



CONGRESSO TOMISTA INTERNAZIONALE
L'UMANESIMO CRISTIANO NEL III MILLENNIO:
PROSPETTIVA DI TOMMASO D'AQUINO
ROMA, 21-25 settembre 2003



Pontificia Accademia di San Tommaso

-

Società Internazionale Tommaso d'Aquino

Il principio-persona e la colonizzazione dell'io

Prof. Vittorio Possenti
Università di Venezia (Italia)

Two major attempts to colonize the Self have been carried out in modern times: the challenge issued by totalitarianisms which has been largely defeated, and that now raised by biotechnologies (neurosciences, genetic engineering, eugenics, cloning), as a defiance by *homo faber* vis-à-vis to *homo sapiens*. With the end of philosophical modernity and of its anthropocentrism, on the way is a deep transformation of the image of man produced by technical interventions in the sphere of human life. This change is under the aegis of naturalism and reductionism.

The method now prevailing tries to define the person through actualistic parameters such as consciousness, freedom, memory, or through a primacy of the organic over the spiritual. The 'eternal' and necessary return/rebirth of personalism is confronted with this risky trend: an ontological approach to the person, such as that developed by Aquinas through being, substance, essence is needed, and explored in the paper.

Il contesto filosofico-culturale e il 'nuovo naturalismo'

L'epoca della modernità filosofica, che prese le mosse dal soggetto e dall'io trascendentale in una dichiarazione di assoluto antropocentrismo, è da tempo conclusa. Attualmente è in atto una profonda trasformazione dell'immagine dell'uomo depositata nel senso comune ad opera delle biotecnologie: l'aspetto richiede un attento discernimento che individui i rischi effettivi senza coinvolgere nella critica quanto può giovare, ossia le valenze terapeutiche delle scoperte scientifiche. Un tale discernimento non può essere compiuto senza un adeguato ripensamento antropologico oggi tanto raro quanto urgente in quanto, dopo che si è esplicitato in pienezza il tentativo di dissolvere la metafisica, è in corso una *critica antropologica* di non inferiore intensità, in cui è in questione l'uomo, non solo la sua mente. Essa spesso si ammanta sotto le vesti di una filosofia del Neutro, dove il soggetto o quel che ne rimane viene risolto nell'eterno circolo della Natura o *Physis*: pensiamo a

autori come Nietzsche e Löwith¹. Si consideri anche all'atteggiamento empiristico così ampiamente diffuso, che sulla scorta di Hume nega significato al termine di dignità umana e cerca di sostituirlo con un anonimo riferimento al concetto di vita. Qui l'antipersonalismo è massimo e l'idea di persona non può tornare. In questa congiuntura spirituale dove si uniscono crisi del pensare filosofico e minacce alla persona umana, occorre meditare nuovamente la realtà della persona.

Alcune profonde righe di Pascal meritano attenzione:

“Avevo trascorso gran tempo nello studio delle scienze astratte, ma la scarsa comunicazione che vi si può avere con gli uomini me ne aveva disgustato. Quando cominciai lo studio dell'uomo, capii che quelle scienze astratte non si addicono all'uomo, e che mi sviavo di più dalla mia condizione con l'approfondirne lo studio, che gli altri con l'ignorarle. Ho perdonato agli altri di saperne poco, ma credevo almeno di trovare molti compagni nello studio dell'uomo. Sbagliavo: son meno ancora di quelli che studiano le matematiche” (*Pensées*, n. 176).

Con questo pensiero Pascal propone la domanda antropologica pochi anni dopo la deludente separazione cartesiana fra pensiero/mente e corpo/estensione, secondo cui l'io risiede nel pensiero e il corpo – affidato alla contingenza e all'inessenziale – è pronto per essere attribuito alla regia della scienza e a entrare nell'area del dominio tecnico. Il presupposto di non poche utilizzazioni recenti delle scoperte genetiche e biologiche può venire individuato con sicurezza nel dualismo cartesiano.

Quella che abbiamo appena chiamato “filosofia del Neutro” si alimenta fra le altre cose di un ‘nuovo naturalismo’ che è in cammino. La comprensione filosofica, religiosa e sapienziale dell'uomo e della vita rischia di essere sostituita da quella offerta dalle scienze empiriche, più o meno intenzionalmente impiegate per avvalorare il dispotismo dell'organico sullo spirituale; e per un riduzionismo, che pone meccanismi ormonali e genetici al posto di spirito, mente, anima, sostanza. In effetti la *koiné* naturalistica sta sostituendo nella cultura la *koiné* ermeneutica, rimasta in auge alquanto a lungo. L'integrale naturalizzazione della mente/anima è parte notevole di un processo indirizzato all'integrale naturalizzazione dell'uomo: l'uomo dunque come risolto nella vita della *physis* nel suo divenire evolutivo e cieco. Sembra

¹ Scrive K. Löwith: “Come predicato del cosmo intero e perciò compiuto, il divino non è un Dio personale al di sopra e al di fuori del cosmo stesso, e l'uomo non è un'immagine di Dio unica nel suo genere perché anch'essa metacosmica, bensì, come qualsiasi altro essere vivente, è un essere del mondo mediante il quale il mondo perviene al linguaggio”, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988, p 204.

crescente la persuasione che la concezione scientifica del mondo porterà necessariamente ad un paradigma antropologico apertamente naturalistico. Il progetto che fa da sfondo a varie espressioni della scienza e della filosofia attuale consiste nel riportare tutto l'uomo, non tanto a *res extensa*, piuttosto a *res naturalis vitalis*, cancellando in lui la *res cogitans* come fenomeno irriducibile al biologico. Lo 'spettro nella macchina' sarebbe solo il cattivo frutto nato da un dogma, la *res cogitans* cartesiana. In realtà non vi è alcuno 'spettro nella macchina' da cercare, nessuna anima come entità a sé da studiare, perché la psiche e i fatti psichici si riconducono soltanto a fisica².

² Della naturalizzazione della mente fa parte la naturalizzazione dell'epistemologia, ridotta da Quine alla domanda: "Quali sono i processi che di fatto generano ciò che chiamiamo conoscenza?", dove l'individuazione dei processi è affidata solo alle scienze empiriche. L'epistemologia viene intesa come una parte della psicologia e questa solo come un momento della scienza naturale tutta, il sapere unico e supremo: un'immensa Fisica della vita e della non-vita che abbraccia tutto. Né manterrebbe rilievo la differenziazione fra scienze naturali e scienze umane, perché le seconde sarebbero solo una parte delle prime, risolte pienamente in esse. Il problema dell'anima e della mente andrebbe dunque trattato solo nella prospettiva impersonale e materialistica dello scientismo contemporaneo.

Quanto sopra è detto senza sottovalutare il rilievo delle scoperte delle neuroscienze sul funzionamento del cervello, della corteccia cerebrale, delle sinapsi, della propagazione dei segnali nervosi più vari. Tuttavia intenzionalità, linguaggio e coscienza eccedono di molto gli aspetti neurofisiologici.

Un richiamo merita il problema dell'intelligenza *artificiale* nel suo rapporto con l'intelligenza reale umana e col funzionamento del cervello. Se i computer simulano l'intelligenza, vi saranno cervelli biologici (i nostri) e cervelli non-biologici (i computer, le macchine)? Il termine stesso di intelligenza artificiale rasenta l'equivoco perché lascia intendere che l'intelligenza umana possa essere approssimata dalla macchina, ossia che pensare è calcolare. Ciò è vero solo per le attività computazionali della mente, ma assolutamente riduttivo per l'impressionante varietà e ricchezza delle espressioni dell'intelletto umano: conoscitive, morali, autocoscienti, estetiche, spirituali, mistiche, musicali, ecc. Quando l'anima è ridotta a macchina calcolante biologica, l'uomo soffoca e si rivolge altrove per respirare. Nell'endiade 'intelligenza artificiale' l'aggettivo contraddice il sostantivo: mai si riuscirà a creare un'intelligenza che riesca a simulare artificialmente la straordinaria complessità vitale dell'intelletto umano con gli elementi della coscienza, dell'intenzionalità, del desiderio, con la sua capacità di accogliere e interpretare la realtà. Qui l'assumere la prospettiva impersonale sottesa alla prassi scientifica contemporanea comporta un prezzo pesante per la vita propria della persona. In altre parole l'impostazione solo cognitiva del nesso mente-corpo impoverisce di molto la questione poiché non considera molti atti del soggetto: le passioni, i sentimenti, il percepire, l'eros, sui quali un accostamento fenomenologico può costituire un valido avvio, bisognoso peraltro di un completamento ontologico.

La persona e l' *irréductible dans l'homme*

Quando la filosofia esce dal pensiero astratto e si volge all'essere reale, comprende di essere sfidata da un difficile compito: sempre infatti è arduo avere a che fare con l'esistenza. Aprendo gli occhi dinanzi alla realtà l'uomo ne incontra molte forme. Presto si accorge che la più alta ed enigmatica è l'esistenza della persona, dove la riflessione incontra un nucleo in certo modo inesauribile, un centro sempre nuovo di vita, libertà, azione. La multiforme ricchezza dell'essere della persona rende possibile al pensiero meditante molteplici accessi verso il suo nucleo costitutivo da dove promana la sua azione e cui essa ritorna. In certo modo bisogna trasferire nella persona il centro della filosofia, perché là si trova il centro della vita, della libertà; perché là sta una cifra essenziale dell'essere. Pensare l'essere e pensare la persona si collocano sullo stesso asse per un duplice fondamentale motivo: il livello più alto dell'esistenza è l'esistenza in forma personale, nel senso che la persona costituisce l'essere più perfettamente essente; la persona esiste e non può che esistere se non nella forma della conoscenza, comprensione e apertura all'essere.

Nella realtà della persona si incontra un nucleo perenne dell'essere e un elemento inaggrabile. La persona è infatti primitiva; non si deduce da nulla e non si può ridurre a cosa, a oggetto. "L'io - scrive Berdjaev - prima di tutto è esistente, appartiene al dominio dell'esistenza... L'io prima di ogni oggettivazione è, in virtù della sua natura esistenziale, libertà... E' per natura iniziale e primitivo. Ciò che è primo non è, come pensano molti filosofi, la coscienza; è l'io immerso nell'esistenza". Che poi si denomini 'personalismo' o in altro modo questa scuola, è un'altra e meno rilevante questione. "Meurt le personalisme, revient la personne" ha scritto quasi venti anni fa P. Ricoeur³, a indicare appunto l'inessenzialità del termine personalismo e l'essenzialità di quello di persona. Intendiamo bene la sua diagnosi. A rigore la persona non può "ritornare", perché non è mai "andata via". È invece cambiato il modo guardare ad essa, sono mutate le dottrine sulla persona.

³ P. Ricoeur, «Meurt le personalisme, revient la personne», *Esprit*, n. 1, 1983, p. 113-119. Ricoeur osserva che, - dopo l'idea di un regno a tre: personalismo-esistenzialismo-marxismo, illusione durata per breve tempo -, la sostituzione dell'idea di sistema a quella di storia con lo strutturalismo e la ripresa di un intento antiumanistico con Nietzsche il personalismo si è trovato sradicato dal suo terreno espressamente cristiano. Nell'introduzione del 1985 a *Esistenza e persona* Pareyson impiega peraltro senza remore sin dalla prima pagina il termine personalismo, ritenendo anzi che l'ora presente (1985) possa garantire al tema del personalismo un ambiente più propizio di quello (1950) in cui uscì la prima edizione del volume.

La citazione di Berdjaev è tolta da *Cinq méditations sur l'existence*, Aubier, Paris 1936, p. 93s.

Nel momento in cui il pensiero cerca un adeguato ingresso al mistero ontologico che è la persona umana, esso avverte che una definizione dell'uomo in base al suo essere nel Mondo o al rapporto col Mondo o al non-essere (vita nella comunità) non ne aggiunge ancora il nucleo più originario. Il rapporto della persona con l'Essere e con la Verità è più radicale e universale del suo rapporto con il Mondo: con la sua interiorità essa sporge oltre la storia e il cosmo. Là dove l'uomo è fondamentalmente compreso a partire solo dall'essere nel Mondo, è immanente il rischio di una filosofia del Neutro. Secondo E. Lévinas un disguido del genere potrebbe valere per il pensiero heideggeriano: "In Heidegger il mondo è molto importante. Nel Feldweg c'è un albero: non s'incontrano uomini"⁴.

Chi è l'uomo e che cosa la persona? Su questi temi la storia della filosofia ha percorso un cammino di progresso dai Greci a noi, in cui decisiva è stata la luce della rivelazione biblica. Infatti nella nota definizione aristotelica che suona: *homo est animal rationale (Zoon logon echon)*, l'uomo è definito mediante il genere prossimo e la differenza specifica, in una maniera che forse non rende pienamente ragione della sua originalità e non-assimilabilità ad elemento del cosmo. Dopo l'avvento del cristianesimo incontriamo in Boezio la prima decisiva determinazione della persona: *rationalis naturae individua substantia*. Aristotele definisce l'uomo mediante il riferimento alla sua natura/essenza, Boezio la persona nella sua identità metafisica sostanziale, come qualcosa di originale e di irriducibile ad altro, al cosmo. Il richiamo alla sostanza mette in luce il carattere di soggetto esistente (sostrato) e non solo di semplice attività, della persona. Vicine si collocano le definizioni di Riccardo di San Vittore (*rationalis naturae individua existentia*) e dell'Aquinate (*individuum subsistens in rationali natura*), in cui si riflette la tensione fra riferimento universale alla specie (*rationalis naturae*) e carattere individuale (*individua substantia*): noi tutti apparteniamo alla umanità, ma ciascuno a suo modo.

Nonostante le rielaborazioni, gli approfondimenti e le critiche più o meno pertinenti cui è stata sottoposta, la determinazione boeziana si pone come un punto di svolta nella storia universale della filosofia e come un riferimento assolutamente imprescindibile: con essa il grandioso tema della persona, introdotto *per sempre* nella cultura, continuerà a dare i suoi frutti, ai quali non si può opporre seriamente la formula di rito dello storicismo, quella formula del tipo "oggi non è più possibile che...", malsano tranquillante del pensare perché lo anestetizza rispetto ad una libera ricerca. Con l'apporto della Rivelazione e l'elaborazione dei filosofi è stato aperto un cammino per intendere la persona con

⁴ "Filosofia, giustizia, amore", *Aut-Aut*, n. 209-210, settembre-dicembre 1985, p. 15.

la sua difficile unità fra corpo e anima, come dotata di intelligenza capace di distinguere il bene dal male, come un essere aperto verso la trascendenza, un qualcuno che ha il proprio baricentro in Dio, e che per questo ha dignità di fine e possiede inalienabili diritti.

Se vogliamo evitare espressioni vuote, parlare di dignità della persona significa che l'uomo ha valore, che non si riduce a cosa. La dignità della persona emerge tanto meglio quanto più si cerca l'“*irréductible dans l'homme*, ossia ciò che è originariamente e fundamentalmente umano, [di] ciò che costituisce l'originalità piena dell'uomo nel mondo ... *Irréductible* significa anche tutto ciò che nell'uomo è invisibile, che è totalmente interiore, e per cui ogni uomo è come il testimone evidente di se stesso, della propria umanità e della propria persona”⁵. Le posizioni personaliste affermano appunto che nell'uomo vi è qualcosa di irriducibile alla natura cosmica: l'uomo non è un oggetto del mondo, qualcosa di riducibile al cosmo, ma un ente dotato di autocomprensione ed esperienza di sé come eventi spirituali. Il personalismo si colloca agli antipodi del recente radicalismo antropologico liberale, diffuso nella cultura anglosassone e in specie in quella statunitense, che prima mette da parte l'idea di persona e poi quella di natura umana, per approdare all'uomo come prodotto del caso⁶.

L'*irréductible dans l'homme* riportabile alla trascendenza di un soggetto libero e dotato di spirito immortale, è messo in questione da un'interpretazione oltranzistica delle scienze, che procede con problematico dogmatismo a porre come inesistente ciò che non cade entro le reti della scienza. In sostanza si nega a priori l'esistenza di ciò che non è verificabile con i criteri scientifici, il che in buona sostanza significa assumere che solo la tesi naturalistica e materialistica abbia diritto all'esistenza. Da tale assunto consegue un esito spesso riproposto, ossia che noi dobbiamo valutare aprioristicamente come migliori e più vere le dottrine che si pongono in armonia con i risultati delle scienze. Ma oltre il campo dell'accertabile empiricamente si apre quello assolutamente necessario dell'argomentazione: quando non bastano le risposte fornite dai sensi si acceda al livello del ragionamento col suo valore riflessivo e trascendentale che si pone come non compatibile con la tesi naturalistica. Il pensiero di grandi classici, offrendosi come un'alternativa all'impovertimento dell'argomentare praticato spesso da quegli scienziati che estrapolano avventatamente i risultati delle loro ricerche -, mostra che è possibile dare risposta a domande che gli sperimentatori ritengono insolubili, perché essi sollevano solo le domande cui si può rispondere attraverso la sperimentazione.

⁵ K. Wojtyła, *Perché l'uomo*, Leonardo, Milano 1995, p. 47 e p. 52.

⁶ Cfr. V. Possenti, *Terza navigazione. Nichilismo e metafisica*, Armando, Roma 1998, e Id., *La filosofia dopo il nichilismo*, Soveria, Rubbettino 2001.

L'interrogativo che nuovamente si ripropone nel pensiero contemporaneo è se l'esser persona si riconduca semplicemente all'esercizio di certe attività o primariamente al possesso di una determinata natura/essenza, da cui scaturiscano operazioni specifiche proprie. La filosofia moderna era secondo Gentile un'etica. In essa, salvo limitate ma autorevoli eccezioni (Rosmini, Maritain, ecc.), la direzione di marcia fu di togliere alla persona la sostanzialità ossia l'inseità, e di mantenerle, seppure non sempre, la perseità ossia il valore di fine. Che la filosofia moderna sia un'etica significa che essa si esprime coi concetti di libertà, coscienza, autocoscienza, razionalità, memoria, non in termini di essere e di sostanza. Il primo è un registro *attualistico* (ossia relativo all'azione e alle operazioni dell'io), l'altro *ontologico*; e se è possibile comprendere in questo anche l'altro, appare assai arduo includere nello schema attualistico quello ontologico.

Col progressivo abbandono della concettualizzazione ontologica nella filosofia moderna, l'idea di persona viene recuperata attraverso non l'atto radicale d'esistenza, ma mediante il rinvio ad "atti secondi", in maniera sovradeterminata o sottodeterminata a seconda che in essi l'accento cada sui più nobili o sui più poveri. La dislocazione suddetta accadde entro un diffuso oblio dell'essere e lo scoronamento della filosofia prima come metafisica ontologica, cui necessariamente seguirono il primato dell'azione sull'essere e la crisi della dottrina della sostanza. Forse il miglior esempio di ciò è l'idealismo, che nega al soggetto la sostanzialità e ne mette in luce quasi esclusivamente l'attività. Ma senza sostanzialità non vi è in senso proprio la radice della persona.

La prima implicazione della dignità umana è il *diritto ad esistere*. Se è proprio di ogni essere umano percepirsi come vivente e come valore, come preziosa scintilla senziente e pensante, e quindi rivendicare a sé dei diritti, e quel diritto fondamentale che è il diritto di esistere senza del quale nessun altro diritto può darsi, ebbene ne consegue che tale diritto a tutti gli esseri umani compete e va dunque riconosciuto: "nessuno sia respinto nel nulla" ha scritto una volta Elias Canetti; "ogni vittima ha il volto di Abele", ha detto Heinrich Böll. Dalla rivendicazione da parte di ognuno del proprio irriducibile diritto di vivere discendono l'affermazione di tale diritto per ciascun essere umano, e il principio fondativo di ogni civile convivere: "tu non ucciderai". Discende che la guerra, il dare la morte, ovvero il negare il soccorso e vita, confliggono con ciò che di più radicale ed inalienabile vi è in ogni essere umano. Ovvero: ne discende che umanità e pace sono uno stesso concetto, e che ogni volta che contro qualcuno si rompe quel patto di mutuo soccorso che tutti gli uomini stringe, è all'intera umanità che si reca offesa, e a se stessi.

L'impatto delle tecnologie: natura e cultura

Con l'avvento della tecnica si è confermato quanto l'homo *faber* possa essere una sfida mai terminata per l'homo *sapiens*. Le biotecnologie pongono in discussione credenze e abitudini assai antiche, su cui si è basata la civiltà per millenni. Esse mutano desideri, passioni, modi di comportamento. Provocano la separazione fra sessualità e procreazione, fra genitorialità e procreazione. Cambia l'immaginario, si amplia l'area del desiderio e la possibilità di una sua soddisfazione. Mentre per lunghissime epoche l'uomo è stato abituato a non desiderare troppo – se vuoi essere contento, sii modesto nei desideri, si diceva – da tempo la vita sociale è fondata sulla sollecitazione dei desideri, più recentemente sulla concentrazione sul presente. Va in crisi l'etica del sacrificio sostituita da quella dell'autorealizzazione. La dialettica natura-cultura viene abolita, con la risoluzione del primo termine nel secondo. In tal modo il problema del loro rapporto è segato alla radice per cui, essendo in ipotesi tutto culturale, niente è più naturale e niente è più innaturale. In un antiessenzialismo estremo si ritiene che la stessa differenza di genere sia solo culturale.

Un'adeguata filosofia della vita e della natura dovrebbe oggi riconoscere che la legittimità del concetto di natura è stata piuttosto rinforzata che abolita dalla scienza contemporanea. Intendiamo per natura/*physis* “un principio e una causa del movimento e della quiete in tutto ciò che esiste di per sé e non per accidente”⁷. La natura è principio interno di movimento. Vi è differenza fra movimento naturale e movimento indotto, che viene da forze esterne. Il riduzionismo fisicalista lo nega. Per il meccanicismo della fisica newtoniana ogni movimento è indotto dall'esterno. Ora la scienza attuale difficilmente può optare per il meccanicismo, il quale effettivamente abolirebbe la prospettiva della natura come principio interno del movimento. L'epistemologia biologica, sebbene talvolta si sforzi di riportare il più alto al più basso, in genere evita di interpretare la vita e la natura come principio interno di movimento alla stregua di un puro meccanismo.

Nei confronti del concetto di natura *umana* e della sua normatività (è infatti la natura dell'uomo non la natura come *physis* a essere luogo di normatività), si elevano in genere due obiezioni: quella naturalistica o materialistica e quella spiritualistica. In entrambi i casi ma in diverso modo la

⁷ Sulla natura come principio immanente di automovimento cfr. *Fisica*, I, II, 192 b 20s. La profonda modernità di questo modo di intendere natura (e la vita) è evidenziata nel mio studio “Nature, life and teleology”, *The Review of Metaphysics*, September 2002, pp. 37-60.

natura umana non è ritenuta normativa, e l'uomo sprovvisto di fini determinati dal suo essere. Nel materialismo la normatività sarà seguire impulsi e istinti, nello 'spiritualismo' sarà rendersi indipendenti da ogni naturalità e concordare contrattualmente nella piazza pubblica le regole da seguire.

Incontriamo una declinazione di questi assunti nelle bioetiche ove i valori fondamentali che guidano le scelte sono quelli dell'autonomia degli individui, della loro responsabilità nei confronti degli altri individui e delle generazioni future, e dell'equità nello stabilimento delle politiche pubbliche. Come si evince agevolmente, questi criteri fondamentali risultano esclusivamente *etici*. Aspetto particolarmente caratterizzante delle impostazioni suddette sta nell'assumere la liceità di rivedere e magari di trasformare profondamente norme morali anche molto forti per tenere conto delle nuove possibilità di scelta offerte dalle innovazioni tecniche, attribuendo a singoli e comunità il diritto di effettuare quelle scelte. Non lontano è il rischio del positivismo morale che, aderendo alquanto acriticamente alla scienza e alle sue scoperte, ricalca la morale del momento sullo stato delle conoscenze scientifiche e tecniche, ossia trasforma in dover essere l'essere fattuale della scienza.

Un concetto di natura umana non-ontologico e non-universalistico ma di tipo esclusivamente storico e culturale è esposto al difetto di non essere universalizzabile, di poter lasciare nelle mani dei potenti di turno lo stabilire chi appartiene alla natura umana e chi no. In ciò si individua un equivoco maggiore del "Manifesto di bioetica laica" pubblicato nel 1996: "Al contrario di coloro che divinizzano la natura, dichiarandola qualcosa di sacro e di intoccabile, i laici sanno che il confine fra quel che è naturale e quel che non lo è dipende dai valori e dalle decisioni degli uomini. *Nulla è più culturale dell'idea di natura...* i criteri per determinare ciò che è lecito e ciò che non lo è non possono in alcun modo derivare da una pretesa distinzione tra ciò che è naturale e ciò che naturale non sarebbe" (*Il sole-24 ore*, giugno 1996, p. 27). Sfortunatamente nel manifesto si rilevano due limiti. Il primo consiste nell'uso equivoco del termine 'natura', talvolta impiegato per designare la natura fisica, la *physis*, e talaltra per designare in obliquo la natura/essenza: due concetti completamente diversi accomunati solo dall'identità vocale. Il secondo nell'emarginazione, immotivata ma usuale nelle prospettive storicistiche ed evolucionistiche, dell'idea di natura/essenza cui consegue la piena risoluzione del naturale in elemento storico e culturale, interamente assegnato alla decisione umana. Al concetto di natura si sottrae ogni oggettività e normatività, sostenendo che essa sia totalmente culturale, dipendente soltanto dalle scelte e dai valori degli uomini. Il problema del rapporto fra natura e cultura è dunque segato alla radice. Poiché la natura umana è in ipotesi un costrutto culturale estorico, non esisterà nulla di naturale e nulla di innaturale, ma tutto sarà convenzionale e storico: siamo dinanzi ad una forma esplicita di "nichilismo delle essenze".

Nell'intento di dissolvere le essenze si manifesta infatti un volto fondamentale del nichilismo⁸.

Nelle posizioni in cui la differenza fra ciò che è secondo natura e contro natura è dissolta, sono contenute le premesse per oltrepassare la differenza fra malattia, salute, terapia. In effetti l'idea di terapia è connessa a quella di malattia e quest'ultima implica che vi sia una deviazione dallo stato normale, cioè dalla condizione di salute, che costituisce la condizione normale o naturale. Ora, se il concetto di natura come normalità di funzionamento smarrisce ogni rilevanza obiettiva e diventa soltanto il prodotto di scelte e decisioni arbitrarie del singolo (dico arbitrarie, perché in esse si esprimono i suoi desideri, impulsi, istinti), anche i concetti di malattia e di terapia andrebbero abbandonati. Se niente è di per sé naturale, neppure lo stato normale di salute lo è, e neppure la declinazione dal naturale (ossia la malattia) ha senso e conseguentemente cade il concetto di terapia. Più in generale viene compromesso il concetto di medicina ippocratica, che è basata su poche ma nodali nozioni che ne sostengono l'impalcatura 'filosofica': il concetto di naturale quale normalità di funzionamento, la malattia come deviazione da una condizione naturale o normale, la terapia quale azione volta a ristabilire la salute.

Conclusioni

- 1) Due grandiosi tentativi di colonizzazione dell'io sono stati compiuti nel moderno e postmoderno: a) Il dispotismo esercitato dalle ideologie totalitarie nel XX secolo; b) la tentata conquista dell'io da parte di versioni radicali delle biotecnologie (neuroscienze, ingegneria genetica, eugenetica, clonazione). Noi ci siamo riferiti solo al secondo che è in cammino e perciò aperto, non ancora fissato nei suoi esiti.
- 2) Una grande demoralizzazione umanistica può essere l'esito del tentativo di integrale naturalizzazione dell'uomo. Esso può giungere al 'dispotismo dell'organico'.
- 3) Esiste una contraddizione fra il tentativo delle scienze di entrare nella sfera intenzionale, morale, cognitiva, deliberativa dell'uomo e la possibilità di un miglior governo di se stessi in vista dell'autodeterminazione. La soggezione dell'autodeterminazione all'organico compromette quest'ultima, mettendo in luce l'antinomia fra impulso alla libertà e risoluzione organico-naturalistica dell'uomo. Le risorse scientifico-tecniche che si rendono disponibili per la cura

⁸ Cfr. in merito "Radicalismo liberale e riscoperta della natura umana", di A. Campodonico in AA. VV., *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, a cura di F. Botturi, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 17-40.

dell'uomo rischiano di essere indirizzate all'assoggettamento dello spirituale-psichico da parte dell'organico.

4) la primalità che occorre riconoscere all'elemento antropologico e ontologico rende problematico assegnare un valore durevole a recenti significativi tentativi, come quello di Habermas, di porre un argine *all'eugenetica liberale delle preferenze e dei desideri* solo attraverso una barriera morale (la habermasiana etica di genere). Più chiaro diviene che il limite alla colonizzazione dell'io da parte delle biotecnologie e dell'eugenetica non può appellarsi solo all'etica. Anche in rapporto a questo problema l'antropologia ontologica dell'Aquinate può manifestare la sua superiorità⁹.

⁹ Su questi aspetti cfr. V. Possenti, "Cambiare la natura umana? Biotecnologie e questione antropologica", relazione al congresso *Metafisica 2003*, Roma 1-4 luglio 2003.