

## **Summer School 2014, VII edizione, organizzata dal CeSPeC Natura, tecnica e cultura. Profili etico-pubblici del dibattito sulla natura umana**

*Cuneo, Savigliano, Alba e Mondovì – 16-20 settembre 2014*

Un'interessante riflessione multiprospettica sulla triade "Natura, tecnica e cultura" si è svolta tra Cuneo (principalmente), Savigliano, Alba e Mondovì, fra il 16 e il 20 settembre 2014, alla Summer School del CeSPeC (Centro Studi sul Pensiero Contemporaneo). "Profili etico-pubblici del dibattito sulla natura umana" era la specifica declinazione della triade suddetta e le prospettive in gioco erano davvero molte: si è cominciato dalle considerazioni giuridiche, proseguito con quelle filosofiche (in senso lato, comprendendo antropologia, etologia, storia della filosofia ecc.) e concluso con quelle teologiche. Nel mezzo, i veri e propri laboratori che hanno coinvolto ricercatori, dottorandi e studenti con le loro presentazioni sullo stesso tema – e con altrettanto molteplici prospettive. Il tutto a un ritmo piuttosto serrato, il tempo degli incontri occupando mattina, pomeriggio e serata di quasi tutte le giornate della Summer School.

Veniamo, però, a ciò di cui si è parlato e a come lo si è fatto, che è quello che qui interessa. Più in particolare, ci occuperemo delle sessioni-seminario, escludendo le lezioni e gli incontri dedicati alle scuole, che pur costituendo un motivo di grande ricchezza per la Summer School, si discostano dall'interesse specifico di questa recensione per il loro carattere naturalmente più divulgativo.

1. Il vero e proprio oggetto del dibattito, dunque, è stata fin da subito una problematizzazione esplicita del concetto stesso di "natura umana" e la prima prospettiva a presentarsi – il pomeriggio del 16 settembre (titolo della sessione: Le frontiere del rapporto fra natura umana e diritto, moderatore: Alessandro Ciatti) – è stata quella giuridica, in cui cultura e natura entrano in gioco come rapporto problematico fra diritto positivo e diritto naturale. Nel suo intervento (il secondo della giornata), Emanuele Rossi ha tematizzato la questione dello statuto ibrido delle costituzioni moderne, che da un lato tendono a porsi a fondamento del diritto positivo – costituendo una vera e propria metanormatività –, mentre dall'altro agiscono come vera e propria positivizzazione di qualcosa che precede il diritto positivo stesso e che si pone a livello di diritto naturale. Esempio eminente ne è l'art. 2 della Costituzione italiana, là dove si parla di riconoscere e garantire i "diritti inviolabili dell'uomo": l'esistenza di tali diritti sarebbe il fondamento naturale del diritto positivo, ma la loro determinazione concreta in una struttura costituzionale esplicita ha comportato la loro effettiva positivizzazione, con la conseguenza del costante ritorno del conflitto fra la pretesa essenzialità della natura umana così de-

finita e il divenire inadeguata di quella definizione stessa, nel divenire della storia e nel mutare della società.

E in questa direzione, di fatto, si è collocato l'intervento di Luigi Lombardi Vallauri, che ha aperto i lavori della Summer School, essendo il primo nell'ordine cronologico della giornata iniziale: il problema era cioè quello di una riformulazione adeguata di ciò che oggi si colloca in quello stesso luogo di fondazione del diritto. Dal discorso di Lombardi Vallauri è apparso chiaro, però, che una tale riformulazione non può essere esposta al rischio della positivizzazione (del tipo di quella costituzionale) e non può divenire dunque oggetto vero e proprio di diritto, pur rimanendo vero che spetta a quest'ultimo il compito di tutelarla. È in questo contesto che va inserito il confronto fra l'idea del *pleroma* e quella sorta di visione del mondo costituita dal "moderno", che per Lombardi Vallauri coinciderebbe con quella forma di pensiero, che avrebbe via via spodestato tutte le altre e la cui tendenza è di ridurre tutto a materia, energia e informazione. Stante la discutibilità di questa definizione (che a sua volta sembra un'ennesima *riduzione* del pensiero moderno – e in questo sarebbe una definizione coerentemente *moderna*, almeno secondo il senso di *moderno* che essa stessa definisce), alle sue forme eminenti di estrinsecazione, che ovviamente sono la scienza e la tecnica *moderne*, viene opposto il *pleroma* come modello per una "pienezza dell'essere", nella forma di un pentagono di elementi da tutelare: uomini, uomini futuri, animali, beni naturali e beni culturali. L'idea decisiva per l'orientamento in direzione di una tale pienezza viene individuata in primo luogo nella necessità, per un diritto che debba essere davvero *universale*, di tutelare la *crecita* dei *beni non esclusivi* (ossia nei quali ognuno può crescere senza privazione della stessa possibilità per gli altri, ad es. nelle abilità del corpo e della mente, nell'amicizia ecc.) a scapito di quelli esclusivi – di quelli, cioè, che implicano l'impossibilità di un'estesa condivisione. In secondo luogo, in direzione di quella pienezza dell'essere è necessario ricorrere a una *mistica laica* – o incontro con l'altamente significativo, come qualcosa che ci è sempre presente e che è individuato dal pentagono *pleromatico* – e, in terzo luogo, alla non-violenza, che del resto era già implicata dalla priorità da riconoscere ai beni non esclusivi.

Nella *lectio magistralis* tenutasi nella serata, che costituiva l'inaugurazione ufficiale della Summer School, Remo Bodei si può dire abbia ripreso e ampliato le tematiche affrontate da Lombardi Vallauri in relazione alla forma *mentis* del moderno, senza però muovere in verso una possibile direzione risolutiva determinata, ma anzi cercando di approfondire le dinamiche e le complessità che lo attraversano, che sarebbero caratterizzate dal passaggio da uno stato dell'umano a quello del post-umano. Il titolo della sessione serale, infatti, era: Il tramonto della natura umana: biotecnologie ed etica della specie (moderatore: Sergio Carletto). E tuttavia, di fronte a questa situazione, ha osservato Bodei, siamo ancora in un momento in cui sembra impossibile stabilire il valore di tale transizione, essendo naufragati quei concetti di natura, natura umana e umanità (lo stato dell'umano, si diceva, sarebbe superato), che per una lunga tradizione erano apparsi eterni e indiscutibili, e che soprattutto avevano offerto un sistema di valori in grado per molto tempo di misurare la portata dei mutamenti in atto. Rispetto alla posizione di Lombardi

Vallauri, dunque, Bodei sospende il giudizio di valore su ciò che sta accadendo nell'epoca presente e sembra indicare nello sforzo di problematizzarla costantemente, l'unica via per poter scegliere una direzione di fronte all'aut-aut che prima o poi essa ci porrà, nella necessità di imparare a governare il continuo ampliamento di libertà in cui già ci troviamo. (Certo, un problema non da poco, è che quell'aut-aut è forse già presente; e la sospensione del giudizio di valore su di esso assomiglia forse un po' troppo a una morale provvisoria di cartesiana memoria).

La seconda giornata, il 17 settembre, si è aperta al mattino (L'uomo tecnologico e le trasformazioni del corpo, moderatore: Davide Sisto) nel segno dell'antropologia filosofica di M. Scheler, H. Plessner e A. Gehlen, con la relazione di Vallori Rasini. Al centro del discorso è stata la "naturale artificialità" dell'uomo, che conterrebbe quindi *in nuce* la progressiva tecnicizzazione della sua stessa natura. In questo senso, allora, se di natura umana si può ancora parlare, non può non essere pensata che in una essenziale continuità con la cultura tecnica dell'uomo stesso. Se nel solco dell'antropologia filosofica, però, si tratta pur sempre di una ridefinizione del concetto di natura umana, è nel confronto col pensiero di G. Anders, che Rasini passa a considerare il tentativo di un suo superamento, il quale consisterebbe nell'evitare definizioni ontologiche, per una "descrizione realistica" del comportamento dell'uomo di fronte alla tecnica e alle conseguenti modificazioni che accadono al suo corpo.

In continuità con quanto appena detto, ma nel segno di un (forse inevitabile) ritorno a un tentativo di definizione ontologica, è da leggersi anche il passaggio dalla considerazione dell'*homo sapiens* a quella dell'*homo technologicus*, denominazione che secondo Giuseppe Longo, autore del secondo intervento della mattinata, esprime in modo più essenziale la caratteristica costitutiva dell'uomo in quanto tale, definito come "un simbiote in via di continua trasformazione", un corpo che fin dall'inizio della sua storia è in continua relazione con la potenza operante e plasmante di strumenti e protesi, tale relazione trasformativa apparendo però con maggiore evidenza solo nella modernità, quando lo sviluppo tecnologico ha condotto l'influenza di strumenti e protesi a dimensioni macroscopiche. Di fatto, quindi, non si tratta di abolire il riferimento all'idea di una natura umana, quanto invece di negare recisamente una sua concezione "fissista", che stabilisca *a priori* come l'uomo è e deve essere, definendone quindi dei tratti essenziali e immutabili. Con le parole di Longo, si tratta di un "*finalismo cosciente* attuato dalla e nella tecnologia", la quale però comporta un aumento vorticoso della velocità evolutiva, accelerazione che conduce necessariamente a un superamento della scansione biologica del processo evolutivo stesso. È proprio nella determinazione degli scopi del *finalismo cosciente*, allora, che si torna a parlare del *post-umano*, tali scopi essendo non unicamente *terapeutici*, ma anche sempre più *migliorativi* delle facoltà già presenti nell'uomo, se non addirittura *creatori* di nuove e non ancora immaginate: si tratta dunque di una vera e propria "evoluzione biotecnologica". Di fronte a questa situazione, però, la posizione di Longo sembra simile a quella di Bodei: non siamo cioè oggi in grado di stabilire (o non abbiamo ancora) criteri validi che servano a orientare l'evoluzione biotecnologica, la nostra capacità di agire estendendosi

ben oltre la nostra capacità di prevedere le conseguenze delle nostre azioni (con chiaro riferimento all'*eterogenesi dei fini*). E anche in questo caso, come già si era osservato per le considerazioni conclusive di Bodei, sembra inevitabile il rimando a una morale cartesiana e alla sua debolezza.

Non più di *natura* – osserva Mark Hunyadi, nel primo intervento della sessione pomeridiana (L'uomo è antiquato? La temperie post-umana, moderatore: Paolo Monti) –, né di *condizione* umana, ma di *modi di vita* bisogna parlare, per comprendere a fondo il rapporto dell'uomo con “*l'insieme di condizioni e condizionamenti* sia materiali (tecnici, economici, scientifici e mediatici) sia immateriali (ideologici, psichici, filosofici e morali) che caratterizzano la vita della nostra epoca”. E quello dei *modi di vita* è il concetto cardine attorno a cui ruota l'intera considerazione sul processo di tecnologizzazione e sul modo di orientarci in e di fronte a esso. La prima considerazione da cui muovere circa le tecnologie e le macchine che pervadono la nostra vita, allora, è che esse non sono affatto qualcosa di eticamente neutro, il cui valore dipenderebbe dal modo e dall'intenzione dell'utilizzatore. Esse sono piuttosto parte integrante di un sistema che plasma le persone che vi sono integrate, obbligandole a condividerne le norme e i valori che le sostengono, plasmandone quindi – per lo meno in parte – le stesse abitudini quotidiane. Anche il *finalismo cosciente* di cui aveva parlato Giuseppe Longo, infatti, non può ormai più riguardare la scelta se entrare o meno in questo processo che pure ci determina, ma solo la direzione da dargli – anche se rimane da chiarire come sia possibile poi concretamente agire in questo senso. Ed è proprio il tentativo di rispondere a tale questione morale – *se sia questo o eventualmente come sia il mondo che vogliamo* – a muovere l'intervento di Hunyadi, che formula così il paradosso etico di fronte a cui ci troviamo: da un lato una grandissima e largamente condivisa attenzione alla tutela dei diritti individuali, dall'altro, però, il rischio di stare preparando un mondo “eticamente detestabile”, in cui ad es. si abbandonano alle macchine gli individui più vulnerabili (anziani, bambini, malati) perché non si ha tempo di occuparsene. Un modo di vita in cui l'etica è sia onnipresente, sia incapace di giudicare questo modo di vita stesso. Il paradosso dev'essere allora affrontato non tanto valutando le tecnologie in quanto tali o i rischi etici che ne derivano, bensì studiando i modi di vita che inducono la generalizzazione del loro utilizzo, intendendo con l'espressione “modi di vita” “l'insieme delle pratiche concrete che costituiscono il comportamento di ciascuno”, che è anche al tempo stesso l'aspetto sotto il quale il sistema della nostra società si presenta a coloro che lo agiscono, imponendogli aspettative corrispondenti a comportamenti determinati. Secondo Hunyadi, occorre allora comprendere il meccanismo per mezzo di cui il sistema si riproduce attraverso l'azione delle persone che ne fanno parte, per poter comprendere il modo di agire sul sistema stesso e trovare così una soluzione al paradosso etico. E il metodo è quello di una sorta di genealogia di quel processo che instaura alcune pratiche nei modi di vita fondamentali, che diventando abitudini, danno solidità ai valori conformi a un determinato sistema. Il *postumanismo* sarebbe espressione di tali valori, nonché un modo di pensare che, secondo Hunyadi, avrebbe escluso ogni riflessione sul senso di ciò che accade e di ciò che è giusto, sprofondando in

questo modo in pura autoreferenzialità; e il cuore del quale sarebbe una “decostruzione/ricostruzione tecnologica dell’uomo”. La pretesa di migliorare la natura umana invece delle condizioni di vita di ognuno, implica però una vera e propria *deresponsabilizzazione politica*, a cui corrisponde *l’assenza di una riflessione etica*. La risposta ai modi di vita imposti dal sistema non potrà ovviamente essere meramente individuale, per mezzo di azioni isolate, ma dovrà piuttosto avere il carattere di un’*istituzione politica*, luogo di volontà e agire comune, “orientato verso il mondo e non verso quei principi individualisti che difendono oggi tutti i comitati etici”. La proposta concreta (o utopica?) di Hunyadi è l’istituzione su scala europea di una forma di *Parlamento dei modi dei modi di vita*, la cui unica caratteristica essenziale dovrebbe essere quella di permettere l’emergere di una volontà comune e di darle corpo, di permettere all’*homo institutionalis* di interrompere il suo asservimento agli scopi dell’*homo faber*.

Nel secondo intervento del pomeriggio, invece, Ubaldo Fadini ha condotto il fuoco dell’attenzione sul rapporto fra l’uomo e le macchine. Più in particolare, si è preso le mosse da una caratterizzazione delle due concezioni di tale rapporto, che nel corso del Novecento hanno via via accresciuto il loro peso, fino a divenire posizioni dominanti nell’interpretazione della tecnica: quella che ha concepito la tecnica come orizzonte destinale dell’uomo avvolto dal nichilismo, di matrice evidentemente heideggeriana, e quella legata all’antropologia filosofica novecentesca, che ha invece guardato alla tecnica come a un tratto antropologico originario ed essenziale. Riprendendo quest’ultima impostazione e osservando quindi come l’uomo stesso si mostri in effetti come un essere *naturalmente artificiale*, Fadini ha però sostenuto la necessità di superare il dualismo tipologico, che nonostante tutto ha continuato a pensare alla tecnica e all’uomo come a identità fisse e separate (ritorna qui la critica al *fissismo* toccata anche da Giuseppe Longo). E tale superamento potrebbe avvenire grazie alla problematica figura e all’immaginario del *cyborg*, in cui tecnica e uomo sono costitutivamente presenti in un’unità effettuale, che può offrire un senso e una direzione ermeneutica alla relazione di sempre maggiore ibridazione, ma tuttavia mai priva di tensioni, fra l’uomo e la macchina.

Nel dibattito serale (La società del futuro. Come cambia la natura umana nell’epoca di internet, moderatore: Mauro Mantelli), Derrick de Kerckhove si è soffermato sulla stretta correlazione fra mutamenti sociali e mutamenti tecnologici, a partire dalla quale sarebbero da interpretare i molti cambiamenti della stessa natura umana, che dipenderebbero per una grossa parte da corrispettivi cambiamenti nelle tecnologie della comunicazione e del linguaggio. Queste ultime, secondo la ricostruzione di De Kerckhove, hanno subito tre grandi trasformazioni. Il primo stadio era quello dell’oralità, a cui corrispondeva un modello di società basato sulla comunità e non sull’individuo, e una responsabilità orientata verso l’altro (fosse questo la famiglia, il clan, ecc.). Il secondo è stato quello della scrittura, che ha proiettato all’interno dell’individuo ciò che prima era orientato alla comunità, costituendo un processo d’individuazione. Il terzo grande stadio, infine, è rappresentato dall’elettricità, scandito a sua volta in una fase analogica, una digitale e

una mobile. E a questi cambiamenti corrisponderebbero un'organizzazione della società plasmata sul modello della rete, l'individuazione stessa come orientamento dominante del comportamento sociale e una cultura dell'autonomia. In tutto questo, ciò che è di particolare interesse osservare, è un ritorno della società alla trasparenza, che in origine era propria anche della comunità legata al linguaggio orale: l'estesa diffusione e la straordinaria accessibilità di molte delle informazioni che ci riguardano direttamente ci pone effettivamente in una condizione di grande esposizione – ed è in questo modo che si è tornati alla trasparenza. Ma il problema, che, apparso in molte sfaccettature, ha rappresentato la costante in quasi tutti gli interventi della Summer School, rimane quello di trovare – se mai possibile – un criterio di orientamento in tale situazione; fosse anche una riconosciuta necessità di sospensione del giudizio. La condizione odierna della strutturazione reticolare, implica allora il divenire *ipertesto* dello stesso individuo – implica cioè la sua costante connessione ai nodi e alle maglie della rete. Il fatto che molte delle informazioni che ci riguardano contribuiscano a costituire la rete stessa, senza però che noi si possa effettivamente controllarne non solo la circolazione, ma anche l'immissione, comporta la comparsa di un vero e proprio *inconscio digitale*, nel quale permangono informazioni che riguardano tutti e ciascuno dei componenti della rete e che rimangono in una potenziale prontezza di utilizzo. Come regolarsi, dunque, in un simile contesto? De Kerckhove parla allora della complementarità di un'*etica della trasparenza, della sorveglianza, della sicurezza e dell'attitudine* al transculturalismo, che orientano all'idea di una responsabilità che debba essere ormai concepita non solo nei termini di un rapporto diretto fra individuo e stato, ma che non può più evitare di definirsi *planetaria*.

Ed è certo nel senso di una dimensione planetaria, sia nel suo significato sociale, sia anche e soprattutto in quello ecologico, che muove il richiamo di Giovanni Leghissa a rileggere il postumanismo, iniziando a pensare di togliere l'*Homo Sapiens* dal trono su cui si era messo, per riconsiderarci specie fra le specie. La via per poter pensare tutto ciò, è però il riconoscimento dell'intreccio fra la nostra produzione di significati e la materialità degli oggetti circostanti – il riconoscimento, quindi, di una relazione con gli oggetti che ci costituisce e determina il nostro essere animali e il nostro modo di stare sulla terra: la manipolazione di oggetti. I significati stessi, infatti, sembrano emergere da questa relazione costitutiva. E ricorrendo all'archeologia, si può mostrare come *in ciò* l'uomo di oggi sia identico all'uomo del neolitico. Ciò che si tratta di fare ora è quindi una riflessione sul nostro stare al mondo e sulla presa di distanza da esso, da cui si osserva la direzione che ha assunto questo essenziale rapporto fra significati e materialità si è indirizzato verso la costruzione di un'architettura politica, nel primo caso, e di un'architettura sociale, nel secondo; dove gli artefatti particolari sono questa volta le istituzioni, che trascendono in quanto tali l'esistenza di chi le ha costruite e servono a riflettere sui due rapporti col mondo appena menzionati. E sempre in direzione di una dimensione planetaria è il richiamo di Leghissa al rinnovamento del senso originario della *simpatia*, poiché essere post-umani è “essere primati fino in fondo” e recuperare la dimensione di solidarietà come centro imprescindibile del vivere comune.

Nelle mattine del 18 (Cuneo) e del 19 (Savigliano) settembre hanno avuto luogo i laboratori – e relative discussioni – coi borsisti (moderatori, rispettivamente: Davide Sisto e Giacomo Pezzano), mentre nel pomeriggio del 18, si è tenuta la sessione: La filosofia di fronte alla natura: dall'età moderna all'epoca contemporanea (moderatore: Graziano Lingua). Il primo intervento, di Enrico Pasini, ha mostrato l'imprescindibilità di uno studio approfondito del lessico e del contesto culturale del periodo iniziale della modernità, collocabile fra i sec.li XV e XVI, per comprenderne il rapporto con la natura e illuminare l'area semantica della concettualità ad essa legata. “Moderno”, infatti, è un concetto – e una parola – medievale; nacque nel medioevo. E fu, inoltre, nella Scolastica che si caratterizzò il rapporto dell'uomo nei confronti della natura come una *interpretatio*, con cui si intendeva la descrizione del *liber naturae*. In questo senso, è davvero interessante notare, come lo stesso Francis Bacon – che spesso nella manualistica viene presentato come uno dei padri della *rivoluzione* scientifica –, nella sua *grande instaurazione* filosofica non si fosse poi mai di molto allontanato da un'interpretazione della natura, nel significato sopra delineato. Così, d'altro canto, i cartesiani notarono che l'opera di Newton, che cadeva sotto il nome di “filosofia naturale”, non aveva in effetti quasi più nulla a che fare, con ciò che fino ad allora si era per lo più indicato con quel nome o con quello di “fisica” (pensato ovviamente in relazione al trattato aristotelico), ma che si trattava piuttosto di *matematica*. Ed è per lo meno curioso, che qualcosa di simile capitò allo stesso Cartesio. Si è assistito, quindi, a un lento cambio di paradigma, che condusse tuttavia l'uomo all'idea di poter dominare la natura attraverso i propri strumenti – *nuovi organi*, la cui crescente importanza sancì il passaggio epocale e la progressiva meccanizzazione del concetto di natura.

Anche nel periodo fra Newton e Kant, però, il concetto di *filosofia naturale* mutò profondamente. Se, infatti, Newton intendeva con esso già la fisica in un significato che, nonostante i sostanziali mutamenti di paradigma, rimane ancor oggi in vigore, col termine “filosofia naturale” Kant intendeva piuttosto una scienza, che trattava dei principi sui quali la fisica stessa, in senso newtoniano, si fondava. Ed è in riferimento al significato kantiano, che va ascoltato l'interrogativo con cui Luca Illetterati ha aperto il secondo intervento pomeridiano: perché, infatti, non c'è più una filosofia della natura? La risposta andrebbe cercata nel tentativo della tradizione postkantiana di sciogliere una potente tensione presente nella filosofia di Kant: la divisione dei concetti in concetti della natura, da un lato, e il concetto della libertà, e la corrispondente distinzione in metafisica della natura e la metafisica dei costumi. Se Aristotele, allora, osservava come tutte le cose esistenti potessero essere separate in due grandi insiemi, quello delle cose che hanno il principio del movimento in loro stesse e che sono da *physis* e quello delle cose che non lo hanno; se, dunque, per Aristotele la natura rimaneva nonostante tutto qualcosa di radicalmente altro dalla tecnica, le cose cambiarono col pensiero teologico della creazione, in cui la natura venne concepita come il grande artefatto del sommo artefice. E in ciò si radicano gli stessi presupposti della scienza moderna, la quale, ammetta o non ammetta la possibilità di un sommo artefice, pensa il mondo come un artefatto: un libro scritto in caratteri matematici o un grande e complicatissimo meccanismo, ma in ogni caso qualcosa in cui non trovano spazio cause finali o

scopi. In tutto ciò, però, è apparsa l'eccezionale problematicità del vivente, in cui noi stessi siamo coinvolti, e che non è riducibile a tale visione del mondo. E da qui, com'è noto, mosse la grande problematica kantiana, tematizzata esplicitamente nella seconda parte della terza critica, sulla presenza di una finalità *interna* in natura. Tuttavia, la filosofia naturale scomparve e con essa un'esplicita tematizzazione della natura nella filosofia, esclusione sancita, secondo Illetterati, dalla stessa affermazione heideggeriana circa l'abissale differenza sussistente fra l'uomo, l'unico ente che propriamente *esiste*, e gli altri enti – animali compresi.

Il rapporto e il senso dell'animalità hanno costituito il tema del dibattito serale: Ripensare l'animalità: verso nuovi modelli di esistenza (moderatore: Davide Sisto). Valentina Sonzogni ha affrontato la questione della presenza degli animali nelle nostre città: dove sono e dove li troviamo, sia gli animali cosiddetti "domestici" sia quelli che le nostre città, per così dire, le attraversano o le popolano indipendentemente dal volere degli uomini. L'articolazione di questo discorso, allora, ha preso la forma del rapporto fra architettura e animalità: lo zoo, il bioparco, i musei, nel senso di tutte quelle strutture pensate per ospitare gli animali. I tetti, i cornicioni, le stesse fogne, nel senso di quei luoghi, nei quali diversi animali si instaurano e convivono – più o meno felicemente – con noi. Da qui, si è passati a una illustrazione delle ricerche architettoniche, che dagli anni '50 e '60 del Novecento ad oggi, hanno affrontato queste tematiche.

L'animalità si è poi decisamente presa il centro della scena con l'intervento di Roberto Marchesini, che ha impostato la sua relazione attorno a due gruppi di questioni principali: cosa sia l'animale e se esista una dicotomia effettiva di esso con l'uomo, da un lato; se i predicati umani siano anche frutti dell'essere umano stesso – o meglio: della sua umanità – e se la via migliore per indagarlo non sia un'ontologia d'impostazione dialogica, che si sostituisca a quella di matrice solipsistica. La risposta ai primi quesiti, naturalmente, è che tale dicotomia è fittizia. La tesi forte di Marchesini, è l'affermazione di un principio di soggettività, e cioè che non esista nessuna stretta implicazione fra struttura e funzione, in modo che ogni soggetto può in effetti utilizzare la propria dotazione creativamente, essendo unicamente il principio di piacere il motore di tutto. E in ciò consiste propriamente l'essere animale: un'espressione di totale libertà all'interno di una struttura determinata, che – giova ribadirlo – non implica in nessun modo una stretta determinazione delle funzioni a cui la struttura dovrebbe orientarsi. (Come poi, però, questo onnipotente principio di piacere sia effettivamente conciliabile con una totale libertà, è un problema che non viene affrontato). Per quanto riguarda i secondi quesiti, Marchesini opta per un'ontologia dialogica e relazionale, osservando come l'origine di tutti i predicati dell'essere umano sia da concepirsi come frutto delle relazioni avute nel processo evolutivo, per la specie, nel corso della storia comunitaria e personale, per gli individui. Tutte queste considerazioni culminano poi nell'affermazione di un *epimeteismo* di contro al *prometeismo*, delle abilità incarnate di contro a quelle strumentali, che dovrebbero la loro esistenza alla mimesi nei confronti della prime, in quanto possedute dagli individui e dalle specie, con i quali l'essere umano è entrato di volta in volta in contatto.



La sessione pomeridiana del 19 settembre (Singolarità dell'umano: libertà tra natura e tecnica), ultima giornata della Summer School, si è aperta con la relazione di Matteo Cestari, che ha concentrato la discussione sul rapporto fra Occidente e Oriente nella figura simbolica, e per certi versi emblematica, di Nishida Kitaro (1870-1945), filosofo giapponese formatosi su testi di filosofi occidentali. Più in particolare, a costituire il plesso teoretico fondamentale della discussione è stata la nozione di *autoidentità contraddittoria*, traduzione (difficoltosa) del carattere di etimologia cinese *soku*, che appare in una forte analogia col greco *symbolon*. Per Nishida, però, il senso di *soku* è proprio quello di unire in sé due dimensioni non soltanto differenti, ma contraddittorie (da cui la traduzione come *autoidentità contraddittoria*). Ciò che è sicuramente affascinante notare di questo pensatore, è allora come egli stesso si sia sforzato di *essere* questa identità contraddittoria: luogo di incontro fra tradizioni lontane, fra potenze avverse, che illumina di un senso genuinamente fecondo le stesse opposizioni che via via si sono presentate anche nelle discussioni delle giornate precedenti.

Con Luca Savarino si è tornati invece esplicitamente nel pieno dei temi trattati nelle giornate precedenti: lo sviluppo tecnico e il problema etico del suo rapporto alla trasformazione della natura umana, che ha generato nuove decisive responsabilità, agendo in ambiti che prima venivano considerati naturali o sacri (ad es. il morire e il nascere, oggetto ora delle discussioni sull'eutanasia e il suicidio assistito, o sulla fecondazione assistita o quella eterologa). In particolare, l'azione tecnica ha oltrepassato la semplice dimensione di offrire migliori cure per determinate patologie, per muovere in direzione del potenziamento stesso delle nostre capacità. Savarino, però, individua cinque principali tipologie di potenziamento: quello cognitivo, quello dell'umore, quello genetico, quello cosmetico e quello che riguarda direttamente l'interazione fra l'uomo e la macchina. Sulla base di tutte queste considerazioni, si è giunti a un punto di osservazione che permette di constatare come nell'epoca delle biotecnologie sia ormai difficile trovare il discrimine fra la cura e il potenziamento, conducendo questa difficoltà però ad altre e nuove questioni etiche cruciali, di cui la pratica, diffusa negli USA, di somministrare psicofarmaci a bambini sani, per migliorarne le capacità di concentrazione, sembra essere un'esemplificazione che basta da sola a manifestare l'urgenza del problema.

Infine, Stella Morra ha concluso quest'ultima sessione, affrontando in prospettiva teologico-cristiana la questione della singolarità dell'uomo, sulla quale il canone biblico non pone dubbi: sia le fonti veterotestamentarie – l'uomo unica creatura plasmata da Dio a propria immagine e somiglianza (cfr. Gen 1,27) – sia quelle neotestamentarie – «rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera» (Ef. 4,24) – si esprimono univocamente in proposito. Ed è allora la tensione fra il dono dell'esistenza – la creazione – e la chiamata – la vocazione –, a costituirsi come il luogo della libertà (di Dio nel dono e dell'uomo nella risposta alla chiamata) e della caratterizzazione della singolarità dell'umano. Se il dono allora configura l'aspetto che si potrebbe chiamare *naturale*, è tuttavia solo nella risposta che possiamo riscontrare l'aspetto *culturale*, che non ammette però necessariamente una strada predeterminata (va inteso in questo quadro anche l'interessante discussione teologica che ha coinvolto le questioni di genere). Ed è in

questo punto che sembra di percepire un'eco bonhöfferiana (anche se il riferimento esplicito all'*Etica* di Bonhöffer non compare), allorché Morra parla di un'etica come conformazione a Cristo, che rappresenta l'unica stella fissa in grado di dare un saldo orientamento alla vocazione, il soggetto umano trovando il proprio baricentro in essa in quanto corpo, che è lo "stare al mondo e alla storia" del soggetto stesso. È dunque il corpo, naturalmente (donato) sessuato, "in cui maggiormente sperimentiamo la differenza fra scelto e ricevuto", a concentrare in sé la tensione sopra descritta fra creazione e vocazione e a costituirsi come luogo eminente della libertà dell'uomo.

Veniamo ora alle considerazioni conclusive. Questa edizione della Summer School del CeSPeC è stata una grande occasione di scambio e discussione di problemi di grande attualità, molti dei quali stanno solcando profondamente l'epoca contemporanea. E in questo senso, il CeSPeC contribuisce in parte a colmare una certa lacuna persistente nel mondo accademico – soprattutto filosofico – italiano, che vede cioè l'attenzione per l'attualità, la riflessione e il dialogo su di essa gravemente trascurati. E proprio in relazione a quest'ultimo punto, mi sembra di poter avanzare l'unica osservazione critica possibile: in un contesto al tempo stesso così attento alla contemporaneità e così multiprospettico, che ha non poco concentrato sul senso dell'evoluzione scientifica, tecnologica e informatica, il fuoco delle proprie attenzioni, è forse mancato il contributo di quella tradizione analitica maggiormente legata alla logica e alla filosofia della scienza, che forse avrebbe potuto offrire un'ulteriore contributo prospettico di valore primario, visto e considerato il ruolo di primo piano che essa ha assunto nell'accademia e nel mondo contemporanei.

Lorenzo Vitale  
Università degli Studi di Verona  
lorenzo.vitale@univr.it