

Dai diritti umani ai diritti delle persone: riflessioni sulla post-umanità

Denis FRANCO SILVA*

SOMMARIO: 1. Il problema del post-umano e suo rapporto con i diritti fondamentali; 2. Diritti umani e natura umana: una difficile articolazione; 3. L'idea di Diritti delle persone come alternativa e sua articolazione con il post-umano; 4. Miglioramento umano e uguaglianza; 5. Conclusioni.

RIASSUNTO: Il riconoscimento della condizione di persona come fondamento dei diritti umani offre, attraverso la via della alterità, la chiave di lettura necessaria per affrontare la problematica della così detta post-umanità nella misura in cui rafforza le cosiddette garanzie fondamentali e fortifica i lacci di solidarietà impliciti nell'idea di dignità della persona. I diritti umani sono, pertanto, diritti delle persone, indipendentemente dalla base psicofisica mediante la quale la persona si presenta o conforma la propria identità personale.

PAROLE-CHIAVE: 1. Diritti umani. 2. Persona umana. 3. Post-umanità.

RESUMO: O reconhecimento da condição de pessoa como fundamento dos direitos humanos oferece, através da via da alteridade, a chave de leitura necessária para enfrentar a problemática da assim chamada pós-humanidade na medida em que reforça as assim chamadas garantias fundamentais e fortifica os laços de solidariedade implícitos na ideia de dignidade da pessoa. Os direitos humanos são, portanto, direitos da pessoa, independentemente da base psicofísica mediante a qual a pessoa se apresenta ou conforma a própria identidade pessoal.

PALAVRAS-CHAVE: 1. Direitos humanos; 2. Pessoa humana; 3. Pós-humanidade.

1. Il problema del post-umano e suo rapporto con i diritti fondamentali

La problematica della post-umanità ha le sue radici nel pensiero caratterizzato da un sentimento di obsolescenza, oppure d'incapacità e di manchevolezza originaria, del corpo umano. Questo pensiero, forse sentimento, può essere esemplificato con le parole di Stelios Arcadiou, che preferisce essere chiamato Stelarc, che dice:

È il momento di chiedersi se un corpo bipede, che respira, con visione binoculare e un cervello di 1.400 cm³ è una forma biologica adeguata. Egli

non può lavorare efficacemente con la quantità, complessità e qualità d'informazioni che ha accumulato: è intimiditi per la precisione, la velocità e la potenza della tecnologia ed è biologicamente mal equipaggiato per fare fronte al loro nuovo ambiente.

Il corpo è una struttura non molto efficiente e non molto durevole. Spesso presenta malfunzionamenti e fatica velocemente, il suo disimpegno è determinato dalla sua età. È sensibile a malattie ed è condannato a una morte precoce e certa. I suoi parametri di sopravvivenza sono stretti – può sopravvivere solo poche settimane senza cibo, giorni senza acqua e minuti senza ossigeno.¹

Stelarc è un artista australiano e professore di arte performativa alla *Brunel University West London*, famoso nel mondo per le sue performance che coinvolgono protesi ed estensioni funzionali del corpo e partecipa attivamente al dibattito accademico circa l'obsolescenza del corpo biologico. Sua posizione, lungi di essere idiosincratca, riflette le aspirazioni di un gran numero di persone – scienziati e gente comune – circa l'applicazione del sapere biotecnologico.

Infatti, all'inizio degli anni, 90, molti artisti, tra cui Matthew Barney e Marcellì Antine Roca, iniziarono a mettere in crisi la tradizionale visione del corpo della *body art* : dal corpo protagonista a un corpo palcoscenico, invaso e parimenti accogliente l'alterità non umana che emergeva nella misura in cui dava spazio alla ibridazioni. La stessa cosa può essere osservata nella letteratura (il migliore esempio è il romance *Neuromancer* di William Gibson) e nella cinematografia (i replicanti di *Blade Runner*) già all' inizio degli anni 80.

Il corpo, pertanto, ritenuto da molti come luogo di definizione dell'umano, nella seconda metà del secolo XX, diventa l'oggetto di un processo di transizione che forse vuole spossare l'uomo di se stesso, facendolo diventare virtuale oppure modificandolo per mezzo d'inclusione di elementi non umani e sostituzione di alcune parti (forse tutte) con protesi bioniche. Ne derivano le figure dell'uomo "senza corpo" - assolutamente libero e razionale - e del cyborg. Ossia, emerge la figura chiamata da molti di "post-umano".

* Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF

¹ STELARC. *The Body is Obsolete*. Disponibile in <http://www.stelarc.com.au/obsolete.html>. Accesso a 21 di dicembre di 2008.

La idea di una post-umanità ha richiamato l'attenzione di molti studiosi, spesso di quelli preoccupati con la concretizzazione e la protezione dei diritti umani, detti anche diritti dell'uomo. Non per altre ragioni Stefano Rodotà propone un'intrigante domanda:

(...)spicca subito la questione della portata, e del destino, di alcuni diritti fondamentali, non a caso storicamente identificati come diritti "dell'uomo" o diritti "umani", che proprio nella natura umana troverebbero il loro fondamento, primo tra tutti quello all'"integrità fisica e psichica" di cui, da ultimo e con particolare intensità, parla l'articolo 3 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea. La transizione verso una condizione post-umana o trans-umana farà progressivamente scolorire questi diritti?²

Anche Francis Fukuyama oppone resistenza all'idea di miglioramento oppure modificazione della base biologica umana attraverso la tecnologia. Secondo Lei, l'idea di uguaglianza politica si basa sul fatto empirico della uguaglianza naturale dell'uomo. Alla base di questa idea di parità di diritti risiede la convinzione che tutti noi abbiamo una essenza umana, la quale tuttavia manifesta alcune piccole differenze come il colore della pelle, la bellezza, l'intelligenza, ecc. Questa visione sarebbe la garanzia che tutti gli individui quindi hanno un valore intrinseco e si trova nel cuore del liberalismo politico. Se ciò è vero, cosa succederebbe se cominciassimo a trasformare noi stessi in qualcosa di "superiore"? Quali diritti queste creature migliorate potranno rivendicare e, più importante, quali diritti loro potranno avere quando comparati a quelli individue che non sono stati modificati?³

Questa problematica circa il così detto *human enhancement* e l'ibridazione uomo/macchina sono già attuali. Per esempio, il caso di Oscar Pistorius, un atleta sudafricano disabile che ha sostituito le gambe amputate con arti artificiali atti a consentirgli di gareggiare con gli atleti "normali". Nell'2007 la Federazione Internazionale di Atletica ha espresso un primo giudizio negativo in ordine all'ammissibilità di una sua partecipazione ai Giochi Olimpici perché le protese forse gli darebbero un vantaggio indebito rispetto ai concorrenti, che dopo non è stato provato.⁴

² RODOTÀ, Stefano. *Il corpo e il post-umano*. p.01.

³ Cf. FUKUYAMA, Francis. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar Straus Giroux, 2002, p. 09. Nella stessa linea di pensiero si trovano molti altri, come Leon Kass, George Annas, Wesley Smith, Jeremy Rifkin e Bill McKibben, chiamati da Nick Broston "bioconservatori". Vedere BROSTON, Nick. In Defense of Post Human Dignity. In: *Bioethics*. V. 19, number 03, 2005, Oxford: Blackwell, 2005, p. 202-214.

⁴ COURT OF ARBITRATION FOR SPORT. *Arbitral Award. CAS 2008/A/1480, Pistorius v. IAAF*. President: Martin Hunter; Arbitrators: David W. Rivkin; Jean Philippe Rochat. Lausanne, 16 de maio de 2008, p. 09.

È necessario quindi indagare circa le direttive teoriche che guideranno l'approccio del diritto sulla questione del miglioramento umano, oppure della così detta post-umanità, ossia, il rapporto uomo-tecnica dinnanzi alle prospettive aperte dalla biotecnologia.

2. Diritti umani e natura umana: una difficile articolazione

Come si è potuto vedere i due autori hanno in comune una visione di normatività essenzialistica derivata dalla "natura umana". Su questa natura condivisa dalla specie umana, trovano fondamento i diritti umani e la propria idea di uguaglianza. L'universalismo morale e, pertanto, i diritti universali e fondamentali si giustificano come una derivazione di questa natura, oppure essenza, dell'uomo.

La stessa idea di post-umanità si presenta, per loro, quindi, come una minaccia di disuguaglianza insostenibile, tale da escludere la possibilità di una società democratica, capace quindi di fare scomparire garanzie fondamentali come il diritto all'integrità fisica e psichica e altri diritti detti "umani". Ma perché?

La questione che si pone qui, inizialmente, è: i diritti umani trovano il suo fondamento in una particolare base biologica, ossia, quella della specie *homo sapiens*? Perché se così fosse, questi diritti si riferirebbero soltanto a un gruppo di soggetti specifici per quanto riguarda la loro titolarità, cioè, l'insieme degli individui che appartengono alla specie umana.

Questa preoccupazione con l'essenza o natura umana dell'ente personificato è un tema frequente nella letteratura circa l'etica del miglioramento umano attraverso le biotecnologie. Tuttavia, sono rare le occasioni in cui si definisce che cosa s'intende con l'espressione "natura umana" e di solito si assume come significato una sorta di essenzialismo normativo, cioè, sarebbe possibile ricavare un insieme di norme sostanziali dalla costituzione biologica della specie umana⁵. Non si può, naturalmente, accettare questa posizione, poiché riflette, di per sé, una versione laica del pensiero medievale circa il posto e il ruolo degli esseri umani nell'universo.

⁵ Cf. BUCHANAN, Allen. Human Nature and Enhancement. In: *Bioethics*. V. 23, issue 03, March 2008. Oxford: Blackwell, 2008, *passim*.

La sociobiologia ha, infatti, molto contribuito alla diffusione di tale sguardo circa la natura umana. Dal fine della decada di 70 é stata aperta la via per una visione riduzionista dell'essere umano, identificandolo con il suo retaggio filogenetico.⁶

Nelle sue versioni più radicali, rappresenta una rinascita della concezione dell'uomo-macchina di La Metrie, che rischia di rompere il proprio nesso tra libertà e diritto, giacché l'uomo viene spiegato nell'accadere dei processi cerebrali, nelle connessioni tra i neuroni che se combinano in modo sempre "innocente". L'uomo, pertanto, è un centro di imputazione di eventi, ma non il soggetto imputabile.⁷

Per esempio, La Metrie ha sostenuto che un assassino o un uomo disonesto non è colpevole perché le sue azioni sono determinate dalla sua natura, o l'inclinazione naturale a comportamenti particolari di quel tipo.⁸ Vale la pena notare che recentemente Laurence Tancredi⁹ ha sollevato il dibattito intorno alla necessità di ripensare le nozioni di responsabilità civile e penale dinnanzi alle nuove scoperte in Neuroscienze circa l'integrazione tra gli elementi di fisici e mentali degli esseri umani. Sarebbe il fine della responsabilità aquiliana?

L'alternativa che si presenta alla sociobiologia non si può dire che sia meno controversa. È la spiegazione della natura o essenza umana attraverso un'idea d'incompletezza o manchevolezza originaria offerta dall'antropologia filosofica.

Questa visione circa la natura dell'uomo trova origine già nella mitologia greca con la narrazione di Protagora di come la natura dell'uomo è il risultato dell'azione dialettica tra Epimeteu e Prometeu. Epimeteu (colui che apprende in ritardo) distribuisce virtù biologiche a tutti gli animali, ma al turno dell'uomo i doni performativi sono finiti e lui è stato condannato all'insufficienza. A questo punto, Prometeu (colui che guarda avanti), interviene e dona il fuoco e la *téchne* all'uomo. Ossia, come compensazione per l'incompletezza biologica l'uomo è regalato con un'altra dimensione, quella della cultura.

⁶ Cf. MARCHESINI, Roberto. *Il tramonto dell'uomo: la prospettiva post-umanista*. Bari: Dedalo, 2009, p.74.

⁷ROMANO, Bruno. *Fondamentalismo funzionale e nichilismo giuridico*. Postumanesimo, "noia", globalizzazione. Torino: Giappichelli, 2004, p. 10-11.

⁸ LA METTRIE. *Man a Machine* [L'Homme Machine]. [Trad.] Richard A. Watson Maya Rybalka. Indianapolis: Hacket Publishing Company, 1994.

⁹TANCREDI, Laurence. *Hardwired comportamento: Che dire moralità*. Neuroscience Revels, New York: Cambridge University Press, 2005.

Tale idea pervade anche il pensiero di Della Mirandola, nella *Oratio de Hominis Dignitate*:¹⁰ L'uomo è stato progettato come un essere che si può determinare liberamente e scegliere il proprio destino. Il suo marchio distinto è il fatto di non essere dotate di proprietà fisse come gli animali e, pertanto, non è costretto da alcun vincolo con la natura.

Il mito dell'incompletezza, ripreso per esempio da Herder, ha trovato nel pensiero di Arnold Gehlen, più di ogni altri, una struttura compiuta. L'uomo, primitivo, manchevole di adattamento, senza qualche specializzazione, un vero problema biologico, attraverso dell'effetto reversivo della cultura, della tecnica, della sua libera volontà garante il ruolo di soggetto in un mondo-oggetto.¹¹

Questa idea riflette, per così dire, un'opzione epistemologica sulla tecnoscienza che si esprime, nel corso del XIX e XX secoli in due tradizioni, che non ripresentano propriamente un paio di opposizioni dicotomiche, ma prospettive in permanente tensione: la tradizione prometeica e la tradizione faustiana.¹²

La tradizione prometeica, fedele al mito ellenico, guarda al rapporto uomo-tecnica tenendo conto una rigida separazione tra la natura e la cultura. La tecnica è comparata a un guanto, che si sovrappone alla natura umana (la base biologica) amplificando le sue possibilità operative, ma senza contaminare o compromettere sua integrità. Il trapasso dei limiti tra la natura e la cultura conduce al peccato di *hybris*. La idea di natura è collegata all'idea di purezza, d'innocenza, di non contaminazione per la cultura o la tecnica. Di questa visione, che può essere chiamata *iperumanismo*, due problemi emergono.

Prima, sostiene una visione semplicemente reattiva, di condanna e rifiuto delle nuove tecnologie pervasive del corpo, ossia, della natura, chiamati biotecnologie. Una reazione vicina al luddismo. Il corpo è stato sacralizzato.

Secondo, il corpo sacralizzato è un corpo puro, immacolato che, pertanto, soddisfa un modello prototipico condiviso da comunità in cui si inserisce la persona. La differenza assume la connotazione di devianza che consente la soppressione per la maggioranza di

¹⁰ MIRANDOLA, Giovanni Pico della. *Discurso sobre a dignidade do homem*. [*Oratio de Hominis Dignitate*]. Ed. bilingue, [trad.] Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 1998, p. 07.

¹¹ Cf. MARCHESINI, op. cit. p. 76.

¹² Cf. SIBILIA, Paula. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. 2 ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, *passim*.

forme di concretizzazione di una particolare identità corporale, quindi, personale. Ossia, pone in rischio i diritti fondamentali, in speciali il diritto al proprio corpo, forse altri, come il proprio diritto di locomozione nel caso delle chiamati *ugly laws* (leggi delle bruttezze) che esisteranno in centenni di città degli Stati Uniti. Per esempio, il Chicago Municipal Code, Section 36.034 (Codice Municipale di Chicago, Sessione 36.034) che statuiva:

Nessuno che è malato, mutilato o in qualche modo deformato al punto di essere brutto, oggetto di repulsione o persona impropria sarà ammesso all'interno o sulle strade pubbliche o in altri luoghi pubblici in questa città, o si potrebbe esporre alla esibizione pubblica in questi luoghi, sotto pena di non meno di un dollaro e non più di cinquanta dollari per ogni reato.

Un altro esempio è una sentenza del del Tribunale di Giustizia dello Stato di Rio de Janeiro, riguardante una richiesta de risarcimento presentata da una attrice bella e famosa per violazione della propria immagine, dopo la pubblicazione di una sua foto senza autorizzazione in un quotidiano scandalistico. Il tribunale ha rigettato la domanda sul fondamento che:

Soltanto donne brutte possono sentirsi umiliate, imbarazzate, indispettite per vedere il suo corpo nudo stampato in quotidiani e riviste. Le belle donne, no.

Come si vede, il diritto al proprio corpo e alla immagine è stato strumentalizzato da un modello paradigmatico di conformazione dell'identità personale al punto di negare questo diritto a quelli che si conformano al modello. Una vera contraddizione. La privacy è luogo e, più che un diritto, un dovere della bruttezza.

Il punto di vista sopra esposto, perciò, non ci sembra adeguato a sancire la fondazione dei diritti umani su una natura umana condivisa, altrimenti, si costituisce come una minaccia per loro.

La tradizione faustiana, per il suo turno, deriva dell'incontro del mito della incompletezza con il dualismo di Descartes che enfatizza la dimensione del *cogito* nel che si riferisce alla natura umana e dà origine, giustamente, al sentimento di disprezzo per il corpo biologico, mera *res estensa*, balla per essere caricato, che si incontra nella base del pensiero transumanista, ossia, la idea di trascendere la condizione biologica

umana – per mezzo di continui perfezionamenti tecnologiche – verso una condizione post-umana utopica di esistenza puramente razionale.¹³

Qui, l'idea di limiti tra la base biologica umana (natura) e tecnica (cultura) – il concetto di peccato di hybris – è totalmente abbandonata in favore di una visione del corpo come oggetto appartenente alla sfera della natura e, pertanto, assolutamente sommerso alla volontà della soggettività da qual è al servizio, ma non ne fa parte né la rappresenta.¹⁴ L'uomo, in questo caso la razionalità disincarnata, è l'attore i tutto o resto è palcoscenico. L'essenza umana è la razionalità.

La conseguenza di questa visione è la postura di semplice ossequio e accettazione degli sviluppi tecnologiche verso al scomparire della stessa persona. Questo perché senza un corpo, un elemento d'inserzione nel tempo e nello spazio, non è concepibile qualche tipo di coscienza di qualcosa, perché manca l'interfaccia con il mondo i con gli altri e la stessa dimensione di storicità che caratterizza un'identità, necessariamente diacronica, e non sincronica come un algoritmo computazionale che, mentre é un sistema che processa informazione, è privato d'intenzionalità.¹⁵

Il *transumanismo*, quindi, è anche una visione riduzionista dell'uomo perché riduce l'esistenza al modello della teoria dell'informazione in un'analogia forte tra il cervello e il computer circa i suoi funzionamenti.

Questa è, come si vede, la stessa idea che è criticata come minaccia alla titolarità dei diritti fondamentali.

Non ci sembra facile, dunque, fondamentare i diritti umani sull'idea di essenza o natura umana condivisa, principalmente se lo scopo, oppure l'oggettivo, è rafforzare la loro effettività.

3. L'idea di Diritti delle persone come alternativa e sua articolazione con il post-umano

¹³ Per un breve storico del pensiero trans-umanista vedere: BROSTON, Nick. A History of Transhumanist Thought. In: *Journal of Evolution and Technology*. v. 14, Issue 1, April 2005. Disponível em <http://jetpress.org/volume14/brostom.html>. Acesso em 23 de dezembro de 2008.

¹⁴ Cf. MARCHESINI, op. cit. p. 131-132.

¹⁵ Per una estesa critica al progetto trans-umanista vedere: BARCELLONA, Pietro; GARUFI, Tommaso. *Il furto dell'anima: la narrazione post-umana*. Bari: Dedalo, 2008.

La dottrina relativa ai diritti umani si è sviluppata con particolare attenzione all'appartenenza al genere umano. Tuttavia come una mera forma di rifiuto del formalismo positivista della categoria di persona per il diritto nel XIX secolo e nella prima metà del XX secolo. Si può dire, un espediente di rinforzo retorico a evitare l'esclusione di enti umani dell'universo di enti riconosciuti come persone con la conseguente negazione di sua dignità.

Sulla dignità, quindi, sul concetto di persona, trovano vero fondamento i così detti diritti umani. Di fatti, come giustamente afferma Spaemann: con Boezio, il concetto di persona "è divenuto un *nomen dignitatis*, dunque un concetto con connotazioni assiologiche. Con Kant che opera il collegamento tra dignità e autonomia, persona "è divenuto un concetto centrale nella fondazione dei diritti umani".¹⁶

Storicamente si può identificare tre tracci distintivi – che s'individuano in un rapporto di co-dipendenza – determinanti del concetto di persona: la razionalità autonoma, un taglio psicofisico individuato e la dimensione di alterità, ossia, la apertura agli altri e al mondo oppure l'aspetto relazionale.

Queste tre caratteristiche proiettano nel tempo e nello spazio un enti capace di eleggere fini, adottare interessi, formulare desideri e implica anche il potere di esaminare ed eventualmente abbandonare questi interessi, obiettivi e desideri. Questa capacità e la persona costituita a partire da tale capacità sono innanzitutto fine, interesse o desiderio. Così quando si parla di un interesse o di un desiderio si presuppone un tale soggetto e si presuppone anche che l'identità del soggetto, la persona, non cambi con i loro obiettivi, interessi o desideri. Eppure, questa separazione della persona da ogni interesse fine o desiderio permette anche di isolare se stessa del flusso causale in cui il passato, come ogni fenomeno empirico, è immerso. La possibilità di eleggere delle finalità non è quindi influenzata dal flusso causale e il fine eletto può essere normativamente attribuito alla persona. Ossia, la persona è dotata di dignità intrinseca in ragione di riuscire, nel rapporto con gli altri, a costituire da sé un'identità e riuscire perseguire i fini da se eletti e valorati da questa identità.

In questo processo, la presenza di un taglio psicofisico individuato è essenziale per la comprensione di che i fini, desideri, credenze oppure interessi eletti sono distinti dai

¹⁶ SPAEMANN, Robert. *Persone: sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*. 2. ed. Bologna: Laterza, 2007, p. 04.

fini, desideri o credenze di altri e fornisce, in questa maniera, una piattaforma stabile nel tempo e nello spazio per la costruzione della identità.

Questi esseri, che possiedono queste caratteristiche in alcun momento della loro esistenza, sono fini a se stesso e pertanto, dotati di dignità intrinseca e soggettivamente considerata. Cioè, sono persone e la protezione dei cosiddetti diritti umani, oppure diritti fondamentali, è una protezione alla libera costruzione della identità e alla ricerca dei fini eletti.

Ammettere che tutti gli uomini sono persone non significa, tuttavia, ammettere che soltanto gli uomini possono essere persone. Questo pensiero trasforma la stessa idea di persona – un concetto assiologico di entità aperta al mondo, all’alterità e pertanto, alla differenza – in un’ontologia autarchica e contenuta in se stessa.

Le coordinate all’interno delle quale questi tre tracci o caratteristiche sono intese ovviamente hanno cambiato storicamente. Intanto, questo cambiamento si relaziona direttamente al processo di mutazione espansive dell’universo di enti riconosciuti come persone (l’altro sesso, l’altra nazionalità, l’altra etnia e, attualmente, tutti gli uomini).

L’idea che i diritti fondamentali trovano radice nel concetto di persona offre, perciò, un nuovo approccio alla problematica del rapporto uomo/tecnica o del processo di ibridazione tra uomo e macchine, oppure elementi non umani, che già esistono nell’attualità.

A differenza degli sguardi tradizionale sul concetto di persona che privilegiano la dimensione della razionalità autonoma oppure del taglio psicofisico individuato – nonostante il rapporto di co-dipendenza originario delle tre caratteristiche segnalate – questo nuovo approccio si volta alla dimensione della alterità.

Infatti, il nuovo approccio consiste nel riconoscere un processo che Marchesini chiama di antropodecentramento,¹⁷ ossia, un processo che vuole promuovere uno slittamento dell’uomo dalla posizione centrale in cui lui si è trovato a partire dell’umanesimo. Ciò significa la comprensione del post-umano non soltanto come una fase evoluzionistica, ma come un nuovo sguardo sull’uomo e le sue relazioni con il mondo, un vero pensiero postumanesimo, ossia, un umanesimo senza antropocentrismo.

¹⁷ MARCHESINI, op. cit. *passim*.

La ricerca di una natura umana “pura” o dell’essenza dell’uomo si fonda su un antropocentrismo ontologico che si proietta sul piano etico ed epistemologico: L’uomo come un essere autoreferente, misura di tutti le altre cose e contenuto in se stesso. Così emergono dal pensiero antropocentrico umanista rigide separazione tra umano e non-umano nello aspetto ontologico (una essenza umana che se oppone tutto che non sia umano), etico (l’uomo, portatore di dignità, é l’unico agente e paziente morale e tutto il resto assume una connotazione strumentale) e epistemologico (accoglienza e rifiuto degli oggetti di conoscenza per antropomorfizzazione o strumentalizzazione con base nella semplificante dualità categoriale umano/non-umano).¹⁸ L’antropodecentramento che si propone qui è la sostituzione dell’entità uomo con il concetto di persona come centro gravitazionale del sistema referenziale del rapporto dell’uomo stesso con il mondo. Con un concetto assiologico a occupare la posizione di centralità, la problematica ontologica va declinata in modo plurale, di maniera a non sostenersi più un’ontologia paradigmatica. Allo stesso modo, la centralità del concetto di persona cambia il paradigma etico basato sulla natura umana e provoca un ridimensionamento della postura epistemologica dell’uomo.

Il concetto di persona presuppone, come già detto, una dimensione di alterità che si può definire come un’apertura agli altri e al mondo. La sua centralità produce, come conseguenza, un ampliamento dell’ambito di riconoscimento della alterità di modo a includere la possibilità di alterità non umane. Indipendentemente dal fatto che quest’alterità sia un’entità fondata su una diversa base biologica oppure sia un’entità inanimata.¹⁹

L’alterità – termine qui utilizzato nel suo senso di stato o qualità di ciò chi è altro, diverso, distinto e non solo di quegli enti chi si trovano in un rapporto dialogale – contribuisce in due dimensioni rispetto alla costruzione di un’identità personale:

- 1) altri enti come base per il confronto - entità che sono separate, strano, divergenti, o stranieri - da cui emerge un soggetto;
- 2) altri enti come punto di orientamento in una polarità dialettica, che può fornire un sostegno per la costruzione di identità.²⁰

¹⁸ Cf. FARISCO, Michelle. *Uomo – natura – tecnica: il modello postumanistico*. Zikkurat: Roma, 2008, p.58.

¹⁹ L’idea di alterità non umana viene più bene spiegata in MARCHESINI, Roberto. *Alterity and the Non-Human. Humanimalia: A Journal of Human/Animal Interface Studies*. V.1, n. 2 (winter 2010), p. 91-96.

²⁰ MARCHESINI, op. cit. 2010, p. 91.

Il più importante qui è che la divergenza e la differenza non sono valutati come forme di contaminazione oppure devianza di un'essenza o natura. Sono riconosciuti come differenze a essere accolti e integrati nel processo di formazione identitaria, sia per confronto sia come punto di orientamento, e non svalutati, meramente tollerate e mai espurgate in ragione della differenza. Ossia, il riconoscimento delle differenze in quanto tale senza un pregiudizio valutativo. Questa è la dimensione di alterità contenuta nel concetto di persona: l'apertura non solo a quelli enti chiamati "gli altri" ma anche al mondo.

In questo modo, l'alterità non umana diventa cofattoriale nella realizzazione della dimensione della persona e formazione della sua identità personale e non si può parlare più che la tecnica si sovrappone all'uomo per compensare una mancanza originaria. Questo pensiero post umanesimo, qui presentato come un vero pensiero "personocentrato" è una proposta interazionale tra uomo e non umano e anche tra natura e tecnica.

L'uomo e una ferramenta, per esempio, sono visti qui come un sistema ibrido che rappresenta più della somma delle potenzialità che l'uomo possiede con quelle della ferramenta. Dell'ibridazione emergono potenzialità che ancora non esistevano e l'uomo diventa, così, modificato in virtù del suo rapporto con la ferramenta. Infatti, la sensazione di carenza e mancanza non è originaria, ma emerge del rapporto uomo/tecnica. Prima dell'ibridazione non aveva carenza o mancanza delle possibilità virtuale che emergono della interazione tra uomo e tecnica.²¹

Le idee di natura e cultura o tecnica ci appaiono, pertanto, interlacciate o coinvolte. Come bene osserva Michele Farisco, "*ogni acquisizione culturale è una biotecnologia*" perché:

- a) modifica la percezione dell'ottimalità performativa e quindi della carenza biologica (nei decenni);
- b) modifica l'ambiente ontogenetico dell'uomo (nei secoli);
- c) opera, almeno tendenzialmente, uno slittamento della pressione selettiva modificando il *pool* genetico a livello popolazioneale (nei millenni.)²².

²¹ Per una estesa spiegazione dell'idea di ibridazioni uomo-non-umano vedere: CLARK, Andy. *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies and the Future of Human Intelligence*. New York: Oxford University Press, 2003; CLARK, Andy. *Mind Ware: An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science*. New York: Oxford University Press, 2001 e CLARK, Andy. *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*. Cambridge: MIT Press, 1997.

²² FARISCO, op. cit., p. 60.

Per esempio, dopo la scoperta del fuoco questo é stato essenziale per la sopravvivenza dell'uomo. Lo stesso si può dire degli antibiotiche o dell'aereo. Non esistono, così, limiti prefissati tra natura e cultura e l'idea di hybris viene ridimensionata come limiti etici che la stessa comunità di persone stabilisce.

Pertanto, la comprensione dei diritti umani come diritti fondamentali della persona e non del *homo sapiens* chiarisce dove si trova l'origine di questi diritti: non nella natura umana, ma nella dignità della persona come fine in sé e, così, nella libera costituzione e sviluppo della identità personale. I fondamenti dei diritti, allora delle persone e quindi universale, sono, infatti, rinforzati attraverso una concezione antropodecentrata in favore della centralità del concetto di persona.

Tuttavia, resta ancora un'indagine. Il miglioramento della base biologica dell'uomo attraverso l'ibridazione con elementi tecnologici è capace di fare scomparire l'idea di che tutte le persone sono uguali e, pertanto, si rivela come una minaccia al liberalismo politico e all'idea di democrazia?

4. Miglioramento umano e uguaglianza

Forse questo sia un punto sensibile del discorso circa il miglioramento della struttura biologica umana. Difatti, l'affermazione che i fondamenti sul quale gli individui consentono di condividere la sorte di altri sarebbero minati dal miglioramento, già che il sistema di cooperazione sociale trova la sua origine in una specie di "lotteria naturale" circa la salute, la classe e il talento dei membri della comunità. Il fatto che nessuno è responsabile dai proprie guadagni o perdite in questa "lotteria naturale", così come l'indeterminazione circa i risultati futuri sono o ciò che permetterebbero l'idea di che tutti si trovano in una posizione di uguaglianza e che tutti dovranno cooperare tra di loro per migliorare il destino di tutti.²³

Tuttavia, tale argomentazione assume una società organizzata su fondamenti puramente contrattuali e convenzionali nella quale i doveri di assistenza reciproca o la considerazione degli interessi di altri emergono unicamente da un elevato grado di riconoscimento attraverso sia una base biologica condivisa sia una contropartita che

²³ Cf. CALDERA, Eva Orlebeke. Cognitive Enhancement and Theories of Justice: contemplating the malleability of nature and self. In: *Journal of Evolution and Technology*. V. 18, issue 1, May 2008, p. 117-118. Disponível em <http://jetpress.org/v18/caldera.htm>, acesso em 26 de novembro de 2008.

l'altro è in grado de offrire. Si assume un modello di società che ignora un principio di solidarietà.²⁴

In relazione a ciò, il proprio concetto di persona presuppone doveri di solidarietà tra le persone come proiezione della dimensione dell'alterità, ossia la apertura agli altri e alle differenze sostanziali che loro possono presentare. Infatti, si deve cercare di articolare i desideri di diversità e il bisogno di prendere in considerazioni le necessità degli altri attraverso una via di riconoscimento più ampia di un cosiddetto "noi-gruppo". Questa via più ampia é la condizione di persona, ossia, un fine in se stesso e per questo dotata di dignità.

L'obiezione di disuguaglianza presuppone, ancora di maniera equivocata, che i tratti caratteristici che determinano la condizione di persona non siano condizioni che si presentano come bastanti o sufficienti, ma che se ne articolano con la idea di dignità e uguaglianza in una dimensione graduale.²⁵ Tuttavia non si può essere più o meno un fine in se stesso. Il concetto di persona non è graduabile.

Si deve anche osservare che, se qualsiasi acquisizione culturale si costituisce come una biotecnologia, come già spiegato, le differenze sostanziali di opportunità o quelle relative a certi aspetti che appresentano maggiori vantaggi competitivi all'interno della comunità di persone non saranno qualitativamente diverse da quelle che già esistono. Per esempio, sostanziale differenze di opportunità in virtù di differenti gradi di formazione educativa.

Di questa forma, le differenze sostanziali devono essere evitate attraverso meccanismi di giustizia distributiva e non attraverso l'imposizione di limiti all'esercizio di un diritto fondamentale della persona: lo sviluppo di sua identità personale nell'aspetto della dimensione corporea, ossia, il chiamato diritto al proprio corpo in una prospettiva promozionale.

5. Conclusioni

²⁴ Circa il principio di solidarietà nelle società democratiche contemporanei vedere: DENNINGER, Erhard. "Segurança, Diversidade e Solidariedade" ao invés de "Liberdade, Igualdade e Fraternidade" In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. n. 88, dezembro de 2003. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 21-45.

²⁵ Su questo assunto vedere WILSON, James. Trans Humanism and Moral Equality. In: *Bioethics*. V. 21, n. 8, 2007, Oxford: Blackwell, 2007.

L'articolazione tra diritti umani e l'idea di natura o essenza umana, pertanto, ci sembra difficile e pericolosa. Questo perché anziché condurre ad una via più ampia di riconoscimento reciproco e accettazione delle differenze, promuove l'affermazione di ontologie umane paradigmatiche che spingono le forme differenti di concretizzazione de identità personale in direzione alla trasgressione e alla marginalizzazione.

Il riconoscimento, pertanto, della condizione di persona come fondamento di tali diritti offre, attraverso la via della alterità, la chiave di lettura necessaria per affrontare la problematica della così detta post-umanità nella misura in cui rafforza le cosiddette garanzie fondamentali e fortifica i lacci di solidarietà impliciti nell'idea di dignità della persona.

I diritti umani sono, pertanto, diritti delle persone, indipendentemente dalla base psicofisica mediante la quale la persona si presenta o conforma la propria identità personale.

Como citar: SILVA, Denis Franco. Dai diritti umani ai diritti delle persone: riflessioni sulla post-umanità. **Civilistica.com**. Rio de Janeiro, a. 1, n. 1, jul.-set./2012. Disponível em: <<http://civilistica.com/dai-diritti-umani/>>. Data de acesso.