

**A PROPOSITO DE *IL CORPO TRA MORTALITÀ E TRASFIGURAZIONE*
DI SERGIO COTTA**

GIOVANNI TARANTINO*

Abstract: the contribution reflects on the split of the dialectical unity of the body, intuited and feared with foresight more than forty years ago by the essay *The body between mortality and transfiguration* by Sergio Cotta. A split that implies consequences on the main issues that affect today's bioethics and which have inevitable consequences for political decisions. Among these consequences are the denial of corporeity, the objectification of the body and, more broadly, an incorrect conceptualization of human nature. The latter, in fact, in the theoretical comparison, is often presented through a reductive perspective, which does not take into account the extraordinary complexity of all its dimensions.

Keywords: Body – Corporeity – Transhumanism – Human nature – Culture.

1. Cenni introduttivi

Nello scritto dal titolo *Il corpo tra mortalità e trasfigurazione*, presentato in un Convegno del Centro di studi filosofici di Gallarate nei giorni 30 marzo - 1^o aprile 1978, e ripubblicato di recente, appare in tutta la sua illuminante chiarezza la lettura della corporeità di Sergio Cotta¹.

Le riflessioni contenute in quello scritto partono dalla constatazione che vi è stata nel tempo una diversità di posizioni interpretative, che hanno dato al corpo una valenza assiologica, a volte negativa (è un carcere, per Platone), a volte positiva (com'è per le posizioni edonistiche o vitalistiche), oppure che hanno considerato il corpo come un'entità neutra, a cui la volontà, lo spirito, può conferire un senso positivo o negativo. Una riflessione attenta, però, com'è quella cottiana, comprende che le posizioni interpretative prima enunciate portano a ricondurre il corpo ad una «posizione comune,

* Giovanni Tarantino, Ricercatore di Filosofia del diritto IUS/20, Università del Salento. Email: giovanni.tarantino@unisalento.it

¹ S. Cotta, 2019, 145-159, da cui citerò.

più originaria, fondamentale, secondo la quale il corpo è, *in sé*, una realtà omogenea, unidimensionale»².

Ad un'analisi che si concentra, però, non sull'idea, ma sulla realtà del corpo, com'è quella di Cotta, non sfugge di comprendere quanto sia errata questa considerazione del corpo come un'omogeneità unidimensionale. Ciò perché il corpo, egli dice, valutato nella sua realtà, è un sinolo dialettico e non una realtà unidimensionale.

Cotta è consapevole del fatto che da sempre è stato considerato un rapporto dialettico del corpo con qualcosa che si pone oltre il corpo: che sia lo spirito, la mente, ecc., comunque con un'entità metafisica e non materiale, ma – egli ricorda – prima di questa dialettica del corpo con *l'oltre corpo*, che è una dialettica esterna, vi è una dialettica interna al corpo. Quest'ultima, dalla cui comprensione per Cotta deriva l'esatta lettura della corporeità³, è quella per cui il corpo è inteso non come identità statica, ma dinamica, cioè come un trascorrere. Esso, infatti, è allo stesso tempo: 1- dialettica del vivere/morire; 2- dialettica della soggettività/relazione (comunicazione).

Ed è proprio la mancata considerazione di questa realtà dialettica del corpo a portare verso la negazione della corporeità: nel primo caso, l'ostentazione della potenza vitale del corpo porta alla perdita del senso del morire; nel secondo caso la chiusura nella sola dimensione permette di dimenticare che il corpo «non è mai *solo soggetto* per me e *solo oggetto* per l'altro»⁴. In entrambi casi, infatti, la rottura della dialettica interna al corpo porta verso l'oggettivazione del corpo stesso (e la conseguente pretesa ideologica di appropriazione del corpo, ma, riguardo questo, Cotta ricorda che l'appropriarsi del corpo ha in fondo qui il senso di *una riduzione del sé al corporeo*), e apre a dilemmi fondamentali per la riflessione bioetica. Dilemmi, che per dirlo con Francesco D'Agostino, sono *questioni di confine*⁵, e la cui profondità viene già intuita con lucida lungimiranza da Sergio Cotta. Questioni che, oggi, stante l'avvenuto progresso della tecnica applicata al corpo dell'uomo, sono divenute maggiormente divisive e impegnano fortemente il decisore politico.

Ma la rottura dell'unità dialettica del corpo ha come ulteriore conseguenza, più in generale, anche la possibilità di una non coerente concettualizzazione della natura umana. Con il rischio dell'accettazione di modelli teorici che ne amplifichino una sola, o

² *Idem*, 146.

³ Per definire la corporeità possiamo dire che essa consiste nel sentimento che si ha del proprio corpo biologico: nella considerazione che *io sono il mio corpo* e contemporaneamente *io ho il mio corpo*. Per rendere la complessità di tale nozione possiamo riferirci a M. Scheler, 1996, 431, che afferma: «La coscienza interna del corpo non è una somma di sensazioni localizzate negli organi. La coscienza del nostro corpo ci è data come un tutto più o meno articolato, indipendentemente e anteriormente a tutte le sensazioni organiche – quindi, l'unione – dell'io con il corpo non è, di conseguenza, una connessione empirico-induttiva o associativa, ma una connessione essenziale per ogni coscienza finita».

⁴ S. Cotta, 2019, 153.

⁵ Il riferimento è a F. D'Agostino, 2019, 90. Qui l'autore, in accordo con Cotta, critica la cultura narcisista postmoderna secondo la quale l'uomo può identificarsi attraverso il corpo. Afferma, infatti, che «l'identificazione somatica è paradossale, perché la corporeità è fluida e transitoria, essendo un'individualità radicata nel tempo, quindi fragile e mutevole». Di questo autore si veda anche 1984 e 2004.

solo poche, delle sue dimensioni, non considerandone, così, l'intrinseca straordinaria complessità.

Queste, in estrema sintesi, sono le linee generali della riflessione che si vuole portare in queste pagine, che guardano alla ritrovata attualità delle intuizioni cottiane, e che si propongono, si spera, come utile contributo per rendere le linee essenziali di una corretta comprensione della corporeità alla luce delle odierne questioni bioetiche e biopolitiche.

2. La scissione dell'unità dialettica del corpo: implicazioni bioetiche e biopolitiche

Tracciata, quindi, la linea direttrice intorno alla quale porrò le mie riflessioni, parto dalla ricordata osservazione di Cotta per cui la dialettica inerente al corpo dell'uomo è duplice: da una parte essa è una dialettica «esterna» (quella con *l'oltre corpo*, che però è ancora legata al considerare il corpo come un'omogeneità sostanziale), dall'altra è, come visto prima, una dialettica "interna" (che viene prima di quella esterna e che è connessa, invece, alla realtà del corpo). Quest'ultima, che è quella che Cotta ritiene concettualmente primaria, deriva dalla considerazione che il corpo sia un «trascorrere», diacronicamente considerato: un trascorrere biologico, dei sensi, della psiche, ecc. Se il corpo è un trascorrere, quindi, seguendo Cotta, non può essere bloccato idealmente in un solo momento definito della sua esistenza (quale momento, poi, - egli si chiede- quello dell'infanzia? O forse quello della maturità? E perché l'uno e non l'altro?). Se così si facesse si cadrebbe in errore. Un errore che deriva dalla convinzione che sia possibile, ripeto, fissare il corpo in un'idea (statica) e non considerare il suo *in sé* (dinamico e dialettico, appunto).

A questo errore si può ovviare, però, considerando che:

«occorre dunque scendere sotto la prima, superficiale impressione per cui ciò che è mobile e sfuggente è il pensiero, ciò che è solido, tangibile è il corpo (*res extensa!*). In realtà, e non sembri un paradosso, è piuttosto vero il contrario: il pensiero certo è mobile, ma può venir fermato o ripreso, può concretarsi in convincimenti immutabili. Il corpo invece non può fermare o confermare nulla di sé e nulla, nessuno sforzo o intenzione umana può fermarlo e tanto meno farlo tornare ad essere come era. L'eterno ritorno dell'uguale potrà, con sforzo speculativo (assai torbido), pensarsi della volontà, ma certamente non del corpo, di questo corpo qui»⁶.

Il corpo quindi è inteso da Cotta come una compenetrazione di finito e infinito, di crescita e di decadimento, di essenza e non essenza, di vivere e morire, e questa compenetrazione dialettica interna, come ho detto, viene ancora prima di quella esterna che passa tra il corpo e *l'oltre corpo*. Ebbene è proprio questo, se seguiamo, ancora,

⁶ S. Cotta, 2019, 147.

Cotta, l'insegnamento fondamentale della corporeità: la sua ontologia dialettica. Quella stessa per la quale l'*io* sente la vita propria e quella altrui attraverso il corpo.

Ma è proprio qui che si palesa fortemente la lungimiranza e la profondità dell'intuizione cottiana su innumerevoli problematiche, che al tempo dello scritto di Cotta al quale mi sto riferendo in queste pagine erano appena percettibili e che, invece, oggi investono con tutta la loro forza divisiva la riflessione bioetica e quella politica. Si palesa nel momento in cui Cotta afferma che il ricordato insegnamento della corporeità, cioè, ripeto, l'ontologia dialettica del corpo, oggi non viene accettato, perché «si è scissa questa dialettica e il corpo viene considerato in modo unidimensionale come pura potenza di vita. Nasce di qui l'attuale glorificazione incondizionata e immediata, che investe il tutto e il qualunque, del corpo. Questo [...] cessa di essere «misurato» e diventa «misurante». È sottratto, cioè, ad ogni norma ma diventa esso stesso normativo»⁷.

Da questa scissione della dialettica del corpo deriva, ad esempio, la perdita del senso della mortalità (il corpo si accetta come sola pura vitalità). Anzi la morte, la caducità, il trascorrere del corporeo vengono contrastati. Si chiede, infatti, aiuto alla tecnica perché fornisca i mezzi per sostenere e conservare per sempre la vitalità del corpo, a tutti i costi, perché ne fermi il decadimento. Tutto questo in nome della libertà, una libertà dell'*io* che coincide con la libertà del corpo, perché *io sono il mio corpo*. Ma, in questa prospettiva, se il corpo è pura vitalità e non è morte, e se io sono il mio corpo, è facile giungere alla volontà di appropriarsi del corpo, di affermare ideologicamente che *il corpo è mio e lo gestisco io*, e di considerare, però, in questo modo il corpo come un oggetto, di cui *io* sono proprietario. L'appropriazione del corpo presuppone, quindi, inevitabilmente la sua oggettivazione. Con la conseguenza di giustificare: l'aborto, l'eutanasia, la procreazione artificiale senza limiti (e quindi la genitorialità ad ogni costo, considerandola non più un desiderio, ma un diritto), l'eugenetica, e molte altre delle questioni riferite al corpo e, più ampiamente alla vita dell'individuo, che oggi si spostano sul piano inclinato che dalla riflessione bioetica porta alla decisione politica, e ne accendono il dibattito.

In forza di queste convinzioni, si è giunti oggi a chiedere al decisore politico che il corpo oggettivato sia sottratto ad ogni vincolo normativo e che divenga esso stesso fonte della normatività. Da qui l'avvento, ad esempio, di fenomeni socio-politici prima sconosciuti, come la *Legal Mobilization* e la *Litigation Strategy* che hanno elevato le corti, domestiche e internazionali, al ruolo di *attori politici* protagonisti di quel processo di giurisdizionalizzazione del diritto e dell'agire politico. Lo stratagemma è semplice, ma si è dimostrato efficacissimo: prima vi è una richiesta di riconoscimento di un diritto (più o meno, eticamente sostenibile) che parte dal basso, esperita dai movimenti politico-sociali, (che spesso accettano le teorie non-cognitivistiche, e le conseguenti ideologie che da queste derivano, alle quali farò riferimento in queste pagine), e che attiva la macchina

⁷ *Idem*, 149.

Sull'approccio, spesso contraddittorio, del diritto nei confronti del corpo si veda, tra tutti, F. Macioce, 2002, *passim*.

giudiziaria; poi, quando questa riconosce la liceità della richiesta di tutela di quel diritto, si ha il superamento della funzione e del ruolo del legislatore e del decisore politico. Questo fenomeno della *Litigation Strategy* (e della preventiva *Legal Mobilization*) si verifica, senza dubbio, in maniera differente nei diversi sistemi giuridici: non è particolarmente pregnante nel contesto statunitense, che vede da sempre centrale il ruolo delle corti, ma dove il problema si ferma al solo piano costituzionale a causa della presenza di organi giudicanti sovrastatali; si dimostra, invece, particolarmente efficace per la giurisdizionalizzazione della politica nel contesto europeo. In quest'ultimo contesto, infatti: a) a livello di diritto domestico vi è la presenza delle corti costituzionali che i cittadini possono adire (con procedure più o meno complesse), corti costituzionali che sono spesso indipendenti e capaci di incidere fortemente sul potere legislativo; b) a livello sovrastatale e comunitario, i fenomeni della *Legal Mobilization* e della *Litigation Strategy*, invece, si agevolano dei numerosi trattati (specie quelli in materia di protezione dei diritti umani) che hanno istituito organismi di protezione giurisdizionale dei diritti come la Corte di giustizia dell'Unione Europea e la Corte europea dei diritti dell'uomo. In conclusione, attraverso il meccanismo appena descritto, una volta che la pretesa di riconoscimento di un diritto sia stata incardinata innanzi ad un organo giudicante, questa può superare (o eludere) la decisione politica. Ed è in questo preciso istante che la riflessione da giuridico-sociale, deve diventare anche politica⁸.

Ma a queste possibilità Cotta, in linea certamente teorica, anticipando molte delle posizioni bioetiche che oggi sono per il cognitivismo etico⁹ e per il rispetto della vita, si oppone, ricordando, con riferimento al corpo, che è l'oggetto delle pretese appena elencate, che:

«ciò che trasmuta e fugge e finisce non può costituire normatività se non contingente, instabile, capricciosa, cioè a-normale, un puro fatale accadere [...] – e sostiene che, per queste ragioni – la scissione della dialettica e la conseguente riduzione del corporeo alla unidimensionalità vitalistica comporta proprio il rovescio di ciò a cui si mirava: non il trionfo della vita bensì quello della morte»¹⁰.

⁸ Cfr. A. Pisanò, 2016, 98-100, 132.

⁹ I paradigmi bioetici che si confrontano in dottrina sono numerosi. Una prima distinzione può farsi tra modelli della sacralità della vita e modelli della qualità della vita. Oltre tale primaria distinzione, qui indico, solo in sintesi, una classificazione dei principali modelli bioetici. Un primo gruppo è quello del realismo aristotelico-tomistico, all'interno del quale si inserisce la bioetica cattolica. Un secondo gruppo è quello della razionalità pratica aperta alla trascendenza e della razionalità e universalità dell'agire, a cui possiamo riferire: la bioetica laica della sacralità della vita (R. Dworkin); la bioetica della responsabilità (H. Jonas); la bioetica del discorso (J. Habermas). Un terzo gruppo, infine, è quello dei modelli pragmatico-utilitaristici e liberal-radicali, nei quali rientra: l'utilitarismo degli interessi (P. Singer); il modello neocontrattualista e personal-funzionalista (H. T. Engelhardt); il modello soggettivistico (J. Rawls). Per l'approfondimento sui paradigmi bioetici proposti a livello nazionale e internazionale, *ex plurimis*, il rinvio è a: R. Gillon, 1985; T. L. Beauchamp, J. F. Childress, 1994²; E. Sgreccia, 2003³.

¹⁰ S. Cotta, 2019, 151.

3. Sulla separazione tra corpo e soggettività

L'oggettivazione del corpo, e la conseguente pretesa di riconoscimento giurisdizionale di diritti o di pseudo-diritti sul corpo-oggetto, a cui mi sono riferito nel paragrafo che precede, non portano solo al fatuo fuoco di una normatività contingente, ma vanno oltre. Portano anche verso l'accettazione della separazione del corporeo dalla soggettività e della soggettività dal corporeo. Da questa separazione, poi, il passo si fa breve verso l'adesione a convinzioni teoriche per cui può esserci il corpo biologico dell'uomo senza che vi sia la sua soggettività. Condizione questa che si teorizza possa sussistere in alcune fasi o circostanze della vita dell'uomo: come le primissime fasi successive alla fecondazione, uno stato di incoscienza, transitorio o permanente, o una condizione patologica in cui versi l'individuo, a causa della quale non sia capace di operare giudizi morali. Sono teorie che si fondano, in ultima analisi, sul dualismo della separazione platonica di corpo e mente, o di quella cartesiana tra *res extensa* e *res cogitans*. In accordo con Cotta, ce lo ha ricordato L. Palazzani, che ha affermato anche che queste sono teorizzazioni che dividono, appunto, il corpo dal soggetto ed il soggetto dal corpo, finendo per restringere l'estensione della soggettività dell'individuo rispetto a quella della sua corporeità e che sono diretta conseguenza di:

«una visione scienziata della corporeità, secondo la quale il corpo si riduce a materia organica estesa in movimento, delimitata dalle coordinate spazio-temporali [...] – niente più che un semplice accumulo di cellule, quindi, che rispondono alla legge di causa ed effetto. Tale è dunque – la posizione del “riduzionismo scienziata” che asserisce che il dato fattuale conoscibile dalla scienza (mediante la metodologia sperimentale, con la misurazione quantitativa meccanica dell'estensione e del movimento) sia tutto ciò che esiste escludendo l'esistenza di ciò che non è conoscibile scientificamente, cioè la qualità e le essenze»¹¹.

Se il corpo viene considerato solo come un oggetto, allora esso, ripeto, può in alcune fasi del suo sviluppo non accompagnarsi alla soggettività, perché essa «diviene dunque in bioetica una qualificazione del corpo/oggetto ridotto alla dimensione quantitativa, che può esserci o non esserci, in base al livello raggiunto di evoluzione o involuzione dell'organismo biologico umano»¹². Ciò avviene, ad esempio, quando si giunge a quella che Palazzani, indica come la «disincarnazione della soggettività», cioè la considerazione, in una prospettiva funzionalistica, per cui la soggettività coincide con la funzionalità, cioè con la possibilità di esercitare le funzioni di soggetto. E questo può accadere sia quando il corpo-oggetto biologico è presente, sia quando non è presente (si pensi ai *cyborg* e all'intelligenza artificiale)¹³. Per la prospettiva funzionalistica, quindi,

¹¹ Cfr. L. Palazzani, 2010, 613, e *infra*.

¹² *Ibidem*.

¹³ Una riflessione chiara e argomentata sul tema dei *robots* e dell'intelligenza artificiale si legge, nuovamente, in L. Palazzani, 2020, specialmente nei capitoli: III, *Robotica* e IV, *Intelligenza artificiale*. Con riferimento al tema del corpo, si rileva quanto l'autrice afferma a p. 69, nel paragrafo 10, dal titolo *IA e la*

«soggetti sono gli individui in grado di esercitare funzioni, ritenute rilevanti, quali la relazionalità, sensitività, la razionalità, la volontà, l'autonomia: tali soggetti possono manifestarsi in corpi umani che hanno sviluppato i caratteri e le proprietà che consentono l'estrinsecazione di tali funzioni, ma possono anche manifestarsi in corpi non umani o post-umani»¹⁴.

4. La prospettiva del transumanesimo

Se si accetta la disincarnazione della soggettività appena ricordata con Palazzani, si finisce per procedere, però, verso il non accoglimento di una riflessione sulla natura dell'uomo che la consideri come un'unità armonica, formata, cioè, da tutte le dimensioni epistemologiche che la compongono (come la ragione, gli istinti, le pulsioni emotive, le propensioni dell'agire pratico, i sentimenti, ecc.). Si va, quindi, verso una concettualizzazione riduttiva, che non considera la natura umana nella completezza e armonia dei suoi costitutivi. Non vado oltre nel discorso sulla natura umana perché su questa argomenterò più esaurientemente nel prosieguo.

Ritengo, invece, opportuno affermare, che con riferimento alla prospettiva funzionalistica a cui ho fatto cenno nel paragrafo che precede, e partendo da questa, il passo si fa breve, ad esempio, verso il favorevole riconoscimento del paradigma del transumanesimo¹⁵. Il paradigma transumanista, che affonda forti radici nel *Superuomo* di

dignità post-umana, e cioè che «L'elaborazione del concetto di "persona tecnologica/elettronica/artificiale", statuto attribuibile a cyborg [...] presuppone filosoficamente una concezione che parte da un dualismo antropologico che separa corpo/mente. Un dualismo di derivazione platonico-cartesiana, che abbraccia una visione riduzionistico-funzionalista, secondo la quale la persona non si identifica con il corpo, che viene superato e annullato in una oggettività meccanica e artificiale, ma con l'esercizio della funzione intellettuale, razionale e cognitiva senza corporeità biologica».

Ricordo, inoltre, che l'origine della prospettiva dell'intelligenza artificiale si fa comunemente risalire alla domanda «le macchine possono pensare?» che si è posto Turing alla metà del secolo scorso. Quello dell'intelligenza artificiale e degli interrogativi etici, che intorno a questa sorgono, è un tema di grande interesse per molte discipline, e verso il quale non si è sottratta la riflessione filosofico-giuridica. L'interesse è divenuto crescente specie negli ultimi anni, specularmente al crescere delle possibili nuove applicazioni a cui l'intelligenza artificiale si presta. Sul tema la bibliografia è molto vasta. Qui, accanto a Palazzani, *ex plurimis*, ricordo solo alcuni autori: B. Romano, 2018; M. Minsky, 1989; P. Moro, 2015, 525-544; D. Parisi, 1989; H. Putnam, 1987; A. Santosuosso, 2020; G. Sartor, 1990 e 1996; A. Turing, 1950, 59, 433-460.

¹⁴ L. Palazzani, 2010, 614.

¹⁵ Una definizione di transumanesimo è data da N. Bostrom nel suo *Intensive Seminar on Transhumanism*, tenuto presso la *Yale University*, il 26 giugno 2003. Egli ha definito il transumanesimo come: «un movimento culturale, intellettuale e scientifico, che afferma il dovere morale di migliorare le capacità fisiche e cognitive della specie umana e di applicare le nuove tecnologie all'uomo, affinché si possano eliminare aspetti non desiderati e non necessari della condizione umana come la sofferenza, la malattia, l'invecchiamento, e persino l'essere mortali».

Sul tema vi è una vastissima bibliografia. Tra tutti, ricordo solo: P. Becchi, 2015; D. Castellano, 2019, specialmente il cap. VII, *Transumanesimo e politica*, 103 ss; E. Postigo-Solana, 2009; P. Sommaggio, 2016.

Nietzsche¹⁶, è, infatti, frutto della cultura intesa come mero progredire della scienza e della tecnica applicate alle funzioni del corpo dell'uomo¹⁷. L'uomo transumano è l'individuo che, pur considerato ancora come appartenente alla specie umana, ha capacità e potenzialità nuove, che gli derivano, appunto dall'applicazione dei risultati del progredire scientifico e tecnologico. Esso allora può trascendere la sua essenza ontologica e si può predisporre a nuove prospettive di vita, sia individuali che sociali, a cui prima non poteva neppure pensare. Sono capacità e potenzialità a cui l'uomo aspira da sempre, e teorizzazioni in tal senso non si sono proposte solo di recente, ma si sono avute sovente nella storia del pensiero¹⁸. Queste capacità e potenzialità che l'uomo transumano vorrebbe raggiungere coincidono, ad esempio, con: la capacità di non invecchiare del corpo, l'allungamento della vita biologica, il potenziamento delle funzioni intellettive, l'aumento della forza fisica, ecc. Ma una cosa è l'utilizzo dei portati della scienza e della tecnica per conseguire il semplice recupero di naturali e fisiologiche capacità perdute dal corpo, come è, ad esempio, per il caso dei farmaci che ristabiliscono la salute o di una protesi che, sostituendo un arto, permetta all'individuo di tornare a camminare. In questo caso il beneficio portato alla salute dell'uomo rende, in una certa misura, accettabile l'utilizzo di tali portati tecnologici¹⁹. Una cosa diversa è, invece, l'utilizzo dei portati tecnologici applicati al corpo umano al fine dell'ampliamento non fisiologico delle sue capacità e potenzialità naturali. In quest'ultimo caso l'utilizzo del progresso tecnico-scientifico per il miglioramento della condizione dell'uomo avviene senza che si individui preventivamente un *quid* ontologico essenziale che identifichi l'individuo della specie umana e che lo distingua dagli altri esseri viventi: avviene, cioè, senza tenere in conto che il miglioramento dell'individuo non può mai realizzare la rinuncia all'identità umana. Se si pensa, a titolo di esempio, alla possibilità di intervenire sul genoma umano per modificarlo, questa possibilità dovrebbe essere accettata solo nel momento in cui la modifica interveniente non porti anche alla modificazione dell'identità genetica del patrimonio peculiare di quell'individuo, nella micro-dimensione, e della specie umana nel

¹⁶ Il riferimento, ormai divenuto classico, va al paradigma di Nietzsche della natura dell'uomo. Si veda, quindi, F. Nietzsche, 1980.

¹⁷ Per l'approfondimento delle nozioni si veda M. Tallacchini, F. Terragni, 2004, 52.

¹⁸ Per tutti si pensi alle *Magnalia naturae* di Bacone, presenti alla fine della sua opera *Nuova Atlantide*. Per questo autore, però, il riferimento vada anche *infra* a F. Bacone, 1999, ristampa.

¹⁹ Dico che sono accettabili in una certa misura perché, concordando con Cotta, ritengo che resti comunque sullo sfondo il pericolo, ad esempio, di voler prostrarre senza limiti la naturale salute del corpo attraverso i farmaci e di voler arrestare il suo normale decadimento, attraverso la protesi. Ricorda Cotta al proposito che «la protesi, artificializzando la naturale potenza di vita, la rende altra da sé; la droga la estenua fino al delirante «viaggio» nella morte; l'eutanasia sopprime la sofferenza del morire soltanto infliggendo l'immediatezza della morte; l'ibernazione ingombra la terra di corpi morti destinati a contendere spazio e avvenire ai vivi. Appropriarsi il corpo...ma ciò significa identificarsi senza motivi con ciò che inesorabilmente sfugge, decade e dilegua; significa esser proprio soltanto questo dileguarsi. Insomma, la scissione della dialettica e la conseguente riduzione del corporeo alla unidimensionalità vitalistica comporta proprio il rovescio di ciò cui mirava: non il trionfo della vita bensì quello della morte». Vedi S. Cotta, 2019, 151.

suo complesso, nella macrodimensione²⁰. Non porti mai l'uomo, cioè, a divenire *altro da sé*. Comportarsi diversamente significherebbe, ancora una volta, considerare il corpo come un oggetto e come una omogeneità unidimensionale a cui la volontà può attribuire il senso di volta in volta desiderato. Non significa, invece, intenderlo come una realtà dialettica, secondo l'insegnamento cottiano.

Il pericolo di divenire *altro da sé* diviene infine concreto con la possibilità che da un uomo transumano si passi, irreversibilmente, all'uomo post-umano. E ciò accadrebbe nel momento in cui la condizione transumana fosse estesa a tutti gli individui della specie umana. Condizione post-umana che è considerata come un risultato non negativo, ma auspicabile, da alcuni pensatori²¹.

Questa condizione di post-umanità, con riferimento agli esempi fatti, potrebbe avverarsi nel caso in cui l'intelligenza artificiale, prima ricordata, finisse per essere pienamente autonoma rispetto all'intelligenza umana, superasse quella umana e fosse in grado di elaborare programmi di vita propria. Non fosse più, come è ancora oggi, solo uno strumento utile, del quale comunque l'uomo è chiamato a fare un uso corretto. Oppure la condizione post-umana potrebbe realizzarsi attraverso la ricordata manipolazione ingegneristica del genoma umano, (condizione quest'ultima oggi in parte già possibile), che, col succedersi delle generazioni, faccia divenire uomini transumani tutti gli individui che appartengono alla specie umana, come è sostenuto, ad esempio, nella visione postumana di Harris²².

Le posizioni transumaniste, che spesso conducono ad accettare uno scenario socio-politico di tecnocrazia²³, sono, comunque, oggetto di numerose critiche. Qui ricordo solo i

²⁰ L'esempio fatto della manipolazione del patrimonio genetico dell'individuo umano non è l'unico esempio indicativo degli scenari che portano verso il transumanesimo. Un altro è quello offerto dalla teoria del *Gender*. Anche con questa teoria si va verso la rinuncia all'identità umana. Com'è noto la teoria *Gender* mira all'eliminazione della naturale diversità sessuale tra l'uomo e la donna e, supportata dallo stato di notevole progresso tecnico-scientifico applicato alla riproduzione artificiale umana, sostiene l'inutilità della funzione della sessualità per l'atto riproduttivo. Questa teoria non tiene in considerazione le nozioni di specie umana e di generazioni successive e, in tal modo, implementa quell' *individualismo privato* che già Morin aveva ben descritto in *Lo spirito del tempo*. Si veda E. Morin, 2005.

²¹ Sul post-umano e sulla differenza fra le varie posizioni, contrarie o a favore, il riferimento va, tra i tanti, a: P. Becchi, A. De Benoist, G. Barcellona, E. Zemmour, D. Fusaro, T. Ciprini, 2015; R. Cingolani, G. Metta, 2015; C. Fuschetto, 2010; R. Marchesini, 2002; L. Palazzani, 2015; E. Pulcini, 2005.

²² Se Harris è fautore di una manipolazione del genoma umano senza limiti, che nella sua teoria porterebbe a grandi benefici per l'umanità, chi, invece, teme le conseguenze di azioni modificative della naturale realtà genomica dell'uomo, e si oppone alla visione postumana, è F. Fukuyama. Al riguardo si veda, nell'ordine, J. Harris, 1997; F. Fukuyama, 2002.

²³ Il riferimento qui va alla tecnoscienza, cioè va al rapporto tra la scienza e la tecnica. Rapporto che si è sempre configurato con la concettuale dipendenza della tecnica rispetto alla scienza. Per cui vi è sempre stata la convinzione che le scelte tecnologiche debbano derivare dalle scoperte della scienza. Questo rapporto, però, da alcuni decenni a questa parte, anche sotto la spinta ideologica dell'economicismo dominante nell'attuale modello di società globalizzata, si è invertito. La tecnica ha, infatti, acquisito una libertà crescente rispetto scienza. In questa prospettiva è la tecnica, al fine di soddisfare le sue esigenze, ad essere legittimata a chiedere alla scienza di dirigere le sue ricerche in talune direzioni, invece che in altre. Se si amplia il campo di questo ragionamento si finisce per accettare una condizione politica e sociale di tecnocrazia.

tre filoni principali ai quali tali critiche sono riconducibili: a) la visione realista e tomista della natura umana (posizione sostenuta anche dalla Chiesa cattolica); b) la visione realista della natura umana, su cui poggia l'etica della responsabilità; c) la visione della natura umana su cui poggia l'etica del discorso. Sono posizioni dottrinali che si oppongono ad un divenire di artificialità per l'umanità e che invocano il ricorso al principio di responsabilità nell'utilizzo ed applicazione all'uomo dei portati nuovi della scienza e della biotecnologia. Do qui solo alcuni cenni.

Per il modello realista e tomista (di origine aristotelica²⁴), qui ne do menzione relativamente a come esso è stato accettato e riformulato, come detto prima, dalla Chiesa cattolica²⁵, attraverso il paradigma della sacralità della vita. Per quest'ultimo paradigma l'uomo, e la sua vita, hanno il carattere della sacralità perché Dio ha creato l'uomo a sua immagine (*Genesi*, 1, 26). A tal proposito, ricordo che tre sono i principi fondanti intorno ai quali ruota il paradigma critico della sacralità della vita: la creaturalità, l'invulnerabilità della vita e la sua non disponibilità. La creaturalità avvicina la vita umana all'idea che essa sia un dono avuto da Dio. L'uomo quindi è in relazione con Dio, relazione concessa all'uomo, appunto, dalla sua origine divina e dalla sua vocazione trascendente verso il suo creatore. Dio, poi, ha donato la vita all'uomo che però ha il dovere di rispettarla come un bene, e per il quale essa è indisponibile²⁶. La vita, infine, è, poi, anche inviolabile, per dovere di accoglienza verso ogni forma di vita, compresa la propria, e di rispetto.

L'uomo è, quindi, per questa concezione, un custode della vita ed ha il compito di curarne la naturale disposizione allo sviluppo.

Per la posizione dell'etica della responsabilità, mi riferisco, qui, al pensiero di Jonas. Secondo questo autore, il cui pensiero ha radici nell'ontologia e nella teologia, la struttura ontologica dell'uomo ha un'essenza che è costitutiva della sua natura. Quest'essenza si svolge lungo la storia dell'individuo, ma non viene da questa inglobata. Resta tale con la sua identità. Jonas allora afferma che è necessario tutelare tale essenza dell'uomo e della sua natura, anche, quindi, contro il paradigma transumano, che quell'essenza finirebbe per stravolgere. Da qui l'atteggiamento di responsabilità verso l'uomo e verso le future generazioni. Responsabilità che si deve tradurre, per restare agli esempi fatti prima, come l'impedimento alla manipolazione genetica o allo sviluppo senza limite delle potenzialità naturali dell'uomo (che vadano oltre la cura della salute, intesa come ristabilimento di

²⁴ Aristotele, parlando della felicità dell'individuo la considera come superiore alla stessa natura dell'uomo, in quanto di origine divina. Dice anche che quanto più essa supera gli altri elementi della natura umana, tanto più conduce l'uomo ad una vita virtuosa. Di conseguenza se «in confronto alla natura dell'uomo l'intelletto è qualcosa di divino, anche la vita conforme a esso sarà divina in confronto alla vita umana». Cfr. Aristotele, 1973, 1177 b, 32-33.

²⁵ Si veda al riguardo la Lettera Enciclica *Aeterni Patris* del 4 agosto 1879 e, più ampiamente, i *Documenti del Concilio Vaticano II*.

²⁶ La vita, quindi, non deve essere oggetto di scelte individuali. Il rispetto della vita umana, come ricorda Fornero, in quanto dono di Dio, deve andare verso la «puntuale tesi normativa secondo cui gli uomini sono tenuti a usare le membra del loro corpo in conformità alle loro finalità naturali». Cfr. G. Fornero, 2009², 37.

queste potenzialità e facoltà naturali). Altrimenti si finirebbe per attuare «una rottura metafisica con l'essenza dell'uomo», come ricorda Becchi²⁷. E questo perché solo il riferimento alla metafisica può portare alla conservazione dell'essenza dell'uomo, può permettere, per dirla con Jonas, «semplicemente che si siano degli *uomini*»²⁸.

Infine, per la posizione dell'Etica del discorso, il riferimento va ad Habermas. Relativamente al tema della corpo che occupa le nostre pagine, ricordo che egli, preoccupandosi dell'integrità genetica della specie umana afferma che è necessario considerare indisponibile il patrimonio genetico umano.²⁹ E dice anche che vi è un distinguo tra indisponibilità e inviolabilità: la natura dell'uomo è indisponibile, ma non inviolabile; inviolabile, invece, è la dignità dell'uomo. Quest'ultima non è «una qualità che si possiede per natura, come l'intelligenza o il colore degli occhi. Essa caratterizza piuttosto quella "inviolabilità" cui soltanto rapporti interpersonali di reciproco ed egualitario riconoscimento possono dare un significato»³⁰. Da questi rapporti interpersonali egualitari, fondati sulla dignità umana, giungono, poi, i diritti. Habermas non si pone, quindi, sul piano della metafisica, si ferma a quello dei diritti, per affermare la possibilità di pervenire a tutelare il diritto all'integrità del patrimonio genetico

5. Corporeità e natura umana

Come indicato all'inizio del precedente paragrafo, ho fatto riferimento al transumanesimo per portare un esempio di concettualizzazione riduttiva della natura umana.

Adesso, proprio partendo da quanto detto finora, per dovere di completezza del discorso, occorre argomentare più specificamente intorno alla natura umana.

So bene che il tema della natura umana costituisce uno dei momenti di confronto più dibattuti nella storia del pensiero, non solo filosofico. So anche che numerosi sono i pensatori che, in opposizione alla tradizione metafisica, hanno sostenuto che la natura umana non sia determinabile perché le disposizioni umane non sarebbero innate, ma verrebbero di volta in volta costruite dalla storia e dalla cultura³¹, e che, quindi, negli individui della specie umana non vi sarebbe alcuna essenza necessaria.

Considerato questo e senza avere la pretesa di risolvere la questione, che resta aperta, e nel voler proporre alcune riflessioni con l'intento di non allontanarmi dalla

²⁷ P. Becchi, 2015, 26.

²⁸ H. Jonas, 1990, 55.

²⁹ La sua preoccupazione è evidente nel momento in cui afferma che «Il fenomeno inquietante consiste nel venir meno del confine tra la natura che noi siamo e la dotazione organica che noi ci diamo. La questione di che cosa significhi l'indisponibilità dei fondamenti genetici della nostra esistenza corporea [...] forma la prospettiva da cui presentare l'attuale discussione sul bisogno di regolamentazione dell'ingegneria genetica». J. Habermas, 2002, 25.

³⁰ *Idem*, 35.

³¹ Al rapporto tra natura e cultura mi riferirò nel paragrafo che segue.

riflessione sulla corporeità che affronto in questo contributo, resto alle osservazioni contenute nel saggio di Cotta a cui mi sto riferendo, che certo non negano la dimensione metafisica.

Per inciso, però, dico che se si vuole analizzare con razionale rigorosità la natura umana, non si può porre a suo fondamento solo un'antropologia culturale, ma anche la visione dell'antropologia che poggia sul concetto classico di uomo.

Inizio, quindi, il mio ragionamento guardando proprio al concetto classico di uomo, con i suoi costitutivi: della ragione, della vita e delle pulsioni emozionali. Questi costitutivi sono stati oggetto di studio fin dall'antichità. E nell'antichità classica la definizione maggiore di uomo che si è avuta, e che è stata considerata con continuità nella storia del pensiero, è quella di Aristotele, che lo descrive come «animale razionale»³². Per la definizione aristotelica un individuo è un uomo perché possiede ed utilizza la ragione (*zoon logikon*), che gli fa distinguere il bene dal male ed il giusto dall'ingiusto. Ma egli ha anche la capacità di sviluppare una natura socievole, partendo dalla ragione (*zoon politikon*). Egli, quindi fa uso della ragione sia per la relazione con se stesso, sia per relazionarsi con gli altri, con la società. A questo proposito, se torniamo a Cotta, troviamo conferma di questa naturale capacità sociale umana nel momento in cui egli ricorda che:

«Come l'individuo (nel senso integrale del suo esistere), così nemmeno il corpo-soggetto può venir inteso nel quadro dell'isolamento e della chiusura soggettivistica. Comunque venga intesa l'individualità, essa è la condizione perché una comunicazione avvenga e poi si arricchisca e si rinnovi. E infatti il corpo è tipica possibilità ed esperienza di relazione-comunicazione. [...] Giungerei perciò a dire che esso c'è per entrare in relazione, per comunicare, che la sua individualità è (una) condizione dell'intersoggettività del rapportarsi e del conoscere, del coesistere insomma»³³.

Tornando, invece, ad Aristotele ed al suo concetto di uomo, ricordo che questo è stato considerato, come accennato prima, da molti autori nella storia del pensiero occidentale. Ne ricordo solo alcuni, in estrema sintesi. La sua definizione è stata accolta dagli Stoici, è presente nel pensiero di San Tommaso e, con riferimento alla proiezione sociale della razionalità, anche in quello di Kant. Per gli Stoici, ricordo Zenone per il quale la vita secondo ragione coincide con la vita secondo natura³⁴. Di San Tommaso, invece, ricordo qui solo la differenza proposta tra natura dell'umanità e natura dell'uomo: per la prima egli ha detto «umanità significa i soli principi essenziali della specie»; per la

³² Aristotele afferma che: «Gli uomini diventano buoni e virtuosi col concorso di tre fattori e questi tre fattori sono la natura, l'abitudine e la ragione. In primo luogo, bisogna avere la natura qual è quella dell'uomo e non di uno degli altri animali: poi bisogna avere una certa qualità nel corpo e nell'anima [...]. Gli altri animali vivono essenzialmente guidati da natura, taluni, ma entro limiti ristretti, anche dall'abitudine, e l'uomo pure dalla ragione perché egli solo possiede la ragione: di conseguenza in lui questi tre fattori devono consonare l'uno con l'altro». Aristotele, 1973, VII, 13, 1332 a, 39-40.

³³ S. Cotta, 2019, 152-153.

³⁴ Ricorda Diogene Laerzio, 1987, 86-87 che: «Perciò Zenone per primo nella sua opera *Della natura dell'uomo* definì fine il vivere in accordo con la natura, cioè vivere secondo virtù».

seconda, che «Uomo significa anche i principi essenziali della specie, ma non esclude dal suo significato i principi individuanti»³⁵. Per Kant, infine, la natura umana attua le proprie naturali disposizioni per mezzo degli individui, che posseggono sia i caratteri della specie che quelli individuali. Quindi, le naturali disposizioni che l'uomo possiede sono le stesse disposizioni naturali della specie, che raggiungono il pieno svolgimento per mezzo della ragione³⁶. Non è, però, questa la sede, per dovere di sintesi, per soffermarsi su altri autori. Proseguo, invece, con il riferirmi, per cenni, alle contrapposizioni critiche che il concetto classico aristotelico di uomo ha ricevuto. La mancata accettazione del concetto aristotelico di uomo si è, infatti, espressa nei secoli in maniera differente nei vari pensatori. Per questi autori non propongo una disamina completa delle varie concezioni che ci sono state in antitesi a quella aristotelica per la definizione di uomo e di natura umana, ma ne richiamo, in sintesi, solo alcune tra le più rappresentative. La prima è quella del ricordato Nietzsche. Egli ha proposto un concetto di uomo nel quale predominante non è la sua dimensione razionale o comunicativa, bensì quella biologica, fortemente vitalistica, che anzi finisce per ridurre la ragione, come ha ricordato Welzel, «alle forze irragionevoli che si pretende ne siano il fondamento»³⁷. Ricordo, poi, la concezione utilitaristica di Hume che concepisce la natura umana alla stregua di un sistema formato da sentimenti, istinti e inclinazioni, per i quali la ragione non ha più la funzione di guida, ma è ridotta solo a mero strumento per la loro misurazione. Infine, un'altra teoria che si oppone alla concezione classica aristotelica è quella di Freud, che fonda la natura umana principalmente sulle pulsioni della sessualità, anche queste non governate dalla ragione come era per i sentimenti, le inclinazioni e gli istinti di Hume. Freud sostituisce alla ragione la *libido*, come elemento che guida l'attività pratica dell'individuo umano, e lo fa partendo dai suoi studi sull'influsso che l'inconscio ha sulla vita conscia³⁸.

A mio avviso, però, il pensiero degli autori appena citati, che, ripeto, non condividono il concetto classico aristotelico di uomo, sceglie conseguentemente una visione riduttiva della natura umana. Essi si fermano, cioè, solo su alcune delle dimensioni della natura umana e non guardano alle altre che compongono la sua complessità. Considerano che la ragione sia chiamata solamente a «misurare» la realtà quantitativamente intesa (con metodo logico-sperimentale, com'è per le scienze naturali³⁹) e non ad indagare, invece, sull'intrinsecità delle cose.

³⁵ San Tommaso, 1997, 1232.

³⁶ Si veda E. Kant, 1965², 125.

³⁷ Il riferimento va a H. Welzel, 1965, 306.

³⁸ Cfr. S. Freud, ristampa 1997.

Più ampiamente, per la visione antropologica di Freud fondata sulla sessualità, tra le altre opere, si veda anche 1985; 1985; 2003.

³⁹ In senso opposto, Palazzani, a proposito dell'identità corpo-soggetto, fa notare che, invece, «proprio la descrizione scientifica del corpo biologico dell'essere umano consente di comprendere l'inevitabilità di un rimando ad una riflessione ulteriore - che va oltre la biologia - [...]. Quando si vuole spiegare in cosa consista la vita del corpo biologico umano, c'è qualcosa che porta ad uscire dai limiti dell'indagine

6. Natura e cultura

In aggiunta a quanto finora argomentato relativamente alla natura umana, non si deve dimenticare che se si accetta che l'uomo possieda in maniera innata nella sua natura le disposizioni che devono essere accompagnate al loro sviluppo, si deve accettare anche che il compito di accompagnarle sia affidato alla cultura, aristotelicamente considerata come un prodotto della ragione. Partendo da questo assunto, sempre con riferimento al tema del corporeo, propongo qui, quindi, un'ulteriore riflessione, relativa proprio al rapporto più generale tra natura e cultura.

Il rapporto natura e cultura è stato analizzato con particolare attenzione, ad esempio, da J. C. Eccles, che in *Il mistero uomo* (1979), ha ricordato che vi sono alcune problematiche che la scienza non ha ancora risolto e che forse, a suo parere, resteranno in eterno «al di là della scienza»⁴⁰.

In riferimento al rapporto natura-cultura, ricordo, inoltre, quello che giustamente ha fatto notare Lorenzo Scillitani, e cioè che:

«La cultura nasce dalla reazione dell'uomo alla coscienza di essere mortale: è un modo di esorcizzare il suo destino ultimo, la morte. Non si tratta di un'origine metaforica, ma reale, che ha luogo nella coscienza dell'uomo. Si tratta, inoltre, della soluzione data non già ad un problema metafisico fra i tanti, ma anzi al problema metafisico capitale»⁴¹.

Scillitani suggerisce queste considerazioni nel suo discorso sul rapporto fra natura e cultura nell'antropologia strutturale, con riferimento a Lévi-Strauss, e la sua è un'affermazione che evidenzia chiaramente quel *senso immanente del corpo* a cui anche Cotta si era riferito, in sostanziale contrasto alle posizioni vitalistiche a cui prima ho fatto riferimento. Cotta, infatti, ha scritto che:

«Senza dubbio, proprio il corpo è ciò per cui e in cui sentiamo la vita – la nostra, quella degli altri, quella del mondo naturale in cui siamo immersi; dirò di più: è ciò per cui e in cui ci sentiamo vita. Ma questo sentire e sentirsi vita non solo trascorre e trasmuta con la vicenda

sperimentale e dallo sguardo scientifico analitico e calcolante: il corpo umano, sin dal momento in cui inizia ad esistere, è un organismo umano, ossia un essere vivente della specie umana con un sistema unico, integrato e organizzato (non più scomponibile nei componenti che lo hanno generato, le cellule germinali) che contiene in sé tutte le informazioni genetiche, orientate autonomamente all'attuazione del corpo nella sua completezza, nelle diverse fasi dello sviluppo continuo [...]. Già a partire dall'osservazione del corpo umano emerge una dimensione qualitativa non riducibile alla quantificazione oggettiva delle parti - per cui, Palazzani conclude dicendo che – [...] Benché sia possibile, di fatto, distinguere la soggettività dall'oggettività corporea (il corpo esteso e misurabile, che si vede e si tocca, è distinguibile dal soggetto che si esprime mediante il corpo), non è altrettanto possibile, di principio, separare corpo e soggetto in quanto uniti, costitutivamente, nell'umanità dell'essere». L. Palazzani, 2010, 617.

⁴⁰ J. C. Eccles, 1990, 4.

⁴¹ L. Scillitani, 2015, 55.

somatica (e certo non solo con questa, ma non senza questa), bensì, più profondamente, forse inconsciamente, si ottunde e si dissolve con quella vicenda»⁴².

Torna, quindi, con marcata evidenza, tutta la riduttività di quelle teorie che non accettano quella dialettica in cui, per Cotta, il corpo consiste, ed alle quali ho fatto prima riferimento. Riduttività che non rappresenta la natura umana nella sua complessità e nella sua armonia. Complessità che la cultura, intesa come prodotto della ragione, ripeto, continuamente educa e informa, aiutando l'uomo a sviluppare correttamente la sua innata tensione ad essere. La natura umana, infatti, intesa come entità razionale, almeno secondo la posizione cognitivista a cui ho fatto riferimento in queste pagine, ha un suo ordine teleologico ed è dovere della cultura sostenere tale ordine, affinché la sua evoluzione si svolga nel modo più coerente possibile. Lo sviluppo più coerente, a mio avviso, è quello per il quale l'evoluzione avviene nel rispetto di tutte le disposizioni che sono insite nell'uomo, che sono, appunto, orientate allo sviluppo del suo ordine teleologico, che gli appartiene dall'inizio alla fine della sua esistenza corporea, dal concepimento alla morte naturale del corpo. Tali disposizioni innate dell'uomo lo portano ad avere una dimensione sociale e politica rispettosa degli altri ed una dimensione esistenziale individuale che lo conduce ad avere rispetto di sé e del suo corpo.

Non vi è accordo, però, sul considerare l'uomo come buono per natura, e quindi portato naturalmente a rispettare se stesso e gli altri nella società. Non tutti, infatti, lo considerano buono per natura. Alcuni lo considerano, invece, violento, interessato al proprio utile o naturalmente incline all'egoismo. Ricordo qui, solo come esempio, la concezione di T. Hobbes, per il quale la natura umana è egoistica ed utilitaria. Ricordo, poi, tutti i paradigmi dell'individualismo privato che, spesso rifiutando la metafisica⁴³, permettono all'individuo di declassare la razionalità e la solidarietà a valori non più primari, ma subalterni a quelli utili, di volta in volta, al compimento del proprio particolare programma di vita individuale.

7. Verso una conclusione

Sul finire del suo scritto, Cotta, constatata l'insufficienza del corporeo, lo restituisce alla sua complessità immanente, ed alle dialettiche di vivere e morire, e di soggettività-intersoggettività. Dialettiche che, a suo avviso, chiariscono ciò che il corpo è, cioè: «né pura potenza negativa, né pura potenza positiva, bensì processualità doppiamente dialettica»⁴⁴. L'insufficienza del corporeo è conseguenza proprio della provvisorietà di queste dialettiche, della provvisorietà di un corpo che è destinato in ogni caso a finire. E

⁴² S. Cotta, 1978, 149.

⁴³ Si pensi ad esempio ad A. Hägeström, 1929, che parafrasa con *Praeterea censeo metaphisicam esse delendam*, il famoso motto di Catone il Censore *Carthago delenda est*.

⁴⁴ S. Cotta, 2019, 155.

tale provvisorietà non permette la piena soddisfazione dell'uomo che cerca di comprendere il senso ultimo della sua esistenza. Cotta considera, ancora, però, che:

«tanto il ricco germogliare vitale del corporeo quanto la sua capacità di rapportarsi e comunicare attestano la presenza in esso di una tensione alla pienezza, all'universalità dell'essere. Frustrata in un corpo che sia solo finito, questa tensione rimane viva [...] nella nostra più profonda e generale esperienza. Chiede perciò una soluzione: ma quale?»⁴⁵.

La risposta a questa domanda egli la individua nell'insegnamento della Scrittura relativo alla corporeità: che è quello della resurrezione della carne. Il corpo dell'uomo cessa, quindi, in tal modo di essere finito e si apre all'infinito. Cotta dice che la Scrittura, circa la resurrezione della carne, «ci offre anche una cifra per interpretarla filosoficamente: la trasfigurazione del corpo»⁴⁶. E più avanti chiarisce:

«Tento di esprimere in termini filosofici questo processo dialettico di trasfigurazione: per esso l'ente individuale, realizzando quella pienezza delle proprie potenzialità di essere, che ne elimina ogni difettività, perviene, pur nella sua mantenuta individualità, alla piena partecipazione all'Essere eterno e universale. Ebbene, questa dialettica della trasfigurazione mi pare applicabile in modo perspicuo alla corporeità»⁴⁷.

Per decifrare meglio la trasfigurazione, egli ricorre, poi, agli esempi dei tre episodi evangelici del Tabor, dell'Ultima Cena e della Resurrezione e, con un riferimento alla *pace finale*, conclude affermando che il corporeo fa tendere l'uomo ad una trasparenza, ad una vita di partecipazione *nella dimensione dell'universale e dell'eterno*.

Ma quale sviluppo si può trovare per queste conclusioni di Cotta nella odierna discussione bioetica? E quali conseguenze nella decisione giuridico-politica?

Come indicato nelle pagine che precedono, la bioetica odierna è terreno di confronto di posizioni teoriche diverse, a cui corrispondono paradigmi bioetici diversi e concezioni politiche diverse di applicazione di tali paradigmi, spesso in contrapposizione estremamente netta tra loro. E la posizione di Cotta resta senza dubbio di forte critica ai tanti modelli bioetici non-cognitivisti che oggi si propongono. Non entro nel confronto tra i vari modelli bioetici oggi esistenti e la posizione cottiana, consapevole tuttavia che quest'ultima condivide molte delle posizioni della bioetica cattolica⁴⁸. Il problema a mio

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Idem*, 156-157.

⁴⁷ *Idem*, 157.

⁴⁸ Tra i vari esponenti della bioetica cattolica qui ricordo E. Sgreccia. A lui si riconduce comunemente il modello bioetico del personalismo ontologicamente fondato. Le direttrici teoretiche intorno alle quali si dipana il modello di Sgreccia sono: 1- un teologismo di natura aristotelico-tomistica; 2- la condivisione del cognitivismo etico. All'interno del suo modello teorico egli propone un "metodo triangolare", ispirato dal sillogismo pratico aristotelico, fondato sulla legittimità di dedurre con ragionamento logico dalla descrizione di realtà teleologicamente orientate le prescrizioni ad esse relative. In tale metodo, che considera il dialogo continuo che intercorre tra l'antropologia, la biologia e l'etica, egli tiene conto di tre livelli (lasciando

avviso è più ampio perché supera le differenze tra i vari modelli bioetici. Esso è relativo ad un'ulteriore domanda: è possibile nella cultura politica postmoderna e relativista, dominata dallo scientismo, oggi imperante, fare ancora riferimento ai valori classici che per millenni hanno portato al rispetto di se stessi, del proprio corpo e degli altri? Non è facile rispondere e non ho la pretesa di esaurire la discussione, che resta irrisolta e, ancora una volta, aperta. Dico soltanto che appare oggi con evidenza la tendenza a sfuggire a questa domanda, cioè a non porsi più il problema dei valori. A non porli più come possibile guida dell'agire virtuoso dell'uomo. Alla guida dei valori, infatti, nell'odierno contesto speculativo, si tende a sostituire la guida formale della legge. All'etica sembra essersi sostituita la legalità, con la conseguenza per cui a quest'ultima sarebbe attribuito, impropriamente secondo l'impostazione teorica cottiana⁴⁹, anche il giudizio tra ciò che è bene e ciò che è male, tra ciò che è giusto e ciò che non lo è.

8. Che resta? Prospettive filosofico-giuridiche per una giustizia materiale

In ultimo, volendo completare le mie riflessioni con un'argomentazione più approfondita sulla possibilità, o meno, di riferirsi ancora al pensiero classico nel dibattito sulla corporeità e, più ampiamente, sui diritti dell'uomo, possibilità a cui ho fatto cenno soprattutto nell'ultima parte del paragrafo che precede, ritengo che sia utile fare un riferimento al *contenuto materiale* dei diritti. Nel muovermi in tale direzione inizierò dal tener presenti alcune considerazioni del ricordato H. Welzel.

Sulla scia del pensiero di Welzel, quindi, mi chiedo *che resta* della teoria del diritto naturale e dell'impegno che il pensiero classico, con fasi di alterna affermazione nei secoli, ha profuso per il raggiungimento di una condizione di giustizia materiale e non solo formale per l'uomo. *Che resta?*, infatti, si chiedeva già Welzel, nel titolo dell'ultimo capitolo del suo *Diritto naturale e giustizia materiale*⁵⁰, a conclusione di riflessioni che restano ancora oggi significative per l'ampiezza e la profondità dell'analisi, svolte intorno ai modi ed alle ragioni del ritorno costante del diritto naturale nel corso dei secoli della storia giuridica. Ritorno del diritto naturale che, come emerge chiaramente in quell'opera, si può riferire, in ultima istanza, ad un'esigenza (che era forte nel pensiero classico, ma che la coscienza dei giuristi moderni non può ignorare) proprio di comprensione del *problema etico-materiale del giusto agire*, al di là del successivo portato di ogni dottrina positivista o formalistica. Incondizionatamente, meglio, rispetto ad ogni portato giuridico positivista. Scriveva, infatti, Welzel che:

sempre sullo sfondo il cognitivismo e il contesto proprio dell'ordine metafisico-naturale della realtà), che sono: descrittivo, valutativo, applicativo. Per l'approfondimento si rimanda a E. Sgreccia, 2003.

⁴⁹ Cfr. P. Savarese, 2019.

⁵⁰ H. Welzel, 1965.

«Nella contrapposizione d'un diritto naturale e di un diritto positivo si esprime nel modo più impressionante ed efficace, nella storia, la convinzione che nei rapporti della società umana non v'è solo qualcosa che obbliga per la sua forza prevalente, o che viene da noi operato in fatto, per virtù di una consuetudine radicata, ma qualcosa che, a prescindere da un comando o da una consuetudine, ci obbliga, nel nostro essere più intimo, ad un agire determinato. L'idea di essere *obbligato* incondizionatamente è il nucleo e il reale e permanente contenuto del diritto naturale»⁵¹.

Conseguentemente, anche con riferimento alla precisazione della funzione che la Filosofia del diritto assume nei confronti del diritto positivo (e, più in generale, all'interno della complessità degli studi giuridici), ci si potrebbe chiedere oggi, a più di cinquanta anni dalla domanda di Welzel, *che resta?*, quindi, per la validità della riflessione nel dibattito sull'uomo e sulla sua condizione, di tale obbligo incondizionato al rispetto dei diritti. *Che resta*, cioè, di tale obbligo, specialmente, se si accetta il silenziamento delle radici del pensiero classico, a cui le posizioni riduzionistiche ricordate nei paragrafi che precedono, insieme ad altre, sembrano inesorabilmente contribuire? E quali sono, poi, le conseguenze sulle diverse dimensioni (della vita civile, giuridica, politica, e, ancora, dell'autocomprensione dell'uomo e, anche con riferimento al corpo, della tutela della sua dignità) nelle quali si attua la complessità della natura umana? Ed ancora, si deve accettare, forse, di considerare non più utile cercare una risposta al dilemma che Kant presentava - pur in un'epoca nella quale il diritto positivo aveva certamente assicurato una riaffermata tutela per la vita, la dignità, la libertà, l'eguaglianza degli individui - quando ha scritto: «Tutto scorre in un fiume davanti a noi, e il gusto variabile e le diverse forme dell'uomo rendono incerto e ingannevole l'intero gioco. Dove trovo punti fermi della natura, che l'uomo non possa mai rimuovere, e dove posso trovare dei segni, che gli indichino a quale riva egli deve fermarsi?»⁵².

Le risposte a queste domande, in senso ampio, si possono sintetizzare e concretizzare, a mio avviso, essenzialmente nella scomparsa della dimensione sapienziale della vita, sia individuale che sociale. Conseguenza primaria di questa scomparsa è che non si cerca più la verità delle cose come fonte e come fine dell'agire, ma ci si accontenta di un *accordo* sulla verità. Meglio, non ci si preoccupa, in tal maniera, di verificare se il fondamento della verità sia rinvenibile nell'ordine naturale (o trascendente) o sia poggiato solo sull'accordo generale. Un'ulteriore conseguenza di tale scomparsa, poi, si sostanzia nell'affermazione di una cultura sempre più *specializzata*, che, però, se si segue il pensiero classico, ed Aristotele nello specifico, si dimostra non più capace di giudicare intorno ai principi primi ed alle conclusioni di tutti i rami della scienza⁵³.

Se rapportiamo la scomparsa della dimensione sapienziale della vita alla ricerca in ambito filosofico-giuridico e alla scelta, nello specifico, di quali diritti tutelare e quali no,

⁵¹ *Idem*, 361.

⁵² Kant, 1838-1842, vol. II, 241. Cit. in H. Welzel, 1965, 359.

⁵³ Aristotele, 1973, VI, 7, 1141, a 15.

similmente, possiamo dire che anche in quest'ambito, alla sapienza, intesa come ricerca di principi il cui fondamento si radichi nell'ordine della natura, che il pensiero classico, ripeto, ha sostenuto, si è andata sostituendo la saggezza, nella misura in cui l'interesse che guida lo studioso è divenuto quello di cercare non il fondamento, ma, spesso, la condivisione formale dei principi (e dei diritti) all'interno della generalità sociale e politica.

Portando qui un breve inciso, si può affermare che è proprio partendo da questa scomparsa della dimensione sapienziale, che si può comprendere, infatti, il motivo dell'odierna tensione verso la violazione/oggettivazione del corpo (e, più in generale, verso la violazione dei diritti fondamentali dell'uomo, primo fra tutti quello alla vita, che nel discorso sul corpo che qui si affronta, si realizza, ad esempio, attraverso la soppressione del corpo stesso: con l'aborto, con l'eutanasia, ecc.). Il motivo si deve far discendere da più cause, ma, sopra tutte, se ne possono individuare una remota ed una prossima.

Per la prima causa, il riferimento va ad una concezione individualistica ed astratta dell'uomo⁵⁴ e della sua corporeità, che accetta di considerare atomisticamente l'individuo come isolato, e che non comprende la socialità tra i suoi elementi costitutivi. In tal maniera considerato, questo individuo adopera la sua razionalità egoisticamente in funzione individuale e si disinteressa degli altri e di sé, ed è portato a giustificare, di conseguenza, la violazione del corpo e della vita altrui (aborto, eutanasia). Ma è portato anche ad accettare quella *perdita del senso del morire* –che, come prima detto, a Cotta non è sfuggita- anche nei confronti della vita propria quando, edonisticamente, non la ritenga più qualitativamente soddisfacente (eutanasia).

Per la seconda causa, ricordo quelle posizioni riduzionistiche a cui ho fatto già ampio riferimento nei paragrafi precedenti, e a cui rinvio, che *latu sensu* hanno tutte un approccio di matrice empiristica.

Fatto questo inciso, e tornando adesso alla scomparsa della dimensione sapienziale a cui prima mi sono riferito, aggiungo che tale scomparsa ha spesso portato la Filosofia del diritto ad assumere una funzione⁵⁵ che privilegia ricerche di tipo logico (che hanno ispirato, in massima parte, le posizioni riduzionistiche prima ricordate), con la conseguenza, tra le altre, di limitare la Disciplina sul solo piano della teoria generale o della sociologia del diritto⁵⁶. Così facendo si è giustificato il disinteresse nei confronti del

⁵⁴ Concezione a cui anche Cotta si era opposto. Si veda la nota 33 di questo scritto.

⁵⁵ Il problema della funzione della Filosofia del diritto sostanzia la sua delicatezza nel suo presupposto, cioè nella scelta di una determinata filosofia o di un'altra come momento da cui partire. Scelta a cui si rapporta, poi, una corrispondente tipologia di antropologia filosofica. Per la Filosofia del diritto, infatti, una cosa è che essa abbia come fondamento la conoscenza dell'uomo con tutti i suoi caratteri essenziali, cosa diversa è che abbia la conoscenza dell'uomo limitata solo ad alcuni dei caratteri essenziali o a caratteri che essenziali non sono, non appartenendo questi ultimi alla sua struttura ontologico-evolutiva.

⁵⁶ Così dicendo non dimentico che G. Del Vecchio distingueva le ricerche di Filosofia del diritto in: logiche, fenomenologiche e deontologiche. Né sostengo, qui, che la scelta di una di queste tipologie di ricerca debba prevedere l'esclusione delle altre. Dico soltanto che si può optare per il privilegio di una rispetto alle altre,

fondamento dei principi di giustizia e si è dato, al contrario, prevalenza ad un metodo rigoroso della ricerca relativa alle dimensioni umane ed a una rappresentazione semplice del problema relativo a ciò che sia il bene e ciò che sia il male per la persona, accettando, però, in tal modo, di considerare il bene ed il male come mutevoli nel corso della storia. Se queste considerazioni si spostano sul piano dei diritti dell'uomo in generale, e di quelli del corpo nella specificità del discorso che qui si affronta, si nota, in sintesi, un maggiore interesse per il *come* i diritti fondamentali, sia quelli costitutivi che quelli sociali, vengano storicamente tutelati; non traspare, invece, con uguale forza, un interesse per la ricerca dell'*essenza* di tali diritti.

Al disinteresse nei confronti del fondamento dei diritti e dei principi di giustizia si può, però, contrapporre una funzione della Filosofia del diritto differente rispetto a quella che privilegia ricerche di tipo logico-giuridico, a cui mi sono appena riferito. Questa differente funzione, accettando il cognitivismo etico, assume, invece, l'abito di una Filosofia della giustizia (cioè una Filosofia dei principi *costitutivi* dell'uomo e delle leggi che li governano). La Filosofia della giustizia, intesa qui in senso *materiale*, può assolvere (e trova giustificazione nel farlo), questa volta con sapienzialità, alla sua funzione di critica del diritto positivo, laddove questo si fermi, ad esempio, al solo piano della storicità dei diritti fondamentali (accettandoli, per esempio, solo quando questi sono riconosciuti nelle Convenzioni internazionali o negli accordi politici) e dimentichi la loro costitutività⁵⁷.

Così dicendo, so di accettare, quindi, in conclusione, il profilarsi di due contesti differenti nell'ambito della riflessione filosofico-giuridica: un contesto *moderno* della Filosofia del diritto, che, ripeto, è più attento alle modalità di attuazione dei diritti - pur se tiene in una qualche maniera conto dell'insegnamento kantiano⁵⁸ - ed è conseguenza anche al fatto che con il Giusnaturalismo del Seicento e del Settecento, forse non volutamente, si è prodromicamente proposto un uso concettualmente non congruo della libertà e della teorizzazione dei diritti umani⁵⁹; un contesto epistemologico della Filosofia del diritto che, come accennato, continua ad ispirarsi, invece, al pensiero classico, che

pur considerando che tutte le tipologie di ricerca filosofico giuridica vanno intese come un insieme unitario. Nel nostro caso, come vedremo meglio nelle riflessioni di questo paragrafo, una cosa è rapportare la problematica della giustizia alla filosofia aristotelica, una cosa diversa è rapportarla, ad esempio, a quella kantiana.

⁵⁷ È noto che una linea di ricerca di tipo empiristico suggerisce per il diritto soprattutto una funzione di controllo sociale. Questo, almeno per quelle correnti di pensiero, come il positivismo, il neopositivismo logico-giuridico e lo storicismo, per le quali al diritto naturale non è demandata la valutazione critica delle norme del diritto positivo.

⁵⁸ Scrive, infatti, Kant in *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, nella *Tesi terza*, che: "La natura ha voluto che l'uomo traesse interamente da se stesso tutto ciò che va oltre la costituzione meccanica della sua esistenza animale e che non partecipasse ad altra felicità o perfezione se non a quella che egli stesso, libero da istinti, si crea con la propria ragione". I. Kant, 1995, 126.

⁵⁹ Questi prodromi concettuali si sono poi sviluppati maggiormente a partire dai primi decenni del Novecento, quando, specie sotto la spinta di una concezione individualistica dei diritti, da più parti si è giunti a sostenere la giustificazione politica e sociale della possibilità di violare la vita quando essa è più debole, cioè la vita prenatale, la vita di chi è anziano e non più autosufficiente, ecc.

accetta il cognitivismo etico e che indaga sulle leggi che regolamentano le essenze ontologiche in cui si inscrivono i diritti dell'uomo, intesi come costitutivi.

Per la riflessione sulla corporeità che si è affrontata in questo scritto, nello sviluppo dottrinale di questi due contesti dell'indagine filosofico-giuridica, moderno e classico, appena ricordati, le conseguenze che derivano sono, in sintesi, le seguenti: per il primo (dilatando in maniera eccessiva il concetto di diritto soggettivo) l'accettazione e l'indicazione formale come diritto soggettivo di ogni esigenza o desiderio che migliori le potenzialità del corpo, oppure la qualità della vita dell'individuo (proponendo, però, in tal maniera, nuovi diritti soggettivi che non trovano fondamento nella natura umana e nella sua ontogeneticità⁶⁰); per il secondo, invece, l'accettazione dei soli diritti *costitutivi*, cioè di quei diritti riconosciuti come indispensabili per la stessa esistenza dell'uomo, ed anche di quei diritti etici e sociali che permettono l'adeguata tutela giuridica dei diritti costitutivi.

Conseguenzialmente, da quanto appena detto - con una riflessione che non attiene solo all'indagine filosofico-giuridica, ma che si estende anche alla dimensione della vita civile e a quella delle decisioni politiche⁶¹ - deriva anche il fatto che se si accetta e si estremizza il portato del contesto delle ricerche della Filosofia del diritto in senso moderno si può giungere a giustificare la violazione e l'oggettivazione del corpo. Meglio, si può giungere ad accettare come leciti gli atti che attentano alla vita, come l'aborto o l'eutanasia, prima ricordati, finendo per considerarli, anzi, come autentici diritti. Se, invece, si segue il portato delle ricerche della Filosofia del diritto ispirata dal pensiero classico, quella che, ripeto, guarda alle leggi che regolano le essenze in cui i diritti si inscrivono, si giunge a condannare ogni atto contro la vita, anche quando la legge dello Stato lo permetta⁶².

Un'ultima considerazione. Con la perdita del carattere della sapienzialità della ricerca filosofico-giuridica, inoltre, come accennato, si va verso perdita della ricerca del valore a cui rapportare il fatto, perché si accetta, come detto, che il fatto empirico sia l'unica realtà da considerare. Spesso questo avviene nel perseguimento esaltativo della massima espressione individualistica della libertà, ma, così facendo, come visto in queste pagine con riferimento alle questioni bioetiche inerenti il corpo, si permette, al contrario,

⁶⁰ Oggi, invece, spesso, è allo Stato, ma anche alle Corti nazionali e internazionali, che si riconosce la facoltà della *concessione* di diritti costitutivi all'uomo. Ciò si è verificato, a mio avviso, sulla base di una non corretta interpretazione della natura evolutivo-biologica dell'individuo umano. Interpretazione che è stata resa, per lo più, in senso materialistico e formalistico. In tema di diritti, si è accettato, nello specifico, da parte di alcune posizioni dottrinali, che persona possa essere qualificato solo l'individuo che sia in possesso di autocoscienza, di capacità relazionale e sia dotato di un senso morale almeno minimo. La conseguenza è che non tutti gli individui della specie umana sarebbero persone, pur se si è ammesso che, in taluni casi, anche agli individui *non-persone* (gli embrioni o chi si trovi in uno stato di coma, per restare agli esempi prima portati) si possano concedere alcuni diritti. Cfr. H. T. Engelhardt Jr, 1991, 77.

Così facendo, però, privilegiando cioè la sola relazionalità momentanea dell'individuo, non si tiene conto di tutti i costitutivi della sua natura, fondanti la sua identità originaria ed evolutiva, che resta tale nel tempo.

⁶¹ Tra tutti, D. Coole, 2013.

⁶² Così, già S.S. Papa Giovanni Paolo II, 1995, § 11-17.

l'accettazione di ogni atto che sia lesivo non soltanto della vita o della soggettività e dignità del corporeo, ma anche della stessa libertà dell'individuo e di quella altrui. Per quest'ultimo aspetto, ricordo che la discussione non appartiene solo ai nostri giorni. Se ne trova un significativo riscontro, ad esempio, in linea con la riflessione cottiana, già nell'*Evangelium vitae*, dove si afferma che quando la libertà: «non riconosce e non rispetta più il suo *costitutivo legame con la verità*...la persona finisce con l'assumere come unico e indiscutibile riferimento per le proprie scelte non più la verità sul bene e sul male, ma solo la sua soggettiva e mutevole opinione o, addirittura, il suo egoistico interesse e il suo capriccio»⁶³.

Ed è proprio per non perdere questo costitutivo legame con la verità che si mostra con evidenza la necessità, a mio avviso, di un approccio filosofico-giuridico più vicino al diritto naturale classico. Questo, se non si vuole fare a meno di valutare criticamente il diritto positivo quando questo si dimostri non rispettoso della vita dell'uomo, dell'inviolabilità del suo corpo, della sua libertà e, di conseguenza, della sua strutturale ontologia evolutiva⁶⁴.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ARISTOTELE, 1973, *Etica Nicomachea*, trad. it. a cura di A. Plebe. Laterza, Roma-Bari, 1177 b, 32-33; VI, 7, 1141, a 15

ARISTOTELE, 1973, *Politica*, trad. it. a cura di R. Laurenti. Laterza, Roma-Bari, VII, 13, 1332 a, 39-40.

BACONE Francesco, 1999, *Le grandi opere della natura soprattutto in rapporto agli usi umani*, in *Scritti filosofici*, trad. it., a cura di P. Rossi. UTET, Torino, ristampa.

BACONE Francesco, 2009, *Nuova Atlantide*, a cura di G. Schiavone. Bur, Milano.

BEAUCHAMP Tom L. e CHILDRESS James F., 1994², *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford University Press, New York.

⁶³ *Idem*, § 19.

⁶⁴ Un esempio di diritto positivo rispettoso dei costitutivi ontologici della persona umana lo si ritrova nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948. Ritengo corretto, infatti, considerare come costitutivi ontologicamente intesi della persona umana i diritti indicati nell'art. 3 di questa Dichiarazione, per il quale, com'è noto: «Ogni individuo ha diritto alla vita, alla libertà e alla sicurezza della propria persona».

BECCHI Paolo, DE BENOIST Alain, BARCELLONA Giuseppina, ZEMMOUR Eric, FUSARO Diego, CIPRINI Tiziana, 2015, *L'era del post umano. Tecnica, ideologia e società ne XXI secolo*. Circolo Proudhon, Roma.

BOSTROM Nick, *Intensive Seminar on Transhumanism*. Yale University, 26 giugno 2003.

CASTELLANO Danilo, 2019, *Politica. Parole chiave*. Esi, Napoli, 103 e ss.

CINGOLANI Roberto, METTA Giorgio, 2015, *Umani e umanoidi. Vivere con i robot*. il Mulino, Bologna.

CONCILIO VATICANO II, *Documenti*.

COOLE Diana, 2013, «The Body and Politics». In *The Oxford Handbook of Gender and Politics*, 165 e ss.

COTTA Sergio, 1978, *Il corpo tra mortalità e trasfigurazione*, oggi in S. COTTA, 2019, *Scritti di filosofia e religione*, a cura di M. S. Birtolo, A. P. Buffo, A. Landolfi. Rubettino, Soveria Mannelli.

D'AGOSTINO Francesco (a cura di), 1984, *Diritto e corporeità*. Jaca Book, Milano.

D'AGOSTINO Francesco (a cura di), 2004, *Corpo esibito, corpo violato, corpo venduto, corpo donato. Nuove forme di rilevanza giuridica del corpo umano*. Giuffrè, Milano.

D'AGOSTINO Francesco, 2019, *Bioetica. Questioni di confine*. Edizioni Studium, Roma.

DIOGENE LAERZIO, 1987, *Vite dei filosofi*, trad. it. a cura di M. Gigante. Laterza, Bari, 1, VII, I, 86-87.

ECCLES John C., 1990, *Il mistero uomo* (1979), trad. it. a cura di E. Cambieri. Il Saggiatore, Milano, 4.

ENGELHARDT JR. Hugo Tristram, 1991 (1986), *Manuale di bioetica*, trad. it. Il Saggiatore, Milano, 77.

FORNERO Giovanni, 2009², *Bioetica cattolica e bioetica laica*, con un Poscritto del 2009. Mondadori, Milano, 37.

FREUD Sigmund, 1997 (1899), *L'interpretazione dei sogni*, trad. it. a cura di E. Fachinelli e H. Tretti. Bollati Boringhieri, Torino, ristampa.

FREUD Sigmund, 1985 (1913), *Totem e tabù*, trad. it. a cura di S. Daniele. Bollati Boringhieri, Torino.

FREUD Sigmund, 2003 (1916), *Al di là del piacere*, trad. it. a cura di A. Durante, A. Civita. Mondadori, Milano.

FREUD Sigmund, 1985 (1923), *L'io e l'Es*, trad. it. a cura di V. Musatti. Bollati Boringhieri, Torino.

FUKUYAMA Francis, 2002, *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, trad. it. a cura di G. Dalla Fontana. Mondadori, Milano.

FUSCHETTO Cristian, 2010, *Darwin teorico del postumano. Natura, artificio, bioetica*. Mimesis, Milano-Udine.

GILLON Raanan, 1985, *Philosophical Medical Ethics*. John Wiley & Sons, Chichester.

GIOVANNI PAOLO II 1995, Lettera enciclica *Evangelium Vitae*, § 11-17.

HABERMAS Jürgen, 2002 (2001), *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, trad. it. a cura di L. Ceppa. Einaudi, Torino, 25.

HÄGESTRÖM Axel, 1929, *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, vol. VII.

HARRIS John, 1997 (1992), *Wonderwoman e Superman. Manipolazione genetica e futuro dell'uomo*, trad. it. a cura di R. Rini. Baldini & Castoldi, Milano.

JONAS Hans, 1990 (1979), *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it. a cura di P. Rinaudo e di P. P. Portinaro. Einaudi, Torino, 55.

KANT Immanuel, 1965² (1784), «Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico», in I. KANT, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. a cura di G. Solari e G. Vidari, edizione postuma a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu. UTET, Torino, 125-126.

KANT Immanuel, 1838-1842, *Sämtliche Werke*, ed. da Rosenkrantz e Schubert, vol. II, 241.

LETTERA ENCICLICA *Aeterni Patris* del 4 agosto 1879.

MACIOCE Fabio, 2002, *Il corpo. Prospettive di filosofia del diritto*. Aracne, Roma.

MARCHESINI Roberto, 2002, *Post-humanum. Verso nuovi modelli d'esistenza*. Bollati Boringhieri, Torino.

MINSKY Marvin, 1989 (1985), *La società della mente*, trad. it. a cura di G. Longo. Adelphi, Milano.

MORIN Edgar, 2005 (1968), *Lo spirito del tempo*, trad. it. a cura di A. Miconi. Meltemi, Roma.

MORO Paolo, 2015, *Libertà dei robot? Sull'etica delle macchine intelligenti*, in *Filosofia del diritto e nuove tecnologie. Prospettive di ricerca tra teoria e pratica*, a cura di R. Brighi e S. Zullo, con Presentazione di C. Faralli. Aracne Editrice, Roma, 525-544.

NAZIONI UNITE, 1948, *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, art. 3.

NIETZSCHE Friedrich, 1980 (1883), *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di A. M. Carpi. Newton Compton, Roma.

PALAZZANI Laura, 2010, voce *Corpo-corporeità*, Parte giuridica (dir. pos. od.), in *Enc. Bio. Sc. giur.*, vol. III. Esi, Napoli, 613.

PALAZZANI Laura, 2015, *Il potenziamento umano. Tecnoscienza, etica e diritto*. Giappichelli, Torino.

PALAZZANI Laura, 2020, *Tecnologie dell'informazione e intelligenza artificiale. Sfide etiche al diritto*. Studium edizioni, Roma, 69.

PARISI Domenico, 1989, *Intervista sulle reti neurali. Cervello e macchine intelligenti*. il Mulino, Bologna.

PISANÒ Attilio, 2016, *Crisi della legge e Litigation Strategy. Corti, diritti e bioetica*. Giuffrè, Milano.

POSTIGO-SOLANA Elena, 2009, «Transumanesimo e postumano: principi teorici e implicazioni bioetiche». In *Medicina e Morale*, 58/2.

PULCINI Elena, 2005, «Dall' homo faber all' homo creator: scenari del post-umano». In I. Sanna (a cura di), *La sfida del post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?*. Studium, Roma.

PUTNAM Hilary, 1987 (1975), *Mente, linguaggio, realtà*, trad. it. a cura di R. Cordeschi. Adelphi, Milano.

ROMANO Bruno, 2018, *Algoritmi al potere. Calcolo, giudizio, pensiero*, Presentazione di L. Avitabile, edizione curata da G. Petrocco. Giappichelli, Torino.

SAN TOMMASO, 1997, *Somma contro i Gentili*, IV, 81, trad. it. a cura di T. Centi. UTET, Torino, 1232.

SANTOSUOSSO Amedeo, 2020, *Intelligenza artificiale e diritto. Perché le tecnologie di IA sono una grande opportunità per il diritto*. Mondadori, Milano.

SARTOR Giovanni, 1990, *Le applicazioni giuridiche dell'intelligenza artificiale. La rappresentazione della conoscenza*. Giuffrè, Milano.

SARTOR Giovanni, 1996, *Intelligenza artificiale e diritto. Un'introduzione*. Giuffrè, Milano.

SAVARESE Paolo, 2019, *Il rapporto tra il diritto e la morale*, in *Forum. Supplement to Acta Philosophica*, vol. 5/2, Presentazione degli Atti del Convegno di Studi *L'essenza del diritto. Le proposte di Michel Villey, Sergio Cotta e Javier Hervada*, a cura di Carlos José Errázuriz, Thierry Sol e Petar Popović, con la collaborazione di Augustin Shako.

SCHULER Max, 1996 (1874-1928), *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, trad. it. a cura di G. Caronello. San Paolo, Cinisello Balsamo, 431.

SCILLITANI Lorenzo, 2015, *La filosofia del diritto di famiglia nell'antropologia strutturale di Claude Lévi-Strauss*. Rubettino, Soveria Mannelli, 55.

SGRECCIA Elio, 2003³, *Manuale di bioetica, I, Fondamenti ed etica biomedica*. Vita e Pensiero, Milano.

SOMMAGGIO Paolo, 2016, *Filosofia del biodiritto. Una proposta socratica per società postumane*. Giappichelli, Torino.

TALLACCHINI Maria Chiara, TERRAGNI Fabio, 2004, *Le biotecnologie. Aspetti etici, sociali e ambientali*. Mondadori, Milano, 52.

TURING Alan, 1950, «Computing Machinery and Intelligence». In *Mind*, 59, 433-460.

WELZEL Hans, 1965 (1962), *Diritto naturale e giustizia materiale*, trad. it. a cura di G. De Stefano. Giuffrè, Milano, 306.