biologia e cercarne la definizione, frutto del lavoro di osservazione e di sintesi da parte di studiosi ed esperti. Se, invece, volessimo sapere quanto valga la somma di tre numeri, andremmo ad applicare la regola dell'addizione e, seguendo una procedura codificata, otterremo ciò che volevamo sapere.

Ciò che Berlin identifica come tratto comune tra le due categorie di interrogativi è che – una volta posta la domanda – abbiamo già una direzione da seguire per tentare di ottenere la risposta. Dopo aver individuato la disciplina di riferimento, possiamo sfogliare un manuale che raccoglie il lavoro di osservazione e analisi da parte degli esperti; analogamente, portiamo a termine un calcolo interpretando i segni e i simboli presenti in una formula grazie a procedure di deduzione che prendono le mosse da regole o teoremi precedentemente fissati. Oltre a ciò, le risposte che vengono date alle domande dell'una o dell'altra categoria costituiscono un avanzamento e un'acquisizione, andando a perfezionare un patrimonio comune di conoscenze. «Le scoperte fatte da uomini di genio in questi campi, una volta confermate, possono essere utilizzate da uomini di nessun genio in modo semimeccanico al fine di ottenere risultati corretti»².

Detto ciò, in quale delle due tipologie di domande rientrano gli interrogativi che sono stati posti in precedenza? Se da una parte “cos'è il corpo?” può essere posta nella cesta delle domande fattuali, dall'altra non è per nulla chiaro come possano essere catalogate domande quali “qual è il valore del corpo?” o “qual è il ruolo del corpo?”. Esse, infatti, non contengono alcuna indicazione sul percorso da seguire per rispondervi; non sembra che le si possa affrontare per mezzo dell'applicazione di formule o calcoli e nemmeno attraverso l'osservazione empirica. In definitiva, non sono né formali, né fattuali. Berlin chiama tali domande *filosofiche*.

Andando oltre una definizione *manualistica* di “corpo”, provando a muoversi in una direzione diversa rispetto al primo approccio di senso comune e

¹ Cfr. I. Berlin, *Il fine della filosofia*, Edizioni di comunità, Torino 2002, pp. 3-15.

² Ivi, p. 4.

non limitandoci alla descrizione di un'esperienza soggettiva e quotidiana, l'interrogativo iniziale "cos'è il corpo?" ha messo in luce come una domanda fattuale sulla nostra corporeità ci avvicini – ma non esaurisca – alla portata del concetto di *corpo*. Consultando un manuale di anatomia ci informiamo e quindi ci avviciniamo alla nozione di *corpo*, ma al tempo stesso percepiamo che qualcosa ci sta sfuggendo. Sentiamo che il corpo non è solo un oggetto che può essere osservato, ma che vi è un livello ulteriore, un livello che le domande fattuali non possono scardinare. In una qualche misura, la distinzione proposta da Berlin mette in evidenza come possa non bastarci sapere *che cosa* sia un corpo. Qual è il suo *ruolo*? Qual è il suo *valore*? «Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le possibili domande scientifiche abbiano avuto una risposta, i nostri problemi vitali non sarebbero ancora neppure toccati»³.

2.1. Bellezza e risurrezione

Nonostante un certo grado di nebulosità che accompagna il concetto di *corpo*, o proprio in virtù di essa, la *nostra* tradizione culturale – in questo caso, *occidentale* – ha messo a tema in molti dei suoi luoghi divenuti poi *classici* il valore e il ruolo della nostra corporeità. Detto diversamente, gli interrogativi sul valore e sul ruolo del corpo in riferimento all'esperienza di vita come essere umano hanno attraversato i molti secoli della cultura occidentale⁴. Vediamone ora un paio.

Un primo riferimento va necessariamente al *Fedro* di Platone e in particolare a quel luogo *sovraceleste che nessun poeta potrà mai cantare degnamente*. L'Iperurano, com'è noto, è la dimora delle idee, che vi risiedono nella loro immutabilità, perfezione ed eternità. L'essere umano, nella sua esperienza terrena, vive un profondo desiderio e un'impaziente nostalgia per poter (tornare a) contemplare le idee. Per riuscirci, nel *Fedro* troviamo indicate due vie: da una parte un *percorso* filosofico che ci avvicini a una reminiscenza via via sempre più luminosa; dall'altra la bellezza dei corpi. E se un attraversamento filosofico si presenta come il percorso più nitido verso le idee o la loro reminiscenza, all'uomo è data un'altra *luminosa* possibilità per *vedere* quanto la sua anima desidera maggiormente. La bellezza dei

³ L. Wittgenstein, *Trattato logico-filosofico*, trad. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1968, p. 81, p. 6.52.

⁴ L'uso dell'aggettivo "occidentale" in questi paragrafi ha il solo scopo di limitare i *confini* di questo lavoro. Le riflessioni e i percorsi che si cercherà di intraprendere in queste pagine potrebbero naturalmente beneficiare di molto dell'apporto di pensieri e culture *altre* rispetto a quelle occidentali, ma per questo articolo si è preferito invece muoversi e orientarsi in luoghi *classici* della cultura occidentale.

corpi, infatti, è tra le *copie* terrene quella che risplende maggiormente di un chiarore che lascia intravedere la luce della relativa idea che abita nell'Iperuranio.

Quanto poi alla bellezza, come dicevamo, con gli altri enti risplendeva reale, e quaggiù venuti l'abbiamo appresa col più chiaro dei nostri sensi, risplendente chiarissimamente. Perché la vista è la più acuta delle sensazioni che riceviamo mediante il corpo. [...] Ora la bellezza sola ebbe questa sorte, d'essere evidentissima e amabilissima⁵.

L'idea della bellezza filtra nel mondo sensibile e genera un fremito in chi riesce a vederne le immagini terrene. Gli occhi, la vista, il fremito davanti alla bellezza e i corpi in sé sono elementi chiave delle immagini e dei dialoghi di Platone. Il corpo gioca un ruolo di primo piano, per non dire fondamentale, nel dare seguito al più grande desiderio della nostra anima. Con il corpo *soggetto* (gli occhi, la vista in sé, il *fremito*, i sudori, il calore, i fluidi che irrorano le ali dell'anima) e con il corpo *oggetto* (osservazione dei corpi altrui) siamo in grado di lasciarci illuminare – nei limiti del mondo non-celeste – dallo splendore immutabile che riflette attraverso le bellezze terrene⁶. Se la prima *via* per la contemplazione delle idee resta indiscutibilmente la pratica della *filosofia*, nel gradino appena più basso e alla portata dei più troviamo la bellezza dei corpi. Essa costituisce il primo gradino *sensibile* per un percorso di ascesa⁷. Il corpo, dunque, nella sua duplice accezione di soggetto e oggetto, è quanto più si avvicina alla filosofia e ha un ruolo decisivo per rispondere all'eterna nostalgia della nostra anima.

Vi è un nesso inscindibile tra corpo e filosofia. La filosofia ci aiuta a indirizzare le nostre forze di auriga e ci avvicina alla visione delle idee. Il corpo e la sua bellezza suscitano in noi il ricordo di una contemplazione primordiale; irrorano la nostra anima; generano un amore che richiama non solo etimologicamente, ma anche *caratterialmente* il procedere della filosofia in quanto figlia di *Poros* e *Penia*. Anche il concetto di *Eros* per come viene presentato da Platone in diversi dialoghi va a rafforzare il legame tra corpo e filosofia. Ciò emerge in particolare dall'associazione, presente nel *Simposio* e nel *Fedro*, tra *Eros* e *filosofia*, in cui entrambi sono descritti come accumulati da una condizione di mancanza e dal desiderio di ricerca. *Eros*, infatti, è figlio di *Penia* (*povertà*) ed è quindi *mancante di*. Dal padre *Poros* (*espedito, ingegno*), invece, ha ereditato le capacità per avvicinarsi a ciò a

⁵ Platone, *Fedro*, a cura di A. Guzzo, Mursia 2002, Milano, p. 117, (*Phaedr.* 250c-e).

⁶ Cfr. *ivi*, p. 118, (*Phaedr.* 251a-b).

⁷ Cfr. Platone, *Simposio*, trad. it. di G. Calogero, introd. di A. Taglia, Laterza, Bari 1996, p. 89, (*Symp.* 210a-210b).

cui aspira. A sua volta, la *filosofia* è costitutivamente *ricerca* ed etimologicamente *amore per*, affiancandosi così ulteriormente al concetto di *eros*. Oltre a ciò, l'associazione tra *Eros* e *filosofia* è altrettanto rinforzata dal fatto che, *Eros*, essendo stato concepito durante il banchetto per la nascita di Afrodite ed essendo figlio di *povertà*, è alla continua ricerca della bellezza. Anche la filosofia condivide la stessa inesauribile necessità, ossia il desiderio di avvicinarsi al mondo intelligibile delle *idee*, al quale si può aver accesso per mezzo della *bellezza*. Nel dialogo con Diotima nel Simposio emerge la tensione connaturata in *Eros* verso l'*alto*, resa possibile anche dalla natura divina del padre. *Eros* così come la *filosofia* possono essere tramite verso la contemplazione della bellezza in sé, la quale viene descritta con i termini con cui ci si riferisce alle *idee*, ossia è eterna, assoluta, non legata a una sua forma particolare, uniforme e partecipata dalle bellezze particolari. Contemplare l'idea del *Bello* significa poter elevare se stessi fino al mondo intelligibile. La sapienza è tra le cose più belle ed *Eros* ama il bello. Ecco allora che *Eros* è *filosofia* e la *filosofia* è *Eros*, ossia un desiderio frutto di una mancanza a cui si risponde attraverso la ricerca della bellezza fino alla sua forma ideale, via d'accesso per il mondo intelligibile⁸.

Nel Simposio l'intreccio tra corpo e filosofia è, per certi aspetti, ancor più chiaramente delineato. Sembra, infatti, che non solo il corpo abbia un qualche legame con la filosofia, ma che quest'ultima non possa prescindere dalla bellezza dei corpi. Nel Fedro emerge che la filosofia è una sorta di *prima via* verso la contemplazione delle idee e, quindi, verso la sapienza, ma che sia pur sempre una *via* autonoma, di un livello superiore rispetto a qualsiasi altro possibile percorso di avvicinamento o di rimembranza delle idee. In altre parole, nel Fedro tra la pratica della filosofia e le possibilità a cui può aprire la visione delle bellezze *terrene* vi è uno stacco definito, non incommensurabile, ma riconoscibile. Diversamente da questo quadro, nel Simposio sembra emergere come la bellezza sensibile dei corpi sia un punto di partenza imprescindibile e non una *seconda via*.

Chi vuol tendere rettamente a tal fine [il contemplare le idee] deve cominciare fin da giovane ad andare verso i bei corpi, e, anzitutto, [...] amarne uno solo, e ivi generare bei ragionamenti; in seguito comprendere che la bellezza di ogni corpo è sorella di quella di ogni altro corpo, e che quindi, se bisogna perseguire ciò che è bello nell'aspetto esterno, sarebbe grande stoltezza il non ritenere unica e identica la bellezza in tutti i corpi. Compreso questo, deve diventare un innamorato di ogni bel corpo⁹.

⁸ Cfr. ivi, pp. xxvii-xxxiii.

⁹ Ivi, p. 89, (*Symp.* 210a-210b).

Solo a partire dalla contemplazione dei bei corpi (sensibili) può prendere le mosse un percorso di ascesa-ritorno verso le idee (non sensibili). La filosofia non è qui presentata come una pratica intellettualistica che emerge solamente da un confronto dialogico, ma è contemplazione dei corpi. Quegli stessi corpi che *tengono in scacco* l'anima nel mondo terreno sono la chiave per poter *cantare quel luogo sovraceleste*.

Un ulteriore luogo *classico* in cui la corporeità ha un ruolo centrale è la figura – e la vicenda – del Cristo. Si pensi, in primo luogo, al panorama artistico legato alle raffigurazioni sacre. Se ci chiedessimo quale sia quell'opera che ci viene in mente prima di altre, probabilmente un buon numero di persone risponderrebbe facendo riferimento a una *Crocifissione*. Al di là che questa ipotesi sia o meno accertabile, si può comunque affermare con una certa sicurezza che il Cristo in croce sia una raffigurazione sacra tra quelle di maggior impatto emotivo e ricolma di spessore teologico. Una simile considerazione può essere fatta anche per le *Pietà*. Anche in questi casi si tratta di opere d'arte grandemente suggestive. Ciò che accomuna tali rappresentazioni è sicuramente la centralità del corpo del Cristo. L'impatto delle Crocifissioni e delle Pietà sui fruitori di tale opere d'arte non è dovuto, evidentemente, solo alla capacità tecnica degli artisti, ma al fatto stesso per cui le dinamiche della settimana di Pasqua – e della risurrezione poi – siano elementi centrali dell'esperienza di vita cristiana.

Centrale è indiscutibilmente anche il ruolo della risurrezione e, nello specifico, una risurrezione del *corpo*. Ciò, fin dagli inizi della predicazione delle vicende del Cristo, aveva generato un gran clamore, trattandosi di una dinamica *fuori dagli schemi*, di un *unicum culturale*, il cui annuncio era stato accolto come occasione di *scandalo* per i Giudei e, allo stesso tempo, *stoltezza* per i pagani. Sembra che, nel momento in cui ci si avvicina a due *luoghi* centrali della cristianità, ossia la crocifissione e la risurrezione, il *corpo* del Cristo assuma via via un ruolo più centrale sia a livello di immagini (sudore che diventa sangue, le percosse del processo, la lancia conficcata nel costato, etc.), sia sul piano *escatologico*.

Gli avvenimenti del periodo che portano alla crocifissione e alla successiva risurrezione sono indiscutibilmente elementi al centro di una riflessione sul senso di un'esperienza di vita cristiana. In particolare, sono dinamiche in cui si danno – contemporaneamente – una maggiore centralità del corpo del Cristo e una crescente profondità e chiarezza del messaggio ultimo di speranza anche dinanzi al più grande rifiuto di Dio da parte dell'uomo. In altre parole, con le dovute cautele, sembra che il messaggio del Cristo e il senso stesso della *croce* debbano passare necessariamente attraverso una specifica attenzione al corpo.

A ciò si potrebbe aggiungere una breve annotazione *estetica* sul corpo e, più in generale, sull'aspetto esteriore di Gesù. Nel 2001 l'antropologo foren-

se Richard Neave ha ricreato un modello di un volto maschile – per un documentario della BBC, *Son of God* – che si basa sul ritrovamento di un cranio reale nella regione natia. Neave non ha mai concluso che si trattasse dell'effettivo volto di Gesù, ma più semplicemente il suo lavoro voleva portare le persone a considerare Gesù con l'aspetto di un uomo del suo tempo. Ne sarebbe emersa una raffigurazione con pelle e occhi scuri, un viso *allargato*, una folta barba e capelli ricci, ben lontana dall'immagine più diffusa e impressa nella nostra immaginazione¹⁰. Non quindi una divinità *bella* come quelle dei pagani, un nume *bello*, forte, rispondente al canone figurativo della classicità greca, ma un uomo con i tratti somatici della sua regione d'origine¹¹.

In conclusione, da questo doppio attraversamento è emerso come il corpo – e una riflessione su di esso – sia *presente* in alcuni luoghi *classici* della nostra cultura. La sua *presenza*, tuttavia, non è legata alla sola questione su *cosa* sia o possa essere un corpo, bensì alle domande sul *valore* e il *ruolo* che il corpo può avere nella nostra esperienza di vita come esseri umani. Così come sarebbe limitativo ricondurre l'intero valore del corpo solamente a una *prigionia* per l'anima che desidera tornare a contemplare le idee, analogamente per il cristianesimo sarebbe riduttivo guardare al corpo come polvere che tornerà polvere o come occasione di peccato. Il corpo è ben di più.

Da una parte, per Platone il corpo, pur avendo il ruolo ingrato di trattene- re l'anima nel mondo sensibile, è pur sempre il primo e più accessibile passaggio per tentare di tornare a lasciarsi illuminare della luce di cui risplendono le idee. La bellezza, gli occhi e la vista, i fluidi che irrorano le ali dell'anima, ma anche il fremito, i sudori e il calore sono aspetti che eccedono un *ti estì* descrittivo e che ci conducono inevitabilmente a intendere il corpo come una realtà il cui valore non può essere confinato a una catalogazione o descrizione manualistica.

¹⁰ Cfr. J. Taylor, *What did Jesus really look like?*, in *BBC Magazine*, <www.bbc.com>, (accesso: 05/18). Un ulteriore e più recente tentativo di ricostruire il volto di Gesù in modo più *realistico*, è avvenuto nel 2015 in occasione dell'Ostensione della Sindone, in corso a Torino in quell'anno. Il lavoro è stato svolto da parte della Polizia di Roma, utilizzando un *software* solitamente impiegato per ricostruire gli identikit necessari per le indagini. Il risultato, a partire da uno studio sulla Sindone, ha restituito un risultato diverso rispetto al lavoro di Neave, offrendo un volto più in linea con le aspettative e con le raffigurazioni più *classiche*. Cfr. *Ecco il volto di Gesù da ragazzo: lo ha ricostruito la polizia partendo dalla Sindone*, in torino.repubblica.it, <torino.repubblica.it> (accesso: 05/18)

¹¹ Si può presupporre che il corpo e il volto del Cristo siano stati in una certa misura *paganizzati* per poter essere più in linea con le aspettative dei pagani stessi; questi, infatti, avrebbero avuto più difficoltà a pensare non solo a una divinità che si fa *corpo*, non solo che poi addirittura risorgerà con il *corpo*, ma anche che fosse lontana dai canoni estetici con cui erano soliti raffigurare e immaginare le loro divinità. Cfr. R. Campa, *Il culto del corpo. Una prospettiva genealogica e biopolitica*, «Rivista di scienze sociali», n. 15, 2016.

Dall'altra parte, per il cristianesimo il corpo è risurrezione e, nella crocifissione, diventa un trono da cui viene pronunciata la *buona novella*, ossia un messaggio di speranza e perdono proprio davanti al più grande rifiuto di Dio che l'uomo potesse compiere, l'uccisione del Figlio. Dopo essersi manifestato ai profeti antico-testamentari, Dio *decide* non tanto di rendersi presente con schiere di angeli o cataclismi, bensì di incarnarsi in un *corpo* mortale.

Il corpo ha valore nella misura in cui non ne interroghiamo solo gli aspetti descrittivi.

2.2. GLORIA, DISCENDENZA E IMMORTALITÀ

Strettamente connessa alle riflessioni sulla corporeità vi è il concetto di mortalità, e il relativo desiderio di poterla superare. Il simbolo per eccellenza della nostra finitezza, la morte, e il desiderio di superarla, l'immortalità, sono oggetto di attenzione fin dall'antichità. Dall'epopea di Gilgamesh, poema epico sumero del XXV sec. a.C., alla leggendaria Fonte della giovinezza, passando per l'Elisir di lunga vita. L'interesse principale dei vincitori delle Olimpiadi antiche era la *gloria*, che permetteva di mantenere vivo il ricordo del proprio nome di generazione in generazione. Certamente non mancavano vantaggi economici dalle vittorie ottenute, ma decisiva per l'uomo *agonale* greco era la possibilità di essere ricordati per le proprie gesta e permettere così alla propria fama di non *morire*¹². Così anche la vicenda antico-testamentaria di Abramo mostra il timore di non poter avere una propria stirpe, di essere vinti dalla propria condizione mortale, ossia l'incombere della *fine* della propria discendenza¹³. Si tratta di narrazioni o leggende che hanno attraversato i secoli, affascinando le generazioni che si sono susseguite e che ci lasciano una traccia della consapevolezza da parte dell'uomo di essere finito e soggetto alla morte. Anche oggi, epoca in cui mito e scienza hanno contorni più definiti, questa tensione viene accolta e trova risposta, nel

¹² Spesso ai vincitori dei diversi giochi panellenici – veri e propri elementi identitari dell'autoconsapevolezza greca – venivano concessi solo premi simbolici come, ad esempio, una corona d'ulivo a Olimpia o una d'alloro a Delfi. Cfr. M. Bettalli, A. L. D'Agata, A. Magnetto, *Storia greca*, Carocci, Roma 2006, pp. 149-150.

¹³ «Per il mondo dell'Antico Testamento, infatti, morire senza discendenti significa morire due volte, morire cioè senza lasciare tracce». J. L. Ska, *L'eterna giovinezza di Abramo*, «La Civiltà Cattolica», Anno 151, Vol. III, quaderno n. 3603-3604, Roma 2000, pp. 213-221, qui p. 216. La sterilità era considerata un male, analogamente alla morte. Lo sterile *muore* poiché non riesce a rispondere al comandamento del Creatore che vuole vita e fecondità. È quindi un disonore, una vergogna il non far sopravvivere il proprio *nome* alla nostra morte terrena. Di ciò Abramo si lamenta e da questi presupposti prenderà avvio la nota vicenda che porterà al *sacrificio* d'Isacco. Cfr. X. L. Dufour *et al.* (a cura di), *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Genova 2000, p. 1144.

caso dei sostenitori dello *human enhancement*, nella volontà d'impiegare tutto il potenziale della ricerca scientifica per andare oltre gli attuali limiti umani. La tecnica ha forza *mitopoietica*, avvia il recupero dei miti, crea un entusiasmo positivistico. Le nuove possibilità tecnologiche danno speranza e suscitano emozioni.

3. CORPO E CADUCITÀ

Prima di addentrarci nel confronto sulla *questione di senso* tra *human enhancement* e *achievement*, e a partire da quanto visto finora, emerge – ed è quindi necessario tentare di rispondervi – un ulteriore quesito. Oltre a interrogarci su cosa sia il corpo e su quali possano esserne il valore e il ruolo, ci chiediamo perché vi sia una connessione tra i concetti di *corporeità* e di *mortalità*. Perché, in altre parole, una riflessione sul corpo può prendere avvio o anche arrivare a confluire in una *meditatio mortis*?

L'ipotesi che qui verrà tenuta in considerazione è che il suddetto legame tra *corpo* e *mortalità* si dia proprio nella misura in cui il corpo costituisce uno tra i primi punti di contatto con la nostra costitutiva caducità. Anche a partire da accadimenti che ritroviamo nella nostra quotidianità (ad es. piccoli infortuni) possiamo sperimentare diversi gradi di finitezza. Un primo elemento che, allora, arriva a sostegno dell'ipotesi formulata è che un certo grado di finitezza è un'esperienza comune dell'essere umano proprio attraverso la sua stessa dimensione corporea.

Un secondo elemento è costituito da quanto emerso nelle pagine precedenti. Nel breve attraversamento proposto di alcuni luoghi del pensiero platonico, si è visto come il *corpo* sia in una certa misura un simbolo del mondo sensibile e della caducità, nella misura in cui la sua stessa finitezza è impedimento per vedere ciò che è *eterno* e, quindi, *immortale*. Una volta che l'anima si incarna in un *corpo* è poi costretta a vivere nelle limitazioni che questo le impone. Un Dio incarnato che muore in croce è, in modo ancora più evidente, un segno forte del legame tra *corpo* e *mortalità*, alla quale non può sfuggire nemmeno Dio. L'uomo agonale greco e Abramo, a loro volta e in modo differente, rendono conto di una *corporeità* che vuole vincere la *morte*, per mezzo della *gloria* (raggiungibile con la vittoria olimpica) o attraverso la prosecuzione della propria discendenza. La percezione della propria caducità avvicina l'uomo al concetto di *mortalità*, provando poi a porvi *rimedio*.

Infine, l'ipotesi formulata può trovare sostegno in un terzo elemento, il quale potrebbe anche essere considerato come una generale considerazione preliminare da premettere a quei lavori che cercano di affrontare tematiche bioetiche. L'idea è che il nostro corpo non è un *oggetto etico passivo* guidato

da un intellettualismo che basta a se stesso, che deduce le buone norme della condotta morale a partire da ciò che risulta essere corretto esclusivamente secondo una dialettica logico-retorico-argomentativa. Il nostro corpo è, al contrario, *soggetto etico attivo*, poiché ciò che ci comunica ha rilievo morale. Così Søren Holm:

Il bene degli esseri umani e la natura degli interessi umani sono determinati in parte dalle proprietà biologiche che essi posseggono. Il fatto che la produzione del dolore sia moralmente da condannare è dovuto, a parità di condizioni, al fatto che gli esseri umani possono provare dolore e che la sua qualità fenomenologica sia fortemente negativa. Se vivessimo in un mondo in cui la gran parte degli agenti non provasse dolore, o in cui il dolore non fosse regolarmente associato a sensazioni negative, i nostri giudizi etici sarebbero diversi. La biologia è chiaramente rilevante in qualche modo, ma l'importante è stabilire quanto e in che modo lo sia¹⁴.

In conclusione, vi è un certo grado di connessione tra i concetti di *corpo* e di *caducità*, se pur non si possa né ritenerli sovrapponibili, né considerare che ogni riflessione sul tema della corporeità sia di per sé anche una tematizzazione della caducità e viceversa. Inoltre, la correlazione tra la corporeità e la qualità fenomenologica negativa del dolore ci consentono di tenere sempre in considerazione il rilievo etico e bioetico di tale connessione.

4. LA QUESTIONE DI SENSO

Compiendo un passo ulteriore e prendendo le mosse dall'ipotesi appena emersa – ossia dal fatto che vi sia una correlazione tra la corporeità, la percezione della nostra caducità e un giudizio di valore negativo per la produzione di dolore – possiamo individuare nel corpo una via d'accesso, forse la prima, per poter arrivare a porre la *questione di senso*. In altre parole, mettere a tema il corpo può facilitare una più ampia riflessione sul senso delle nostre esperienze e sulla direzione verso la quale incanaliamo i nostri progetti di vita. Se da una parte questo ruolo del corpo può sembrare eccessivo, dall'altra è bene tenere a mente quanto emerso finora, ossia l'attribuzione di una centralità *di valore* al corpo ben oltre una sua riduttiva descrizione in termini *fattuali* e una sua interpretazione in chiave strettamente strumentale. Come si vedrà nelle prossime pagine, differenti concezioni di corpo sottendono ben più che giudizi di fatto, arrivando a *incarnare* prospettive etico-

¹⁴ S. Holm, *Il potenziamento per via genetica: temi e problemi* in R. Mordacci e M. Loi (a cura di), *Etica e genetica. Storia, concetti, pratiche*, Bruno Mondadori, Milano-Torino 2012, pp. 73-93, qui p. 78.

antropologiche anche molto diverse tra loro.

In una realtà in cui il progresso tecnologico sta offrendo possibilità nuove e inesplorate all'essere umano, andando ben oltre un più riduttivo ruolo di *facilitatore* delle fatiche quotidiane, corriamo il rischio di desiderare il *nuovo tecnologico* semplicemente in quanto *nuovo*. Se da una parte è indubbio che le tecnologie emergenti potranno facilitare ulteriormente alcune delle fatiche giornaliere e che la ricerca scientifica gioca un ruolo fondamentale nel continuare a cercare soluzioni ai problemi che si presentano, dall'altra vi è il rischio che ogni nuova disponibilità tecnica – con in dote un potere trasformativo maggiore rispetto al passato – venga indistintamente e immediatamente ritenuta anche come eticamente auspicabile. Il rischio, cioè, di porre il fine ultimo dell'umanità fuori da sé, facendolo risiedere in un ideale indistinto di progresso al quale l'umanità è funzionale.

È davvero il *mind uploading* ciò che auguriamo alle future generazioni? È l'*editing* genetico ciò che speriamo di poter padroneggiare? Le risposte potrebbero essere positive tanto quanto negative, ma sarebbero comunque incomplete. In entrambi i casi, infatti, mancherebbe il coinvolgimento della *questione di senso*, ossia la discussione su quale idea di uomo e di umanità vogliamo promuovere. Affascinati da visioni futuristiche, corriamo il rischio di dimenticarci di una semplice domanda: *perché?*

Oltre a quanto è emerso finora, quale rapporto vi è tra il *corpo* e il *senso* che proviamo ad attribuire alla nostra esperienza di vita in quanto di esseri umani? Quale ruolo viene attribuito alla corporeità quando proviamo a determinare il modo in cui desideriamo costruire i nostri progetti di vita? In breve, *come* una riflessione sul corpo può introdurci alla *questione di senso*? Per tentare di rispondere a tale *come*, verranno qui presentati tre *luoghi* in cui si intrecciano corporeità, etica e antropologia.

4.1. Il corpo conteso

Come accennato brevemente in precedenza, determinate concezioni di corpo vanno di pari passo con differenti paradigmi etico-antropologici. Nello specifico, verrà qui presentata la contrapposta concezione *metafisica* di corpo che vede la cultura dell'*achievement* prendere le distanze dalla logica dello *human enhancement*. Laura Palazzani descrive brevemente quella che è la concezione di corpo promossa dai sostenitori del cosiddetto *potenziamento umano*:

posizione favorevole ad ogni richiesta di potenziamento presuppone e implica una concezione materialistico-meccanicista del corpo, considerato materia estesa e oggetto disponibile e manipolabile, controllabile, plasmabile, proget-

tabile dal soggetto cui appartiene. Nel contesto di una concezione evolutivista della natura come macchina imperfetta, si giustifica ogni manipolazione con lo scopo di perfezionare [...] le qualità ritenute desiderabili¹⁵.

Da queste parole emerge molto chiaramente *cosa* sia la corporeità seguendo le logiche dello *human enhancement*. Il corpo è materia, estensione, macchina; è un oggetto imperfetto, riprogettabile e quindi *disponibile*. Una tale concezione del corpo giustifica – o giustificerebbe – una sua manipolazione allo scopo di potenziarlo o perfezionarlo, inseguendo una *performance* più competitiva¹⁶.

Nel tentativo di controbattere *in positivo* a una simile concezione di *corpo*, assume valore un percorso di riflessione attraverso il concetto di *achievement*. Tale approccio non ignora che l'essere umano sia essenzialmente *finito* e non pretende di attribuire al dolore una qualità fenomenologica positiva o desiderabile. Detto diversamente, l'*achievement* non si basa su rilevazioni e considerazioni diverse, ma cerca di proporre soluzioni ulteriori rispetto a quello che potrebbe essere l'acquisto sul mercato di un qualsivoglia *enhancer* da usare "al bisogno" per potenziare le nostre performance. La prospettiva promossa dal concetto di *achievement* si pone fin da subito in contrasto con forme di riduzionismo performativo di matrice individualistica che vengono sottese dalla logica di un *miglioramento* del corpo per mezzo esclusivo dell'incremento delle sue prestazioni¹⁷. Riferimento

Con *achievement* si intende quel paradigma antropologico per cui l'uomo è ed è *chiamato a sviluppare* ciò che vi è nelle sue potenzialità. Si tratta, cioè, di una concezione di uomo sotto il profilo ontologico e teleologico,

¹⁵ L. Palazzani, *Il potenziamento umano. Tecnoscienza, etica e diritto*, Giappichelli Editore, Torino 2015, pp. 17-18.

¹⁶ Per un approfondimento sul concetto di *enhancement* si vedano: M. C. Roco, W. S. Bainbridge (a cura di), *Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*, Springer, Dordrecht 2004; J. Savulescu, *Justice, Fairness and Enhancement*, «Annals of the New York Academy of Sciences», Vol. 1093, 2006, pp. 321-338; R. Campa, *Mutare o perire. La sfida del transumanesimo*, Sestante Edizioni, Bergamo 2010; N. Bostrom, J. Savulescu (a cura di), *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2011; J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, *Well-being and enhancement* in: J. Savulescu, R. ter Meulen, G. Kahane (a cura di), *Enhancing Human Capacities*, Wiley-Blackwell, Oxford 2011, pp. 3-18; K. Warwick, *Human Enhancement. The Way Ahead. The technological singularity*, «ACM Ubiquity», 3, 2014, pp. 1-8; R. Campa, *Il ruolo del potenziamento umano nelle guerre del futuro*, «Futuri», n.6, Novembre 2015, pp. 81-91.

¹⁷ Il concetto di *achievement* si colloca nel più ampio filone della storia della pedagogia occidentale, dai Greci a oggi. In relazione alla contemporaneità, i riferimenti imprescindibili sono H. A. Murray, *Exploration in Personality*, Oxford University Press, New York 2008 (ed. orig. 1938); B. Weiner, *Achievement motivation and attribution theory*, General Learning Press, Morristown 1974.

secondo cui l'individuo gode di risorse e capacità che devono essere sprigionate grazie a un personale impegno e a uno sforzo attivo. Il riferimento non è a standard o modelli *eteronomi*, fissati dall'esterno e imposti alla persona. Si tratta, invece, di intraprendere un percorso per riconoscere la propria *autonomia*, che non implica in nessun modo la fuoriuscita o il disprezzo della rete sociale dei rapporti in cui si è inseriti. Riconoscere e portare a compimento se stessi, non secondo un percorso prestabilito e uniforme, ma seguendo traiettorie non necessariamente lineari, legate eventualmente anche all'intervento di fattori esterni rispetto al nostro cammino. Non vi è, nemmeno a livello lessicale, alcun rimando al piano delle *performance* o di misurazioni che possano essere messe *nero su bianco*. I riferimenti restano la *persona* e la sua *identità*, il suo sviluppo attraverso percorsi di *acquisizione* legati e, soprattutto, motivati dalla storia dell'individuo.

L'*achievement* dà valore alla sperimentazione, al tentativo e, per certi aspetti, al fallimento, inteso qui non come contrapposizione al successo, ma come sforzo che non ha dato i risultati sperati, come occasione per il confronto con le nostre stesse capacità. Ciò che riusciamo a ottenere e le trasformazioni che ci coinvolgono hanno una propria storia che va a fondersi con il più lungo percorso che è la vita di ciascuno. Il nostro stesso carattere può cambiare in virtù delle valutazioni che accompagnano tanto i nostri impegni a lungo termine, quanto le attività della nostra *routine*.

Character is not only the source of our deeds, but also their product. People whose disruptive behaviour is "remedied" by pacifying drugs rather than by their own efforts are not learning self-control; if anything, they are learning to think it unnecessary¹⁸.

In breve, l'*achievement* vede il senso dell'esperienza umana non esclusivamente nell'ottenimento di questo o quell'altro risultato, bensì nell'idea che i traguardi per i quali abbiamo profuso un impegno attivo si radichino più profondamente nella nostra storia, con effetti più duraturi e, in certi casi, con un maggior grado di soddisfazione. Tale approccio, come detto, non ignora la costitutiva caducità del corpo, ma non tenta nemmeno di trovarvi *rimedio* in un incremento delle prestazioni che esso può offrire. Il corpo – e le sue *performance* – non sono, quindi, il piano su cui misurare il *valore* della persona, ma sono parte di un'unità narrativa dentro la quale trovano *senso* i progetti e le aspirazioni dell'individuo, coerentemente con un'identità personale che è emersa più da un impegno attivo che da un ricorso estemporaneo ed eteronomo a *enhancer* esterni.

¹⁸ L. Kass, *Ageless Bodies, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection*, «The New Atlantis», Vol. 1, 2003, pp. 9-28, qui p. 21.

Nel caso dell'*enhancement* il corpo è posto in una situazione di *passività*, mentre con l'*achievement* l'individuo è chiamato ad avere un impegno *in prima persona* nei confronti del traguardo che vuole raggiungere. Viceversa, le tecniche di potenziamento intervengono direttamente sul corpo e sulla mente per attivare un effetto tramite *delega*. In una simile circostanza, il soggetto resta, di fatto, passivo e non lascia alcuna traccia personale nell'intercorso cambiamento.

4.2. *Distorsione dell'atto umano*

Achievement ed *enhancement* implicano un diverso ruolo da parte dell'individuo. Se nel primo caso il traguardo raggiunto è da considerare acquisito grazie a un percorso svolto in prima persona, al contrario nel secondo caso l'ottenimento passa attraverso una *dinamica di passività*, con il rischio di deformare profondamente la struttura stessa dell'agire umano. Uno dei punti di maggiore distanza tra i due approcci è la considerazione che l'inaccettabilità dello *human enhancement* deriverebbe da una sorta di deformazione della struttura dell'attività umana. Gli interventi di potenziamento agiscono sul corpo e sulla mente per ottenere un risultato; il soggetto agente, tuttavia, rimane passivo, non assumendo alcun ruolo attivo nel processo che va dal desiderio di ottenere un risultato al suo conseguimento. Il cambiamento è desiderato ma non perseguito. Si rischia di non comprendere il senso del traguardo raggiunto. Si rischia di confondere i mezzi con i fini. L'uomo *potenziato* sente su di sé degli effetti, ma non ne comprende l'origine e, paradossalmente, potrebbe non essere in grado di beneficiarne.

La prospettiva promossa dall'*achievement* permetterebbe una maggiore aderenza tra le nostre azioni e i relativi risultati, tra la fatica e la soddisfazione, tra i *mezzi* che mettiamo in gioco e i *fini* che poniamo come obiettivi. Inoltre, vi sarebbe una maggiore attenzione al fattore *tempo*, poiché assume rilevanza il riconoscere a ciascuna attività un suo momento e una sua durata. Tali dinamiche consentono di plasmare continuamente il nostro carattere, in particolare favorendo un atteggiamento di maggiore rispetto e cura dinanzi alla contingenza della condizione umana.

4.3. *Solidarietà e sovraesposizione alla responsabilità*

La nostra dimensione corporea, com'è già emerso in precedenza, ci avvicina – a volte sfortunatamente anche al costo di tragedie – alla consapevolezza individuale della nostra finitezza, per mezzo di piccoli o grandi infortuni, incidenti o situazioni di dolore. Tale presa di consapevolezza circa uno degli

aspetti della nostra quotidianità può essere accompagnato da sofferenza, la cui qualità fenomenologica resta indiscutibilmente negativa e non desiderabile.

A scanso di equivoci, in queste pagine non vi è nessuna *lode* o esaltazione del dolore, ma una più semplice – e sicuramente malinconica – constatazione della sua presenza nella nostra esperienza quotidiana. Al di là del fatto che ciascuno possa decidere di usare diverse strategie per affrontare, evitare o ignorare tale condizione comune, in ogni caso da tale constatazione derivano almeno un paio di conseguenze. Da una parte il fatto che ogni tentativo di affrontare o evitare le situazioni dolorose è pienamente comprensibile, se pur poi se ne possano discutere nel merito le strategie. Dall'altra parte che, data l'inevitabilità del confronto con occasioni di sofferenza e tenuto conto delle premesse indicate in questo paragrafo, la percezione del dolore ha un ruolo di rilievo nel determinare sia i nostri giudizi etici, sia quelli che sono alcuni dei limiti alla nostra possibilità di agire e di progettare. Limiti che non ridefiniscono solamente le nostre possibilità individuali, ma che delimitano anche i nostri atteggiamenti nei confronti degli altri. In altre parole, il nostro corpo e il dolore che sperimentiamo ci fanno cogliere tanto la nostra, quanto l'altrui finitezza, rendendoci consapevoli e partecipi di una condizione comune, che – come detto – può trovare espressione in sensazioni dalla qualità fenomenologica negativa.

Fatte simili premesse, possiamo tornare alla *contesa* sul corpo tra *human enhancement* e *achievement*. La logica individualista e il riduzionismo performativo che vengono promossi dalle logiche del cosiddetto *potenziamento umano* potrebbero favorire il disprezzo delle condizioni di salute non competitive¹⁹. Una *corsa al potenziamento* avrebbe inevitabilmente dei *costi umani*. La cultura dell'*improving* rischierebbe, infatti, di compromettere il nostro senso di solidarietà, favorendo di conseguenza la propria o l'altrui emarginazione ed esclusione sia verso il basso (disprezzo per la malattia e la

¹⁹ All'interno del dibattito internazionale sull'*enhancement* trova spazio il cosiddetto argomento *espressivista*. «Secondo tale argomento [...] la corsa al potenziamento delle capacità umane esprime in modo più o meno esplicito (da qui il termine "espressivista") un'attitudine negativa verso le disabilità che sembra, a sua volta, rimandare all'idea che il mondo sarebbe un posto migliore se privo di individui disabili». A. Linkeviciute, *Potenziamento biomedico: la dimensione etica* in G. Boniolo e P. Maugeri (a cura di), *Etica alle frontiere della biomedicina*, Mondadori, Milano 2014, pp. 191-205, qui p. 204. «Se si interrompe la gravidanza di un feto con trisomia 21 [...] si esprime implicitamente una grave mancanza di rispetto verso gli esseri umani adulti che sono affetti da trisomia 21 ora. Si fa passare così, magari senza volerlo, l'idea che la vita di un malato di trisomia 21 non valga nulla o non sia degna di essere vissuta. Ciò genera, a lungo andare, un clima sociale negativo e discriminatorio verso chi di malattia genetica soffre già adesso». T. Bruni, *Test genetici e scelte riproduttive*, in: G. Boniolo e P. Maugeri (a cura di), *Etica alle frontiere della biomedicina*, pp. 175-190, qui p. 185.

caducità), sia verso l'alto (incapacità di dialogare con una eventuale *nobiltà potenziata*).

Sperimentare la propria finitezza e quella altrui ci permette di poter cambiare prospettiva, passando da un focus esclusivamente incentrato sulla competizione a un paradigma in cui sullo sfondo vi sia la *solidarietà*, dando così una *forte* risposta alla questione di senso. Il ruolo del corpo non sarebbe, allora, quello di uno strumento – disponibile e modificabile – per poter sopraffare l'avversario in una competizione tra individui, bensì quello di un'occasione per iniziare a coltivare un atteggiamento di attenzione solidale nei confronti degli altri. In un contesto in cui dovesse prevalere una solidarietà fondata sulla consapevolezza della comune e costitutiva finitezza, comunque non verrebbe meno la possibilità stessa di una competizione. Essa, infatti, potrebbe continuare a darsi sul piano delle individualità, ma a partire dalla consapevolezza di una condizione condivisa e di una lotta ad armi pari. E dato che la caducità non possiamo estirparla ma solo posticiparla o ignorarla, allora è profondamente *umano* – ma anche *utile* – non circondarsi solamente di *competitors*, ma anche di persone che possano essere solidali con noi, al di là dei risultati che potremmo raggiungere individualmente.

Inoltre, il poter disporre di qualsivoglia *enhancer* per ristrutturare il nostro corpo e le nostre capacità comporterebbe un sovraccarico di responsabilità. Man mano che le nostre vite e i nostri risultati uscissero dal dominio del *dono* o della casualità e diventassero sempre più esclusivamente il frutto delle nostre sole scelte (*editing* genetico, ricorso a farmaci per il potenziamento delle prestazioni fisiche e mnemoniche, etc.), allora maggiore sarà anche il nostro livello di responsabilità. Più noi scegliamo e più siamo perseguibili per ciò che abbiamo deciso. Non ci verrebbe perdonato nulla, non potremmo appellarci a niente, e nessuno sarebbe solidale con le nostre *cadute*. Come ulteriore conseguenza di ciò, vi sarebbe il rischio che un individuo, potendo ricorrere facilmente a ogni sorta di *enhancer*, possa trovare difficoltà nello sviluppo di una propria e autonoma capacità morale, nella costruzione di un set di valori e nella possibilità di spenderli dentro a relazioni sociali significative.

5. CONCLUSIONI

Il *corpo*, ben lungi dall'essere solamente lo strumento per le nostre *performance* o un supporto materiale alla nostra anima o alla nostra mente, gioca un ruolo decisivo in alcuni *luoghi* centrali della nostra cultura. In essi, la corporeità non ha un ruolo accidentale, ma è una presenza *di valore*, mostrandosi irriducibile a qualsivoglia forma di riduzionismo funzionalista. Oltre a quanto emerso, il corpo ci mette in contatto con la nostra costitutiva

finitezza e caducità, andando così a costituirsi anche come *via d'accesso* per la questione di senso.

Quale *valore* o *ruolo* ha il corpo? E perché la questione di senso può trovare risposte a partire dal concetto di *corpo*? Per tentare di dare una risposta a simili interrogativi, si è cercato di esplorare i presupposti metafisici e le differenti prospettive antropologiche che stanno alla base di due *culture* tra loro differenti: *human enhancement* e *achievement*. In particolare, tale differenziazione è stata costruita a partire dalla diversa concezione di *corpo* promossa dai due paradigmi culturali in questione.

Nella logica del potenziamento umano il corpo è strumento, macchina, è una protesi originaria che può essere modificata o anche sostituita; il tutto al fine di poter godere di prestazioni amplificate che possano farmi vincere in una logica di confronto serrato e continuativo con chi mi circonda. La corporeità è, quindi, quel congegno che, adattandolo alle mie esigenze o desideri, mi conduce in una quotidianità il cui valore è la somma delle *performance* che sono riuscito a *fare*.

Nella logica dell'*achievement*, invece, la competitività non è elusa e tantomeno vi è un'esaltazione *romantica* del corpo. Quest'ultimo non è solo strumento o mezzo per realizzare i nostri progetti, ma contribuisce a ridefinirli, portando la nostra attenzione sia sulle nostre potenzialità (*human flourishing*), sia sulla nostra finitezza. Il corpo, anziché innescare una fuga in direzione diametralmente opposta rispetto alla sua stessa caducità, diventa l'occasione sia per iniziare a coltivare un atteggiamento di solidarietà, sia per interrogare la questione di senso. Con un richiamo allo sviluppo delle proprie potenzialità al di fuori di imposizioni eteronome e promuovendo un personale impegno attivo, l'*achievement* si pone, allora, nel solco dei possibili sviluppi o riformulazioni dell'etica delle virtù.

Il senso autentico dell'agire umano si esprime nella tensione al compimento di ciò che è propriamente umano mediante la virtù, intesa in senso aristotelico, come l'abitudine costante ad agire in vista della realizzazione delle proprie capacità intrinseche. La virtù pone l'attenzione sull'agente morale e non sull'azione, sulla riflessione in prima persona, nel tentativo di rispondere alla domanda "che tipo di persona voglio essere?" o anche "chi dovrei essere?" in contrapposizione al calcolo impersonale che mira solo a raggiungere tecnicamente in modo più efficiente un risultato funzionale²⁰.

²⁰ Palazzani, *Il potenziamento umano*, cit., pp. 17-18.

BIBLIOGRAFIA

- Berlin I., *Il fine della filosofia*, Edizioni di comunità, Torino 2002.
- Bettalli M., D'Agata A. L., Magoni A., *Storia greca*, Carocci, Roma 2006.
- Bostrom N., *A History of Transhumanist Thought*, «Journal of Evolution and Technology», Vol. 14, n. 1, 2005, pp. 1-25.
- Bostrom N., *Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective*, «Journal of Value Inquiry», Vol. 37, n. 4., 2003, pp. 493-506.
- Bostrom N., Savulescu J. (a cura di), *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- Bruni T., *Test genetici e scelte riproduttive*, in Boniolo G. e Maugeri P. (a cura di), *Etica alle frontiere della biomedicina*, Mondadori, Milano 2014, pp. 175-190.
- Campa R., *Il culto del corpo. Una prospettiva genealogica e biopolitica*, «Rivista di scienze sociali», n. 15, 2016.
- Campa R., *Il ruolo del potenziamento umano nelle guerre del futuro*, «Futuri», n.6, Novembre 2015, pp. 81-91.
- Campa R., *Mutare o perire. La sfida del transumanesimo*, Sestante Edizioni, Bergamo 2010.
- Comitato Nazionale per la Bioetica (CNB), *Diritti umani, etica medica e tecnologie di potenziamento (Enhancement) in ambito militare*, 2013, <bioetica.governo.it>, (accesso: 05/18).
- Dufour X. L. et al. (a cura di), *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Genova 2000.
- Holm S., *Il potenziamento per via genetica: temi e problemi*, in Mordacci R. e Loi M. (a cura di), *Etica e genetica. Storia, concetti, pratiche*, Bruno Mondadori, Milano-Torino 2012, pp. 73-93.
- Kass L., *Ageless Bodies, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection*, «The New Atlantis», Vol. 1, 2003, pp. 9-28.
- Linkeviciute A., *Potenziamento biomedico: la dimensione etica*, in Boniolo G. e Maugeri P. (a cura di), *Etica alle frontiere della biomedicina*, Mondadori, Milano 2014, pp. 191-205.
- Murray H. A., *Exploration in Personality*, Oxford University Press, New York 2008 (ed. orig. 1938).
- Palazzani L., *Il potenziamento umano. Tecnoscienza, etica e diritto*, Giappichelli Editore, Torino 2015.
- Platone, *Fedro*, a cura di Guzzo A., Mursia 2002, Milano.
- Platone, *Simposio*, trad. it. di Calogero G., introd. di Taglia A., Laterza, Bari 1996.
- Roco M. C., Bainbridge W. S. (a cura di), *Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*, Springer, Dordrecht 2004.
- Savulescu J., *Justice, Fairness and Enhancement*, «Annals of the New York Academy of Sciences», Vol. 1093, 2006, pp. 321-338.
- Savulescu J., Sandberg A., Kahane G., *Well-being and enhancement in: Savulescu J., ter Meulen R., Kahane G. (a cura di), Enhancing Human Capacities*, Wiley-Blackwell, Oxford 2011, pp. 3-18.
- Ska J. L., *L'eterna giovinezza di Abramo*, «La Civiltà Cattolica», Anno 151, Vol.

III, quaderno n. 3603-3604, Roma 2000.

Taylor J., *What did Jesus really look like?*, «BBC Magazine», <www.bbc.com>, (accesso: 05/18).

Warwick K., *Human Enhancement. The Way Ahead. The technological singularity*, «ACM Ubiquity», 3, 2014, pp. 1-8.

Weiner B., *Achievement motivation and attribution theory*, General Learning Press, Morristown 1974.

Wittgenstein L., *Trattato logico-filosofico*, trad. it. di Conte A. G., Einaudi, Torino 1968.