

La corporeità fra natura e «artificio»

I sentieri della persona e della scienza

di *Giorgio Campanini*

Ogni riflessione sulla corporeità e sul rapporto fra «corpo» e «persona» non può che essere storicamente situata. Alle origini della specie umana – in una stagione che la scienza moderna tende a spostare sempre più lontano nel tempo¹ – la corporeità era strettamente collegata alla «natura»; nei nuovi scenari del XXI secolo sempre più forte appare l'influenza della cultura, e cioè di un insieme di fattori comunque legati all'artificiale. In questo senso uno dei più acuti intellettuali del Novecento, Emmanuel Mounier, ha potuto scrivere che «la natura dell'uomo è l'artificio»². Il cammino dell'uomo nella storia è contrassegnato dalla sua attitudine a superare i limiti – invalicabili per gli altri esseri, quelli appartenenti al mondo animale – di ciò che è «naturale» per costruire un «nuovo mondo», un mondo più abitabile e più degno dell'uomo. «Naturale» era il freddo, e l'uomo ha utilizzato a suo favore il fuoco; «naturale» era la debolezza di fronte alla malattia, e l'uomo ha inventato la medicina; «naturale» era la limitata disponibilità di frutti della terra e l'uomo li ha moltiplicati con l'agricoltura, e così via. In questo senso nel mondo di oggi l'uomo è quasi interamente circondato dall'artificiale (e forse proprio per questo è così diffusa la nostalgia del «naturale» e la spasmodica ricerca di esso, quasi di un «paradiso perduto»). Il suo stesso corpo è diventato, sotto molti aspetti, «artificiale»: modificato da un'alimentazione sempre più sofisticata, plasmato dall'attività sportiva, talora sanato e «restaurato» attraverso il trapianto di organi che gli erano

originariamente estranei e che sono poi diventati parte integrante di sé. I confini fra ciò che è «naturale» e ciò che è «artificiale» stanno diventando sempre più labili ed incerti e la domanda che responsabilmente è lecito porsi è se, alla fine di questo complesso processo, l'«artificiale» non prenderà definitivamente il posto del «naturale». È forse questo, del resto, il destino dell'uomo, l'esito necessario del suo lungo camminare nella storia.

1. *L'uomo e la macchina*

Si situa in questo contesto il particolare rapporto che nella cultura contemporanea viene ad instaurarsi fra l'uomo e la macchina. Una delle forme fondamentali della fuoriuscita dell'uomo dall'assoggettamento alla natura è stata la macchina: una velocità che «naturalmente» nessun essere umano, nemmeno l'uomo più abile, avrebbe potuto raggiungere è resa possibile dai moderni motori; la brutale fatica degli schiavi che hanno costruito le Piramidi è sostituita da macchine sempre più perfezionate; la morte precoce è stata allontanata grazie all'insieme di tecniche che costituiscono quella grande «macchina» che è la medicina moderna, e così via.

Di fronte a questo insieme di acquisizioni si pone tuttavia nel rapporto fra l'uomo e la macchina il problema del *dominio*. In una prima, lunga fase del processo conosciuto come «rivoluzione industriale» l'uomo ha utilizzato la natura piegandola a sé, sfruttandola in tutte le sue potenzialità; ma fino a quando l'uomo riuscirà a dominare la macchina? Non vi è il rischio che, alla fine, sia la macchina a dominare e sia la tecnica a prendere il sopravvento sull'uomo, al punto che i sentieri della modernità si rivelino alla fine vicoli ciechi?³

Non è casuale che all'antica «cultura del dominio» – prevalente sino a Novecento avanzato – si stia affiancando (ed augurabilmente sostituendo) la *cultura della responsabilità*⁴. Senza una piena e matura assunzione di responsabilità, l'artificiale sfugge inevitabilmente alla presa dell'uomo. Ora dire «responsabilità» significa essenzialmente – come l'origine stessa del termine suggerisce – «capacità di rispondere» (del resto è proprio questa attitudine a rispondere, anche in modo creativo e innovativo, e non semplicemente ripetitivo, ciò che distingue l'agire umano dal comportamento della macchina). Si apre qui l'immenso spazio –

che l'uomo conosce e che la macchina ignora – della libertà, dato che le risposte della macchina, per quanto ampie e articolate in numerose variabili, sono pur sempre «finite», mentre quelle dell'uomo sono potenzialmente «infinite»; ma di una libertà che ha senso pieno solo se coniugata con la responsabilità⁵.

È questa cultura della responsabilità – questa capacità di rispondere non solo all'interno di predeterminate variabili ma facendo appello all'intelligenza e alla fantasia dell'uomo, e soprattutto al suo senso morale – che gli uomini e le donne del nostro tempo dovrebbero essere capaci di ritrovare, riportando la macchina al suo ruolo di supporto e non di sostituto dell'uomo. Su questo terreno si deciderà il destino dell'Occidente.

2. *La «cultura del dominio» e il problema della morte*

Un ambito emblematico nel quale tende ad operare la «cultura del dominio» e in cui dovrebbe invece esplicitarsi una «cultura della responsabilità» è quello della morte, di una realtà dura e sgradevole che una tecnologia sempre più affinata vorrebbe superare e che permane invece, come un muro invalicabile, a rimettere costantemente in discussione il delirio di onnipotenza dell'uomo tecnologico.

È stato ampiamente messo in evidenza il tentativo di progressivo occultamento della morte in Occidente⁶; così, come la tendenza a camuffare e a mascherare il volto della morte sino a restituire al non più vivente una sorta di artificiosa apparenza di vita⁷. Non potendo dominare la morte, l'uomo contemporaneo vorrebbe almeno gestirla e stabilirne egli stesso i tempi e i modi, nell'illusione di poter diventare padrone di ciò che, alla fine, sfugge inevitabilmente alla sua presa. Soprattutto l'uomo secolarizzato, orfano della fede nell'immortalità, cerca una sorta di sostituto laico del trascendimento religioso della morte cercando di appropriarsi della decisione circa il suo momento e le sue modalità, come se il poter decidere l'ora e i mezzi della morte fosse una reale vittoria su di essa. Pochi ambiti come quello del morire mettono in evidenza, nonostante ogni utopia tecnologica, il confine che ancora separa la «natura» dall'«artificio».

In effetti, il tema della morte non può essere affrontato fuori dei nuovi orizzonti aperti dalla scienza e dalla tecnologia. Gli ulti-

mi due secoli della storia dell'Occidente sono stati caratterizzati dall'acquisizione, da parte della scienza, anche di ambiti, come quello dell'origine e delle dinamiche della vita, che in precedenza si erano sottratti alla sua presa: la stessa origine della vita ha perduto la sua dimensione di «mistero» e, per certi aspetti, di sacralità. La vita è diventata manipolabile e in qualche misura «costruibile» artificialmente: le nuove tecniche procreative hanno ulteriormente ampliato il potere della scienza, sino a porre nelle mani dell'uomo il dominio dei meccanismi della vita.

Se si è potuto realizzare il quasi completo assoggettamento alla scienza delle origini e degli sviluppi della vita, rimane tuttavia fuori del potere della tecnica il suo momento terminale. La morte resta in gran parte sottratta all'area di dominio della tecnica; può forse essere rinviata sino a scadenze fino a ieri inimmaginabili, ma non può essere né elusa né superata. La morte rimane a ricordare la finitezza dell'uomo; una finitezza il cui superamento è possibile, semmai, su un piano che esula completamente dall'ambito della scienza.

A questo dato di fatto l'uomo tecnologico non può non ribellarsi: la morte appare uno «scacco» che, non potendo essere evitato, deve essere occultato e rimosso. Ciò che non si riesce a rimuovere dovrebbe essere almeno controllato e programmato. Non potendo impedire la morte ma, al più, soltanto rinviarla, l'uomo secolare cerca almeno di impadronirsene, di gestirla, di diventarne «padrone», decidendone i tempi e le modalità. Ma si tratta, a ben guardare, di un «dominio» solo apparente, surrettizio e camuffato, perché la morte non si lascia né imbrigliare né imprigionare e alla fine la scienza deve ammettere la sua sconfitta.

L'occultamento della morte appare, negli odierni scenari dell'Occidente, come il camuffamento di questa sconfitta. La «ragione religiosa», pure essa impotente di fronte alla morte, si riteneva tuttavia capace di rivelarne il senso (sia pure un senso ultramondano), immettendo nella coscienza collettiva dell'Occidente la *cultura del transito* e dunque l'idea della morte come «passaggio» e come «nuovo inizio». La «ragione secolare», che non conosce ciò che sta al di là della morte, è irrimediabilmente una *cultura della finitezza*; ma è proprio questa finitezza che l'uomo secolarizzato non riesce più ad accettare e che lo induce, conseguentemente, all'occultamento della morte, a partire dal linguaggio sempre più eufemisticamente allusivo, per finire con la collocazione della

morte e dei suoi segnali sempre più lontano dal cuore pulsante della città: nella periferia degli ospedali e nell'ancor più lontana periferia dei cimiteri; gli uni e gli altri luoghi, appunto, di occultamento sociale della morte, della sua privatizzazione, della sua relegazione nell'intimità. Così la morte – che in una lunghissima stagione della storia degli uomini ha avuto una dimensione pubblica – mantiene quasi soltanto una sua dimensione privata.

È, questo, uno dei superstiti tabù dell'uomo tecnologico, di fronte al quale rivela i suoi limiti una scienza che pretenda di spiegare tutto l'uomo e l'intero suo percorso. Se questa «spiegazione» può sotto molti aspetti funzionare per l'intero corso della vita, vi sono tuttavia due momenti che le sfuggono: quello iniziale (dal momento che la vita non si crea ma soltanto si trasmette) e quello terminale (poiché nessuna filosofia è capace di arricchire di senso ciò che è, antropologicamente, privo di senso, perché negazione dell'essere stesso dell'uomo)⁸.

3. Per un'autentica laicità della scienza

Il potenziale conflitto che ricorrentemente si ripropone tra la persona come luogo dell'umano (anche nella sua dimensione corporea) e la scienza moderna – soprattutto nella misura in cui essa si allontana da un'etica della responsabilità – può essere superato solo attraverso l'assunzione, da parte della stessa scienza, del *metodo della laicità*, ossia muovendo da quella fondamentale *dignità dell'uomo* e dell'umano con la quale ha preso le mosse, alle origini dell'umanesimo e con Giovanni Pico della Mirandola, la grande stagione culturale dell'Occidente.

Esistono, infatti, due diversi modelli di laicità: quella consapevole dei propri limiti (e del fatto che la ragione umana non può né tutto abbracciare né tutto spiegare) e quella che presume di potere con le sole sue forze *spiegare tutto l'uomo*. Se si segue questo secondo percorso, rischia di verificarsi l'ammonimento iscritto da Francisco Goya in una delle sue più inquietanti creazioni, e cioè che il *sueño* (nel duplice significato di «sonno» e di «sogno») della ragione «genera mostri». Sono i mostri di una cultura scientifica abbandonata a se stessa, che trasforma l'uomo in oggetto di sperimentazione e considera l'umano una sorta di immenso campo aperto a tutto ciò che è tecnicamente, e tecnologicamente, pos-

sibile; i mostri delle utopie paligenetiche che, dalle ghigliottine del Terrore ai forni crematori dei *Lager*, pretendono di ricondurre l'immensa varietà dell'umano ad un unico modello totalitario; i mostri della manipolazione mass-mediatica, asserviti al «pensiero unico» e ridotti a consumatori di merci, e così via⁹.

La laicità è stata declinata in Occidente soprattutto sotto l'aspetto politico, come distinzione delle rispettive sfere di influenza del potere politico e dell'autorità spirituale dopo la lunga stagione delle commistioni e delle contaminazioni (ora a vantaggio di un potere politico orientato a ricondurre a se stesso anche la sfera religiosa, ora a favore di istituzioni religiose tentate di utilizzare lo Stato come «braccio secolare» a servizio della fede)¹⁰; deve tuttavia essere ancora adeguatamente approfondito il rapporto tra laicità e scienza.

La presunzione della scienza di appropriarsi compiutamente dall'umano (e di ricondurre a se stessa tutta intera la persona dell'uomo) è una sorta di «costante» che ha accompagnato, passo dopo passo, tutta la modernità e ha rappresentato la fonte primaria della sua legittimazione, nel presupposto che dalla scienza potesse derivare la felicità¹¹, quella felicità che era impossibile conseguire nel tempo dell'ignoranza, della penuria, della malattia. La «grande illusione» della quale si è nutrito il Novecento, e della quale continuano ad alimentarsi le moderne utopie scientiste, era quella che, grazie alla scienza, tutti i problemi dell'uomo potessero venire alla fine risolti (si trattava, tutt'al più, di una questione di tempo). Ma ci si è rivelati incapaci di fare in modo che da questa presunta soluzione derivasse, alla fine, la felicità degli uomini. La presunzione di dare agli uomini la felicità è il punto di debolezza della «laicità» di una scienza inconsapevole dei propri limiti e incapace di accettare che esista, al di là di se stessa, una sfera di segreto e di riservatezza della persona che essa non è in grado di varcare e nella quale, comunque, non dovrebbe avere l'ardire di entrare. È, questo, lo spazio, irriducibile alla scienza, della persona, dell'«individuo comune anonimo statistico» di cui ha parlato una volta un grande anche se un poco dimenticato, pensatore del Novecento, che ha denunciato in pagine memorabili il rischio di prevaricazione di uno Stato «che crea esso la vita della società e forma esso la struttura e la determinazione della società, determinando il modo come i singoli individui guidano la loro vita, il quale cioè assume esso il problema della vita dei singoli individui e pre-

tende di risolverlo per tutti»¹². Parole che – soprattutto dopo che lo Stato democratico ha fatto un lungo passo indietro rispetto alle pretese dello Stato totalitario – si attagliano perfettamente alla scienza, o forse allo scientismo, del XXI secolo, quello appunto che pretende di essere al centro della società, di guidare la vita degli individui, di risolvere esso stesso ogni problema.

Emerge di qui, ancora una volta, l'irriducibilità della persona – di tutta la persona, ivi compresa la sua stessa corporeità – ad una scienza che si proponga come risposta a *tutti* i problemi dell'uomo.

4. *Conclusione*

I sentieri della persona incontrano necessariamente quelli della scienza, lungo tutto il percorso che va dall'inizio della vita alla morte. La corporeità è il comune terreno di incontro, e qualche volta di scontro, nella misura in cui una scienza inconsapevole dei propri limiti intenda identificare tutta intera la persona con la sua corporeità, dimenticando che, pur radicata nel corpo, la persona è strutturalmente «altra» rispetto alla sua pura dimensione fisica¹³. La persona rimane – per riprendere, in diverso contesto, una forte espressione di J. Habermas – «un qualcosa che altrove è andato perduto e non può essere ripristinato da nessun sapere professionale e specialistico da solo». Occorre – prescindendo, a detta di Habermas, da un giudizio ultimo di valore sul fatto religioso – operare una «traduzione salvante» di un'idea centrale della religione (in questo caso, specificamente, del cristianesimo), e cioè «l'idea di un uomo creato a immagine e somiglianza di Dio»; una traduzione laica che trasforma questa idea, senza snaturarla, «nell'idea di un'eguale dignità di tutti gli uomini, da rispettarsi incondizionatamente». Questa traduzione – che implica un profondo rispetto per l'eminente dignità della persona – «impiega e dischiude il contenuto dei concetti biblici al di là dei confini di una comunità religiosa, fino al pubblico generale di coloro che hanno altre fedi o che non credono»¹⁴. È difficile non vedere in questa umana e razionale fondazione del valore della persona, in questa «traduzione salvante», una lucida lezione d'autentica laicità.

NOTE

¹ Cfr. Y. Coppens, *L'uomo, da tre milioni di anni. Non può essere solo un caso*, in *Vita e Pensiero*, 2007, n. 6, pp. 101-107.

² Cfr. E. Mounier, *La paura dell'artificiale*, a cura di F. Riva, Città Aperta, Troina 2007, p. 88 (la citazione è tratta dal saggio *La petite peur du XX^{ème} siècle*, del 1949).

³ Sulla potenziale ambiguità della tecnica cfr. M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

⁴ Fondamentale, su questo punto, la vasta ricerca di H. Jonas, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1996.

⁵ Sul tema si vedano alcune riflessioni svolte in G. Campanini, *Le parole dell'etica. Il senso della vita quotidiana*, Dehoniane, Bologna 2002.

⁶ Cfr. Ph. Ariès, *L'uomo e la morte dal Medio Evo ad oggi*, Laterza, Bari 1977; cfr. inoltre G. Campanini, *La negazione della morte nella società secolare*, in *Enciclopedia della storia universale*, De Agostini, Novara 1993, pp. 862-863.

⁷ Cfr. E. Waugh, *The Loved One*, tr. it. *Il caro estinto*, in Id., *Opere*, a cura di G. Almansi, Bompiani, Milano 2001. La morte è un «dissolversi nei boschetti mormoranti», è una «terrena trasfigurazione» (*op. cit.*, pp. 921-923). L'artificio occulta il volto vero della morte.

⁸ È in questo senso che si ripropone anche per l'uomo tecnologico l'inquietante grido di Paolo: «Dove è, o morte, la tua vittoria? Dove è il tuo pungiglione?» (1 Cor 15, 55). Questo «pungiglione» continua ad attanagliare l'uomo tecnologico, dato che nessuna scienza e nessuna tecnologia sono riuscite a renderlo innocuo.

⁹ Sui rischi di una modernità autoreferenziale si vedano le dense pagine di R. Guardini, *Il potere. La fine dell'epoca moderna* (1951), Morcelliana, Brescia 1979. Cfr. altresì A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970.

¹⁰ Un sintetico affresco di questo complesso processo in R. Rémond, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1999. A giudizio di Rémond, proprio il progressivo affermarsi della laicità è l'elemento caratterizzante delle aree culturali influenzate dal cristianesimo, vero terreno di cultura della laicità.

¹¹ Cfr. le lucide riflessioni su questo tema di H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992, in particolare alle pp. 162 ss.

¹² G. Capograssi, *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo* (1955), in Id., *Incertezze sull'individuo*, con introduzione di S. Cotta, Giuffrè, Milano 1969, pp. 106 e 181 (ma l'intero saggio, in *op. cit.*, pp. 165-219, merita di essere riletto, trattandosi, oltre tutto, del testamento spirituale del filosofo abruzzese, spentosi nell'aprile del 1956).

¹³ Sul rapporto fra persona e corporeità si vedano le fini notazioni di E. Mounier, *Il personalismo* (1949), nuova ediz. AVE, Roma 2004.

¹⁴ J. Ratzinger-J. Habermas, *Etica, religione e Stato liberale*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 35-36.