

# Il principio-persona nel contesto della cultura postmoderna

## *The Person Principle in the Context of Postmodern Culture*

Vittorio Possenti\*

L'articolo assume la questione dell'irriducibile dignità umana, qualcosa di intrinseco all'essere umano e che spetta per diritto originario a ognuno. L'autore afferma che la persona umana ha dignità ontologica di per se stessa, ossia per natura, non in conseguenza del suo agire buono o cattivo. La dignità è inerente in ogni uomo di qualsiasi condizione e in qualsiasi momento del suo sviluppo. È una qualità che non ha gradi, e che sta a fondamento dell'uguaglianza essenziale di tutti gli esseri umani. Ciò stabilisce il massimo universale concreto nella vicenda umana, più alto e profondo dei nuovi universali omologanti quali mercato, Stato, scienza, tecnica.

*The article takes on the issue of irreducible human dignity, something intrinsic to the human being and that belongs by original right to everyone. The author affirms that the human person has ontological dignity in itself, that is by nature, not as a result of his good or bad actions. Dignity is inherent in every man of any condition and at any time of his development. It is a quality that has no degrees, and which is the foundation of the essential equality of all human beings. This establishes the highest concrete universal in human affairs, higher and deeper than the new homologating universals such as market, state, science, technology.*

**Keywords: persona, postmoderno, massimo universale**

1. La questione della persona e dell'umanesimo è nuovamente alla sbarra per l'impatto di un naturalismo e di un materialismo diffusi, e generalmente volti a formare un'immagine carente dell'uomo. In certi contesti guadagna terreno l'assunto che l'uomo non è fatto a immagine e somiglianza di Dio, ma a immagine e somiglianza degli animali. Si sconta qui il peso di una interpretazione immanente e materialistica dell'essere umano.

In questa situazione occorre nuovamente assumere la questione dell'irriducibile dignità umana, che appare qualcosa di intrinseco all'essere umano e che spetta per diritto originario a ognuno. La persona umana ha dignità ontologica di per se stessa, ossia per natura, non in conseguenza del suo agire buono o cattivo. La dignità è inerente in ogni uomo di qualsiasi

\* Già ordinario di Filosofia politica all'Università Ca' Foscari di Venezia.

condizione e in qualsiasi momento del suo sviluppo. È una qualità che non ha gradi, e che sta a fondamento dell'uguaglianza essenziale di tutti gli esseri umani. Ciò stabilisce il massimo universale concreto nella vicenda umana, più alto e profondo dei nuovi universali omologanti quali mercato, Stato, scienza, tecnica.

Certo, la questione della persona e della dignità umana è divenuta un *passepourtout* universale e non c'è soggetto che non la evochi nella cultura filosofica, teologica, nelle scienze umane e sociali, nella pubblicistica. Questa poderosa diffusione è un elemento di cui ci si può rallegrare, senza però perdere la capacità di un sano discernimento: il riferimento ecumenico-formale in effetti copre concezioni molto diverse. È frequente riscontrare che ciascuno intende secondo specifici punti di vista e preferenze i temi suddetti, per cui il rapido diffondersi del termine "persona" e del lessico personalistico è andato di pari passo con un imbarazzante vaghezza del loro contenuto. Dobbiamo dare un senso meno ondivago alla nozione di dignità umana e per ottenere tale esito occorre riprendere in mano il tema della persona. Né manca l'intento esplicito di decostruire la nozione di persona, intendendola o quasi solo come una costruzione giuridica, oppure più radicalmente di dissolverne la sua stessa realtà, riportandola a maschera dell'impersonale.

Il concetto di persona proviene dalla filosofia e dalla teologia, non dalle scienze: quelle naturali ignorano che cosa sia la persona, mentre le scienze umane ricevono tale concetto da discipline più fondamentali. A mio parere alla base di un umanesimo inclusivo sta un'idea filosofica e/o religiosa dell'essere umano più che specifiche elaborazioni provenienti dalle scienze umane e naturali. Queste sono in difficoltà a formare un'idea di essere umano diversa dalla sommatoria dei referti empirici delle singole scienze. Ciò implica come prima condizione che venga messo da parte il postulato di non poco pensiero contemporaneo secondo cui solo la scienza conosce.

Se si medita sulla situazione dell'umanesimo, si fa strada la persuasione di una sua seria crisi dovuta alla netta prevalenza dell'individuo e della sua libertà (elevata ad assoluto) sull'idea di persona e della sua dignità. Quanto sta accadendo in Occidente sotto i nostri occhi è il crollo delle basi umanistiche e filosofiche dell'individualismo, corrose da un libertismo che impoverisce l'idea di persona, e che cerca di cancellare l'idea di natura umana come includente un momento normativo. È in atto da tempo un processo di "denaturalizzazione" dell'uomo, nel senso che il soggetto ritiene di non avere alcuna natura, ma che questa debba risultare quale sua propria costruzione in base a preferenze e scelte. Lo pseudoumanesimo libertario fa consistere la dignità dell'uomo solo nel postulato della sua assoluta autonomia, identi-

ficando “principio dignità” e “principio autonomia”. Naturalmente essi non sono opposti poiché il secondo è incluso nel primo, ma l’interpretazione libertista nutre una crescente sfiducia verso l’idea di dignità, ritenendo che tale concetto porterebbe a rinnegare il cuore dei diritti dell’uomo e la libertà del soggetto. La dignità limiterebbe la libertà e l’assoluta autodeterminazione dell’individuo nella relazione che esso intrattiene con se stesso<sup>1</sup>.

Riferendosi al dibattito sulle radici cristiane dell’Europa, Ratzinger osservò a Subiaco che la cultura illuministica radicale intende diventare costitutiva per l’identità europea:

Accanto ad essa possono coesistere differenti culture religiose con i loro rispettivi diritti, a condizione che e nella misura in cui rispettino i criteri della cultura illuminista e si subordinino ad essa. *Questa cultura illuminista è definita dai diritti di libertà...* Una confusa ideologia della libertà conduce ad un dogmatismo che si sta rivelando sempre più ostile alla libertà<sup>2</sup>.

La frase offre un’apertura su un problema delicato e indifferibile, che più volte mi è capitato di formulare così: i diritti umani sono solo diritti di libertà? È evidente che il diritto alla vita non è un diritto di libertà, e altrettanto quello al lavoro, e pure quello di non essere sottoposti a tortura o a situazioni degradanti; il tema meriterebbe uno sviluppo notevole che qui non è possibile.

2. *Rilievo dell’antropologia.* Si intravede facilmente che la concezione antropologica è molto rilevante per la vita sociale e politica. Errori radicali sulla natura umana e sulla persona comportano conseguenze funeste: poniamo mente all’idea di uomo del nazismo e a quella del comunismo. Tra i molti G. La Pira in *Il valore della persona umana*, scritto nei primi anni ’40 e pubblicato nel 1947, chiarisce la portata e l’influsso dell’idea antropologica sulle questioni politiche, giuridiche, economiche, sociali<sup>3</sup>.

Nelle società e culture postmoderne non è più sufficiente per gestire lo spazio pubblico il ricorso a un’adeguata etica pubblica, di cui tanti hanno invocato l’elaborazione. In effetti, a lungo si è ritenuto che per risolvere i problemi della vita civile fosse necessaria un’etica pubblica capace di regolare i dilemmi morali che incalzano; un’etica capace di esprimere un minimo comune denominatore che consenta di convivere e non solo di coabitare. Questa posizione, pur mantenendo validità, non è sufficiente: tanti problemi scottanti non possono ricevere soluzione adeguata senza un’intuizione sull’uomo, e lo stesso consenso etico richiede di trovare un terreno comune

antropologico. Non possiamo procedere se non siamo almeno in parte d'accordo su chi sia l'uomo. La bioetica e i suoi comitati sono costantemente alle prese con questioni del tipo: l'embrione è un "signor nessuno"? Il malato di Alzheimer una quasi-persona? Il soggetto in coma vegetativo persistente una non-più-persona?

Risulta arduo trovare una concezione dell'uomo che sia senza immediati riflessi sulla vita civile. In vari autori, tra cui Habermas, i problemi di identità umana sono ritenuti oggi più importanti dei problemi di etica (vedi *Il futuro della natura umana; Tra fede e sapere*). Uomo, chi sei? È sempre più difficile rispondere a questa domanda, ma è anche sempre più importante. Dobbiamo prendere piena coscienza di un fatto notevole: se per lunghe epoche le fondamentali questioni sono state teologiche, da due secoli abitiamo in un'epoca in cui i problemi centrali riguardano l'uomo. La pluralità delle concezioni dell'uomo, spesso tra loro in conflitto, crea nuovi problemi nella sfera pubblica: non solo il pluralismo antropologico si aggiunge al pluralismo etico, ma il primo risulta meno gestibile in quanto neuroscienze, evolucionismo, biotecnologie producono un'alta instabilità dell'immagine dell'uomo che muta secondo l'angolo prospettico da cui è guardata. L'effetto è uno stordimento in cui non è chiaro dove rivolgerci, mentre vi è bisogno di una "stabilizzazione antropologica" e di un certo consenso in merito.

3. *Fare pace con la natura (e con la natura umana)*. È declinato l'ottimismo storico degli anni '60, ma soprattutto ciò che è mutato in maniera stupefacente è l'impatto della scienza-tecnica sull'essere umano e sull'autocomprensione che questi ha di se stesso. Questo vale in specie nell'ambito delle biotecnologie che forse hanno sperimentato il più alto tasso di mutamento per la pervasiva incidenza antropologica che esercitano. Se la questione ecologica invita pressantemente a fare pace con la natura, le rivoluzioni tecnologiche di cui si è detto sono chiamate a un compito ancora più arduo: fare pace specificamente con la natura umana. Un compito difficile soprattutto oggi, quando la predominanza culturale della scienza su altre forme di conoscenza e cultura tende a rendere marginali differenti prospettive di profondità.

Diverso era l'insegnamento di A. Einstein:

È certo che alla base di ogni lavoro scientifico un po' delicato si trova la convinzione, analoga al sentimento religioso, che il mondo è fondato sulla ragione e può essere compreso. ...Il nostro tempo è caratterizzato da straordinarie scoperte della scienza e applicazioni tecniche. Chi tra noi non ne è rapito? Tuttavia non dimentichiamo che la conoscenza e le ap-

plicazioni tecniche non conducono l'umanità a una vita degna e felice. L'umanità ha tutto il diritto di porre i profeti della morale al di sopra degli scopritori della realtà oggettiva. Ciò che l'umanità deve a Buddha, Mosè e Gesù è di gran lunga più importante della ricerca fatta dagli scienziati.

Il punto debole della concezione che si affida alla sola conoscenza sta nel fatto che la conoscenza di ciò che è non apre direttamente la porta alla conoscenza di ciò che dovrebbe essere:

Si può avere la conoscenza più chiara e completa di ciò che è e tuttavia non riuscire a dedurre quale dovrebbe essere la *meta* delle aspirazioni umane... I principi più alti che stanno alla base delle nostre aspirazioni e dei nostri giudizi ci sono indicati dalla tradizione religiosa ebraica e cristiana<sup>4</sup>.

3.1. *La sfida della tecnica e i concetti di persona e di "natura umana"*. «La questione sociale è diventata radicalmente questione antropologica»: questo passaggio della *Caritas in Veritate* (CV, n. 75), inserito nel cap. VI dedicato a *Lo sviluppo dei popoli e la tecnica*, assume il ruolo di un criterio centrale di lettura e intendimento dell'enciclica insieme all'avvertimento del «grande pericolo di affidare l'intero processo dello sviluppo alla sola tecnica» (n. 14). La recente enciclica *Fratelli tutti* considera attentamente la questione del paradigma tecnocratico: «Mi permetto di ribadire che la politica non deve sottomettersi all'economia e questa non deve sottomettersi ai dettami e al paradigma efficientista della tecnocrazia» (n. 177)<sup>5</sup>.

La nozione di persona è soggetta a forti tensioni che le provengono dalla nuova situazione sociale e scientifica, e che la obbligano a ripensarsi. Elenco alcune aree: il dibattito sull'universalità dei diritti umani spinge a giustificarli e a fondarli sull'uomo, a indagare quali diritti siano da garantire in maniera prioritaria, poiché sono alla base di altri diritti; la spinta verso un'estensione mondiale della democrazia invita a riesplorarne i fondamenti personalistici e dialogici; la questione del lavoro come luogo essenziale di formazione della persona deve essere rielaborata nel momento in cui l'automazione e la robotizzazione sembrano contrastare il lavoro per tutti; l'ingresso della tecnica nell'ambito geloso del procreare, del nascere e del morire.

La prima urgenza per conseguire autentico progresso è reintrodurre l'antropologia personalistica nella tecnica, da cui la concezione positivista e materialistica l'ha espulsa. Occorre riprendere a pensare l'uomo come *corpore et anima unus*, valutando i tentativi di conquista dell'io da parte

di versioni radicali delle biotecnologie (neuroscienze, ingegneria genetica, eugenetica, clonazione, *human enhancement*, postumano e transumano), dove attualmente opera l'intento di riportare la generazione umana a produzione tecnica, e in generale di proporre varie antropotecniche profonde, capaci di avviare verso il transumano e il postumano. Si passa così dall'*homo faber* che abbiamo conosciuto per millenni e che cercava di trasformare la natura, al recente *homo creator* che, preso da *hybris*, cerca di modificare se stesso: *Enhancing and transforming human life* è il nuovo obiettivo.

3.2. *Personalismo ontologico e realismo*. Ma sino a che punto tutto ciò è possibile? Le teorie evolutive mostrerebbero che tutto è in divenire, e dunque che anche la pretesa essenza (o natura umana), ritenuta invariante, sia invece interamente soggetta al divenire e al mutamento. Su quali basi possiamo assumere che la natura umana faccia eccezione e che la tecnica non possa trasformarla in qualcosa d'altro? Se nulla è immobile nell'universo e la natura fisica è in perpetuo divenire, non vi sarebbe motivo di postulare l'esistenza di nature invarianti, e lo stesso dovrebbe valere per l'essere umano. In sostanza si ricorda che l'*homo sapiens*, dopo aver operato due rivoluzioni: quella agricola, avviata circa 10.000 anni fa, e quella industriale, partita 200 anni fa, si trova ora profondamente coinvolto nella terza grande rivoluzione, informatica, robotica, biotecnologia, iniziata da pochi decenni ma con un ritmo velocissimo di cambiamento che non consente pause di riflessione.

Per avanzare nella strada tracciata vi è bisogno di un'intera filosofia. Qui seguiamo la strada del *personalismo ontologico* e del *realismo filosofico*, che conduce a un concetto di natura umana come fondata nella realtà e non costruita a priori, o viceversa risultante da un processo storico in cui niente sta fermo. Per il realismo noi cogliamo le cose come sono in se stesse. La visione classica e cristiana, emergente da un lungo processo di elaborazione e approfondimento, si impernia attorno all'idea di persona umana, la quale a sua volta incorpora la nozione universale di natura umana. La determinazione di persona offerta da Boezio le raccoglie in unità: la persona è una sostanza individuale di natura intellettuale/spirituale (*rationalis naturae individua substantia*). La persona è primitiva; non si deduce da nulla e non si può ridurre a oggetto. Ed è primitiva poiché è dotata di *logos*, ossia di ragione e di linguaggio: è il possesso del *logos* a costituire in radice la natura o essenza umana.

La persona non è solo un insieme di capacità e funzionamenti, ma qualcosa di più originario e universale. Si tratta di un assunto che non nega certo l'elemento storico ed evolutivo dell'essere umano, ma che non riduce l'uomo

a essi, secondo un culturalismo che si oppone all'idea di natura/essenza umana, ritenuta completamente culturale e dipendente solo dalle scelte e dai valori degli individui. Nell'approccio costruttivistico la natura umana è solo uno schema in divenire. È l'uomo che se la fa e se la crea modificandola col suo agire: essa sarà ciò che il soggetto deciderà che sia.

Diversamente procede il realismo universalistico per il quale l'essere umano è un "animale razionale" capace di operazioni osservabili che nessun altro animale può compiere, e che appunto fluiscono dalla sua ragione incorporata ed esprimono la sua natura. Secondo Aristotele «propria dell'uomo è l'attività dell'anima secondo ragione» (*Etica Nicomachea*). Nell'essere umano possiamo più o meno sapientemente modificare molte cose, non la sua natura. Se l'uomo è un essere dotato di *logos* (ragione e linguaggio), intuiamo che sino a quando ci sarà l'uomo, egli avrà queste qualità essenziali; e che non è possibile produrre tecnicamente la ragione e il linguaggio.

Il personalismo ontologico mostra che la dignità dell'uomo non è una proiezione o un'attribuzione espressa arbitrariamente ma procede da un riconoscimento del valore che esiste nell'essere umano, e che scaturisce dal suo specifico livello ontologico di esistenza. *La dignità dell'uomo è radicata nella sua natura, non altrove*: solo in quanto essere dotato di spirito l'uomo ha valore e dignità.

3.3. *Produrre la persona?* L'approccio personalistico oltre a sostenere che la natura umana è invariante e indisponibile, mostra che è impossibile produrre la persona. Si tratta di nuclei che devono essere riguadagnati contro attacchi che assumono oggi un volto nuovo rispetto al passato, ma che erano già presenti. Ne troviamo traccia in 1984 dove Orwell ha disseminato considerazioni illuminanti che richiamano dilemmi tuttora ineludibili. Ne raccolgo tre presenti nel dialogo tra l'aguzzino O'Brien e Winston Smith – l'ultimo uomo in Europa che lotta contro il Partito e il Grande Fratello per conservare un briciolo di umanità e non essere totalmente diretto.

Dice O'Brien: «La realtà non è qualcosa di esterno, la realtà esiste solo nella mente, in nessun altro luogo... Le cose esistono solo in quanto se ne ha coscienza... Nulla esiste esternamente all'uomo». Dunque tutto proviene dall'uomo.

«Il fine del potere è il potere... Il vero potere, il potere per il quale dobbiamo lottare notte e giorno, non è il potere sulle cose, ma quello sugli uomini». Esso si conquista facendo soffrire l'altro. Non è dunque sufficiente che l'altro obbedisca, deve farlo soffrendo, in modo che la sua volontà sia annientata.

«Tu, Winston, immagini che esista qualcosa come la “natura umana”, che si sentirebbe oltraggiata da quello che noi facciamo e che si ribellerà contro di noi. Ma siamo noi a crearla questa natura umana»<sup>6</sup>. Dunque, secondo O'Brien questa famosa natura umana è prodotta e modificata dall'uomo stesso.

Orwell non concorda con O'Brien, e anche noi abbiamo ottimi motivi per stare con lui: la natura umana non può essere cambiata, e la persona non può essere prodotta.

Ma lo scientismo tecnologico vuole provare a produrre la persona umana, a farla rientrare nella categoria della produzione. Le produzioni che conosciamo avvengono ricorrendo alla tecnica secondo le modalità volta a volta disponibili e assicurate su un sapere scientifico certo di se stesso: ad esempio la produzione industriale di beni economici d'ogni tipo. Se vi sono officine meccaniche che producono automobili, perché non potrebbero esservi officine biotecnologiche per produrre la persona? Essa potrebbe venire prodotta come un artefatto, secondo le regole dell'artificialità e dell'efficacia. Ma le officine della tecnica possono tanto? La risposta si palesa negativa, poiché la tecnica non può produrre l'essenza umana, immanente in ogni individuo della specie umana. La tecnica può produrre un'infinità di cose e lo fa in genere egregiamente, ma non può produrre né la ragione, né il linguaggio, che trascendono l'ambito del fattibile. Inoltre la tecnica non solo non può produrre, ma neanche può cambiare l'essenza/natura umana già data<sup>7</sup>.

3.1. *La risposta avanzata è vera ma non deve indurre all'inazione.* Dal tentativo della tecnica, certo inane e destinato alla sconfitta, di mettere le mani sul soggetto possono infatti nascere grandi rischi e guai. Il maggiore è che la tecnica, nel tentativo di de-naturare l'uomo privandolo del logos e della sua differenza specifica, cerchi di naturalizzarlo integralmente, riportandolo a semplice parte della *physis*, considerandolo un mero oggetto. L'ideologia della tecnica favorisce tale distacco, come indicato nel mito di Prometeo. Questi, rubando il fuoco agli dèi per donarlo agli uomini, dà inizio all'interpretazione ideologica della tecnica come *hybris* antidivina.

Occorre dunque vigilare, poiché una tecnica intesa come una potenza senza etica e senza antropologia, affidata soltanto alla legge dell'efficacia, conduce alla crisi dell'uomo e della sua dignità. Questa possibilità è intrinseca alla tecnica che, in quanto strumento poderoso nelle mani dell'uomo, può essere impiegata bene o male. Per dirla con un termine preciso la tecnologia porta intrinsecamente sui contrari. Esempifico: la scoperta dell'energia atomica può essere volta tanto a uccidere in maniera prima mai vista

quanto a produrre energia a scopi di benessere e di pace; a devastare la terra o a curare povertà e dolore. La tecnica è essenzialmente ambigua poiché in essa è inscritta la possibilità di liberare e parimenti di creare nuove catene.

L'impatto a valanga delle tecnologie, specialmente nell'ambito della robotica (IA) e delle biotecnologie, consiglierebbe una moratoria globale per riprendere a meditare e a non essere trascinati da un processo vertiginoso che si autoalimenta. L'idea è avanzata da talune voci, anche di scienziati, sebbene al momento non si intravedano effettive possibilità di realizzazione per il predominio dell'alleanza tra la volontà di potenza che l'essere umano esprime nella tecnica e i fattori economici e finanziari. Una pausa di riflessione aiuterebbe a recuperare una cultura del limite, a ridurre gli interessi privati nella ricerca scientifica e nella sua utilizzazione economica, a non lasciare senza sostegno la persona isolata.

4. *Uno sguardo alla biopolitica.* Fin dal primo passo la biopolitica avanza incorporando le nozioni di vita, morte, salute, natura umana, persona e il loro rapporto col potere. Tali categorie non possono essere soggette a molteplici (ri)definizioni pubbliche in base alla mutevole prevalenza di volontà agenti nella sfera politica. Se la biopolitica vuol mantenere un carattere obiettivo e normativo, e non diventare una funzione del potere di turno, deve costituirsi come disciplina fondata su basi scientifiche, antropologiche e morali salde. In specie diventa fondamentale non cancellare la differenza tra spontaneamente divenuto e tecnicamente prodotto.

Riprendiamo la frase della CV che parla del «grande pericolo di affidare l'intero processo dello sviluppo alla sola tecnica» (n. 14). Lo sviluppo umano può essere perseguito solo se alla sua guida non c'è l'ideologia della tecnica, ma l'idea della persona umana e del suo bene. Il fatto è che tutte le scienze-tecniche fondamentali che riguardano l'uomo sono scienze umane, e da questo carattere assumono una connotazione indelebile. Non solo la politica, l'economia, la psicologia, la sociologia sono scienze umane, ma pure la biopolitica, la bioetica e l'eugenetica lo sono. Sostiamo su questo punto capitale, considerando la biopolitica. Se la biologia è una scienza naturale, la biopolitica non lo è. Riguardando l'ambito dell'azione e delle decisioni connesse, essa è una scienza pratica, non un sapere tecnico il quale è indirizzato a produrre qualcosa. Nel momento in cui la biopolitica fosse invece intesa come scienza naturale, si manifesterebbe una naturalizzazione della politica, affidata al governo di medici, tecnici e scienziati. La biopolitica diventerebbe politica dei corpi e darebbe luogo a una vera e propria biocrazia.

Il carattere normativo della biopolitica implica che, anche quando ci occupiamo storiograficamente del suo passato nella prima metà del No-

vecento, con le grandi deviazioni totalitarie, l'interesse-guida non può che rivolgersi al quadro normativo, a come la biopolitica "dovrebbe essere". Il luogo in cui la biopolitica contemporanea è più invasiva è forse l'ambito dell'inizio della vita, dove incontriamo una profonda differenza tra la sovranità "classico-moderna" e il *biopower* contemporaneo: la sovranità moderna è potere di dare la morte, di far morire, mentre il *biopower* attuale è potere di dare sia vita sia morte, di intervenire alle sorgenti della vita manipolandole, alterandole, disseccandole. In questo ambito emerge come centrale la questione dell'embrione umano, del suo statuto personale e del diritto alla vita sin dal concepimento<sup>8</sup>.

5. *L'educazione della persona*. Il processo educativo si svolge in Occidente entro un quadro antropologico influenzato da antropologie secolari, con cui ogni educatore deve fare i conti. Il termine è ampio, includendo le concezioni che provengono dallo storicismo e quelle che nascono nell'ambito del naturalismo ed entro il grembo dell'evoluzionismo. Mi soffermerò in specie sulle seconde che sembrano oggi in rapido sviluppo e maggiormente influenti. Segnate dalla razionalità scientifico-tecnologica, sono connotate dal ristretto realismo di ciò che si vede e si tocca, e lontane dall'elemento del simbolo: il sapere simbolico è schiacciato dal sapere tecnico. L'effetto combinato di tali fattori muta l'immagine dell'uomo che viene trasmessa nella società. Da decenni le scuole filosofiche prevalenti, le scienze umane e sociali trasmettono un resoconto riduzionistico dell'uomo e della sua natura, e un assunto parzialmente relativistico sulle norme morali e sulla condizione della coscienza morale. In merito influisce oggi la genealogia secondo cui la morale è intesa come l'esito di un processo evoluzionistico e adattativo in cui non sussistono punti fermi e assoluti morali: un "divenimento" che è fratello del relativismo, essendo arduo trovare valori fermi là dove tutto evolve. Si sono formate antropologie secolari secondo cui l'uomo stesso è una mera costruzione sociale dove contano la storicità delle culture, la pressione evoluzionistica, la centralità quasi inappellabile delle scelte individuali, la forza spiazzante della leva tecnica.

Tali antropologie non solo espongono versioni dell'esistenza umana lontane dall'antropologia della tradizione e da quella del cristianesimo, ma riescono a influenzare i programmi e le politiche di molte organizzazioni internazionali, e a essere presente in modo massiccio sui media mondiali. Ne segue una seria difficoltà a far circolare una visione antropologica diversa, poiché quelle secolari sono considerate autoevidenti, sostenute dall'autorità della scienza, e scarsamente bisognose di argomenti avvaloranti. Alla base vi è l'idea che sia impossibile offrire un resoconto universale della natura

umana, e che alla conoscenza dell'uomo si può accedere solo attraverso le scienze che, procedendo a scomporre l'uomo, rendono precaria la sua educazione quale fenomeno essenzialmente unitario.

In queste condizioni appare più difficile di un tempo mantenere integra la verità sull'uomo come persona e *imago Dei*, invece che come un animale che non differisce da un altro se non per il maggiore grado evolutivo. L'essere umano manifesterebbe un'intrinseca similitudine con la materia, sarebbe qualcosa di impersonale: corporeità soggetta alla tecnologia e/o corporeità in cui si esprimono pulsioni. Le posizioni antispecistiche propongono di abbandonare i concetti di specie umana e di differenza specifica<sup>9</sup>. Laddove l'idea di persona fatta a immagine e somiglianza di Dio mantiene ancora vitalità, si forma una linea di proposta o almeno di resistenza verso la trasformazione tecnologica dell'uomo; ma che pensare dei contesti geoculturali in cui l'umanesimo personalistico è quasi assente? Intanto prosegue l'obiezione delle ali scienziste della cultura occidentale che sembrano muoversi all'insegna di un disaccordo totale tra uomo e religione. Vari scienziati noti come alti divulgatori presentano nei loro libri di successo la scienza come nemica della religione.

La questione possiede certo un suo rilievo, senza però assorbire o esaurire il tema della persona umana che nel nostro discorso sta al centro, e la cui vicenda è chiara:

La storia del concetto di persona è la storia di un lungo cammino che, se richiamato alla mente, ci porta per un momento nel cuore della teologia cristiana. Senza la teologia cristiana, ciò che noi oggi chiamiamo "persona" sarebbe rimasto qualcosa di non definibile e il fatto che le persone non sono avvenimenti semplicemente naturali non sarebbe stato riconosciuto<sup>10</sup>.

L'avvento del cristianesimo ha introdotto come acquisto per sempre il concetto di uomo come persona, per cui non è l'uomo a esistere per l'universo ma l'universo per l'uomo. Non nella somiglianza col cosmo, ma nell'essere immagine del Creatore sta la nobiltà dell'io.

<sup>1</sup> È ormai chiaro che l'individualismo che si è affermato nella cultura occidentale non ha soltanto il volto luminoso della libertà, dell'autonomia, della responsabilità. Esso nasconde un lato oscuro, la cui ombra cresce intorno e dentro di noi: atomizzazione, solitudine, ansia, paura. In una parola, un doloroso smarrimento che mette in evidenza il fatto che le nostre esistenze hanno perduto il loro senso e la loro destinazione. Si tratta di un orizzonte il quale non è percepito con la drammaticità che meriterebbe, ma con rassegnazione. L'individuo solitario, pur sofferente per la sua solitudine, dice all'altro: "noli me tangere".

<sup>2</sup> Joseph Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Siena 2005, pp. 41 e 43 (corsivo mio).

<sup>3</sup> «Tutta questa indagine sull'individuo umano è stata causata dal bisogno di combattere certi gravi errori del nostro tempo che partendo da erronee premesse metafisiche hanno ipostatizzato gli enti sociali ed hanno, inversamente, svalutato l'originalità dell'individuo», G. La Pira, *Il valore della persona umana*, Polistampa, Firenze 2009, p. 181s. La Pira impiega come sinonimi individuo umano e persona umana.

<sup>4</sup> A. Einstein, *Come io vedo il mondo*, Cucchini, Milano 1955, *passim*.

<sup>5</sup> A papa Francesco non sfugge il rischioso connubio tra inclinazioni della persona e potenza della tecnica: «la mia critica al paradigma tecnocratico non significa che solo cercando di controllare i suoi eccessi potremo stare sicuri, perché il pericolo maggiore non sta nelle cose, nelle realtà materiali, nelle organizzazioni, ma nel modo in cui le persone le utilizzano. La questione è la fragilità umana, la tendenza umana costante all'egoismo, che fa parte di ciò che la

tradizione cristiana chiama "concupiscenza": l'inclinazione dell'essere umano a chiudersi nell'immanenza del proprio io, del proprio gruppo, dei propri interessi meschini» (n. 166).

<sup>6</sup> G. Orwell, 1984, Mondadori, Milano 2008, *passim* tra pp. 256 e 276.

<sup>7</sup> Questi aspetti sono sviluppati in alcuni miei volumi: V. Possenti, *Essere e libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004; Id., *Il nuovo principio persona*, Armando Editore, Roma 2013; Id., *La rivoluzione biopolitica. La fatale alleanza tra materialismo e tecnica*, Lindau, Torino 2013; Id., *Diritti umani. L'età delle pretese*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.

<sup>8</sup> Il suo carattere personale è argomentato in V. Possenti, *Il nuovo principio persona*, cit., con un metodo che fa interagire evidenze scientifiche e filosofiche. Su questi temi vedi anche: Id., *What is or should be the role of religiously informed moral viewpoints in public discourse (especially where hotly contested issues are concerned)?*, in AA.VV., *Universal Rights in a World of Diversity. The case of Religious Freedom*, a cura di M.A. Glendon, H.F. Zacher, Vatican City 2012, pp. 413-427; e Id., *Reasons in favor of normativity of life/nature*, in AA.VV., *Normativität des Lebens. Normativität der Vernunft?*, a cura di M. Rothhaar, M. Hähnel, De Gruyter, Berlin 2015, pp. 237-250.

<sup>9</sup> Per un approfondimento rinvio a Id., *Specismo, antispecismo e questione della persona*, in AA.VV., *Dio creatore e la creazione della casa comune. Prospettive Tomiste, "Doctor Communis"*, a cura di S.-T. Bonino, G. Mazzotta, Urbaniana University Press 2018, pp. 309-342.

<sup>10</sup> R. Spaemann, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 20.