

Biopolitica, Biodiritto e Nichilismo tecnologico

Biopolitics, BioLaw and Technological Nihilism

di Vittorio Possenti

Abstract: Muovendosi sul terreno di una biopolitica “umanistica” saldamente fondata sulla persona, il presente scritto mette a tema la tecnoscienza come bene problematico: la tecnica come promessa di antidestino, come promessa, cioè, di far arretrare o scomparire il limite umano, è guidata da un empito riduzionistico-nichilistico, il cui presupposto e, insieme, esito non può che essere un nichilismo antropologico.

Abstract: The article focuses on the “humanistic” biopolitics field firmly based on the person and it discusses techno-science as problematic thing: the technique is considered as a promise of anti-fate – that is to say as a promise of retreat or disappear of the human limit – and it is led by a reductionist and nihilistic force, whose premise and outcome can only be an anthropological nihilism.

Parole chiave: Biopolitica - nichilismo tecnologico - persona - scienza

Keywords: Biopolitics - Technological Nihilism - Person - Science

Si percepisce facilmente quanto impegnativo e importante sia il tema assegnatomi dai promotori, in cui occorre praticare l’arte del dialogo tra filosofia, biologia, bioetica e diritto. Cercherò di assumere i problemi presenti nel titolo, standomene ai termini essenziali, e dovendo lasciare necessariamente da parte una vasta serie di tematiche scottanti: lo statuto dell’embrione umano, il problema eugenetico, la fecondazione eterologa, la domanda sul fine-vita e le Dat, il nodo delle unioni omosessuali. Si tratta di questioni elaborate in alcuni miei lavori: *Il Nuovo Principio Persona* (Armando 2013), *Nichilismo giuridico* (Rubbettino 2012), e *La rivoluzione biopolitica. La fatale alleanza tra materialismo e tecnica* (Lindau 2013), appena uscito, ed a cui rinvio coloro che fossero interessati.

Nella mia esposizione toccherò la questione biopolitica (e il biodiritto); e la domanda se sia possibile produrre tecnicamente la persona. Questo secondo problema chiede se la tecnica con la sua promessa di antidestino, ossia di far arretrare o scomparire il limite umano, non sia guidata da un forte empito riduzionistico-nichilistico, il cui presupposto ed esito è il nichilismo antropologico, ossia la persona come null’altro che materia più energia.

A) Sulla biopolitica

1. Nel suo contenuto minimo biopolitica è alla lettera “politica della vita” (genitivo oggettivo), almeno di quella vita biologica che si manifesta nel nostro corpo, per minuscolo che sia come nell’embrione. Appena si pone tale significato di biopolitica, ci si accorge della vastità dei problemi investiti: nascita, morte, medicina, igiene, malattia, salute, demografia, e del grande e crescente ventaglio cui essa si estende. Con le moderne tecnologie la biopolitica opera un salto di qualità e di dimensioni, assumendo un volto ben più ambivalente rispetto al passato: parte come “politica dei corpi” a scopo protettivo e curativo, si sviluppa ulteriormente come loro potenziamento, e può diventare potere su di essi e sulle persone, che non sono separabili dal loro corpo.

La questione biopolitica – sempre esistita poiché in tutte le epoche vi è stata una politica della vita, del bios, dell’igiene, della salute, della popolazione – antecede la modernità, anche se in passato non ne ricorreva il nome oggi largamente impiegato. Rispetto alla bioetica, la biopolitica mette a fuoco le implicazioni politiche e i dispositivi di potere economico, culturale, tecnico, oltre che strettamente istituzionale, mobilitati nel governo della vita delle persone. Nella biopolitica accadono tanto la gestione del corpo umano come singolo quanto quella del corpo umano come specie, ossia la biopolitica delle popolazioni. Immensi cambiamenti sono intervenuti nel senso che la gestione del corpo ha subito enormi miglioramenti ed essi sono in misura crescente nelle mani di singoli e di gruppi che possono stabilirne l’uso da farne. Il perno di tale inedita situazione sta nell’esponentiale aumento di accesso al corpo da parte della medicina e delle biotecnologie, accesso di per sé ambivalente, potendo guarire e curare, ma pure manipolare e asservire.

Il moderno schema bio-politico è strettamente connesso con l’avvento di una forma di razionalità scientifica che fa perno sulla biologia. Dal ‘600 in avanti è accaduto un notevole mutamento di tale paradigma, accentuatosi in specie nel transito dal moderno al postmoderno. Si è passati dalla biopolitica vetero-moderna centrata sulla sovranità statale che tendeva ad occuparsi dell’igiene e della salute della popolazione per fini di incremento e di potenza, e che manteneva allo Stato il potere supremo di dare la morte, alla presente biopolitica postmoderna che fa vivere sempre meglio e più a lungo e che per ottenere un accesso al corpo che non ha precedenti, ricorre ad uno schieramento compatto di biologia, chimica, medicina, genetica, demografia, statistica, sessuologia, psichiatria. È dunque per ragioni intrinseche che la nuova biopolitica ha ancor più bisogno che nel passato di una sorgente umanistica che non trascuri l’integralità dell’essere umano e che riprenda a riflettere sul concetto di vita, del vivente e del vivente umano.

2. Nella questione biopolitica interagiscono oggi l’istanza libertaria, che circola nelle liberaldemocrazie sotto l’assunto che la gestione della propria vita sia cosa di esclusiva rilevanza privata, e l’ideologia della tecnica, secondo cui ciò che è tecnicamente fattibile è di per sé moralmente lecito e forse perfino obbligatorio. In rapporto al secondo fattore alta è la possibilità di «deviazione della mentalità tecnica dal suo originario alveo umanistico» (Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, n. 71). Una verticale del dibattito è il rapporto sempre più delicato tra ragione tecnica da un lato e ragione etico-politica dall’altro. Si avverte con frequenza l’opzione di rimettersi alla prima, di delegare alla scienza scelte e indirizzi che non le appartengono, in quanto vanno al di là del suo dominio e competenza. Una tale delega va presto ritirata poiché deresponsabilizza il compito della politica, avvia i cittadini ad affidarsi a “tribunali” impropri ed a sfuggire alla responsabilità che spetta a ciascuno di comprendere e valutare. È foriero di scompensi l’affidarsi alla ragione tecnica, poiché questa ci informa su quanto si può fare, ma è silente su quanto è bene fare.

3. Luoghi fondamentali della biopolitica contemporanea stanno nel problema dell'aborto, legalizzato in pochi decenni in tutto l'Occidente, in quello della pianificazione demografica (controllo della nascite, sterilizzazioni), nella manipolazione dell'equilibrio tra i sessi con i fenomeni delle *missing women*, nella creazione in provetta di embrioni detti soprannumerari che non saranno mai impiantati, nell'eutanasia. Pensiamo anche alla clonazione, ai trapianti e al rischio di commercio degli organi, al potenziamento di se stessi (fisico, cognitivo, dell'umore), all'esistenza o meno di un "diritto" degli ascendenti a modificare e/o migliorare la "natura" dei loro discendenti, alla possibilità che siano i singoli a decidere sulla modifica dei viventi futuri sulla base di un'eugenetica liberal-individuale. Da qui la domanda se si dia o meno un'etica del genere umano capace di gestire questi problemi, e la plausibile risposta che una tale etica potrà esistere se sappiamo con sufficiente certezza chi e che cosa è la persona. Per la biopolitica vale dunque al massimo grado l'assunto che ogni antropologia è politicamente rilevante: «nessuna biopolitica senza antropologia». Ogni biopolitica, anche quando intesa come pratica sociale, porta in sé e traduce nell'azione una dottrina (filosofica e scientifica) ed un'antropologia più o meno fondate. Fin dal primo passo la biopolitica avanza incorporando le nozioni di vita, natura umana, persona e il loro rapporto col potere.

4. La determinazione di persona di Boezio e di Tommaso, del personalismo sostanzialistico, ospita e custodisce l'elemento corporeo dell'uomo, che rimane qualcosa di essenziale: l'istanza dell'umanesimo autentico non è vaporoso o astratto sentimento che proietta l'uomo in lontani cieli spiritualistici. La persona sin dal primo momento è *corpore et anima unus*, e proprio per questo motivo la corporeità non può essere cosalizzata e separata dall'io: essa non è mera cosa ma corpo personale vivente, vivificato in ogni sua parte dalla vita dell'anima. Bisogna evitare ad ogni costo la reificazione del corpo poiché ciò distruggerebbe la persona. Ora aspetti della biopolitica contemporanea rischiano di condurre proprio ad una spietata oggettivazione del corpo personale in ogni sua fase, a partire da quella embrionale, e dunque al tentativo di cosificare l'uomo, andando verso un postumanesimo tecnofilo, un superamento dell'umano pilotato dalle biotecnologie.

5. Il termine "biopolitica", già coniato nei primi decenni del '900, è entrato nell'uso in epoca relativamente recente, dopo la metà del secolo scorso ad opera di vari autori, tra cui in primo luogo Foucault. Col termine "biopolitica" «intendevo fare riferimento al modo con cui si è cercato, dal XVIII secolo, di razionalizzare i problemi posti alla pratica governamentale dai fenomeni specifici di un insieme di esseri viventi costituiti in popolazione: salute, igiene, natalità, longevità, razze» (Foucault 2005: 261). Nell'analisi di Foucault la nascita del paradigma bio-politico è strettamente connesso con l'avvento di una forma di razionalità scientifica che fa perno sulla biologia. Il "movimento biopolitico", attivo nel primo scorcio del '900 in alcuni Paesi (Germania, Usa, Svezia), non è un prodotto del nazismo ma un movimento che è andato ingrossandosi in virtù dell'importanza crescente del tema "vita" e che ha certo trovato un punto di catastrofe nel nazismo.

6. L'opera che apre la strada alla biopolitica moderna è la *Nuova Atlantide* di Bacone (1627): non vi è in essa il nome ma la cosa. Con una parte di se stessa *Nuova Atlantide* può forse appartenere al genere dell'utopia, ma con un mutamento decisivo rispetto alle utopie cinquecentesche quali quella di Thomas More o *la Città del Sole* di Campanella, poiché in Bacone il fulcro del discorso verte sulla scienza e sui nuovi poteri che ne verranno all'uomo.

Riallacciandosi al mito secolare di Atlantide, egli espone la propria idea del *regnum hominis* in cui si attua un dominio della natura mediante l'avvento della scienza-tecnica e l'applicazione del nuovo metodo scientifico in cui il sapere è identicamente potere. Secondo l'autore è dalla "Casa di Salomone" della scienza – un collegio istituito per lo studio della natura e la creazione di opere e prodotti grandiosi – che verranno i maggiori beni per l'uomo. Fine di tale istituzione «è la conoscenza delle cause, movimenti e forze interne alla natura, e l'estensione dei confini del potere umano ad ogni cosa possibile», nonché «la cura di certe malattie e il prolungamento della vita» (Bacone 1996: 72s). Pochi decenni dopo Hobbes porrà alla base della "nuova politica" il criterio dell'autoconservazione, cui la scienza potrà assicurare il maggior successo.

Nell'appendice alla *Nova Atlantis*, intitolata *Magnalia naturae*, Bacone drizza un elenco ampio e dettagliato – ed assolutamente straordinario e profetico in rapporto al tempo in cui fu redatto (circa quattro secoli fa!) -delle possibili meraviglie ricavabili dalla nuova scienza, che trascrivo solo in parte: «prolungare la vita, ritardare la vecchiaia, guarire le malattie considerate incurabili, lenire il dolore, trasformare il temperamento, la statura, le caratteristiche fisiche, rafforzare ed esaltare le capacità intellettuali, trasformare un corpo in un altro, fabbricare nuove specie, effettuare trapianti da una specie all'altra, creare nuovi alimenti ricorrendo a sostanza non ancora usate». L'istanza biopolitica contemporanea trova nelle grandi prefigurazioni di Bacone la propria stella polare.

B) Biopolitica come scienza umana, pratica e normativa

1. Quale tipo di sapere viene offerto dalla biopolitica? Si tratta di una domanda importantissima che mira a chiarire la sua collocazione epistemologica: si comprende bene la differenza tra una biopolitica intesa come scienza naturale e una biopolitica intesa come scienza umana e sociale. La biopolitica non è una disciplina autonoma ma profondamente dipendente dai concetti di vita e, nel caso in cui ci si volga alla vita umana come faremo qui, da quello di essere umano. Nessuna biopolitica senza antropologia, abbiamo scritto. L'approccio personalistico eviterà di fermarci solo alle biopolitiche naturalistiche che cercano di formare l'idea di essere umano sulla scorta degli elementi offerti dalle scienze naturali, o alle biopolitiche "storicistiche" o costruttivistiche in cui tale idea è intesa come costruita socialmente e variabile. Un segno importante del fatto che il concetto di natura umana non è solo un costrutto sociale mutevole ma possiede radici stabili viene dal tema dei diritti umani. La validità universale dei diritti umani, che rende possibile proclamare una loro dichiarazione universale, implica che la nozione di natura umana non sia costruita durante il processo politico ma per l'essenziale lo preceda e che sia portatrice di finalità e normatività: nel campo della biopolitica saranno i personalisti in genere ed i loro alleati tra i "bioconservatori" a sostenere tale posizione, mentre saranno i "biopotenziatori" e gli empiristi a negarla.

L'approccio personalistico consentirà altresì di evitare il cortocircuito tra vita biologica indifferenziata e politica, in base a cui la determinazione biologica vorrebbe immediatamente tradursi in decisione politica e giuridica, come se la vita umana fosse esclusivamente vita biologica: il concepimento, la nascita, la morte sono eventi di cui si occupa la biopolitica senza costituirli, né è legittimo ridurli a meri fenomeni biologici.

2. Procedendo a confrontare biologia e biopolitica ci si accorge che il secondo termine è formato in analogia col primo, più antico: bio-logia e bio-politica hanno però in comune il bios ma differiscono profondamente per il resto per cui la biologia è scienza della vita, mentre la biopolitica è alla lettera politica della vita. La biologia è dunque una scienza naturale, mentre la biopolitica è

una scienza morale e umana come la politica, l'economia, la psicologia, la sociologia, che da questo carattere assumono una connotazione indelebile. La biopolitica si mostra come un sapere che indubbiamente incorpora grandi aree di carattere descrittivo e tecnico provenienti dalle scienze naturali, tra cui in specie la biologia, ma che ultimamente è un sapere a carattere normativo, e per questo l'idea di uomo assunta è decisiva.

Riguardando l'ambito dell'azione e delle decisioni connesse, la biopolitica è altresì una scienza pratica volta all'azione, non è un sapere tecnico il quale è indirizzato a produrre qualcosa (Possenti 1979). 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 ad una vera e propria biocrazia. L'assegnazione della biopolitica al quadro delle scienze umane deve oggi fare i conti con la tendenza naturalistica secondo cui la biopolitica è intesa come parte della storia della vita (biostoria), e dunque come parte del paradigma confermato dal darwinismo.

In quanto scienza pratica la biopolitica è inclusa nell'immenso campo della prassi umana. Ciò implica che, pur dando tutto il rilievo dovuto al momento descrittivo che include studi sui tassi di natalità, mortalità, vita media, morbilità, fertilità, igiene pubblica, medicina sociale e quant'altro, la biopolitica non può allontanare da sé il livello normativo, che guarda a come la biopolitica "dovrebbe essere". Occorre anzi assicurare il transito dal momento descrittivo a quello normativo delle decisioni politiche e pratiche sociali, che sottintendono un'idea di natura umana come normalità di funzionamento, per cui oltre il normale vi è il patologico. Questo confine conta enormemente in ogni politica sociale e giuridica.

Si può benissimo studiare analiticamente come la biopolitica si è svolta in Europa dal '600 in avanti, senza con ciò negarne il carattere normativo. Semmai l'indagine storica ci avvertirà che non vi è stato un solo paradigma di biopolitica, ma diversi a seconda delle specifiche fasi attraversate dal rapporto tra cittadino e Stato: nell'epoca dell'assolutismo l'uomo è un suddito dello Stato, nel totalitarismo è ridotto a numero senza valore della massa, nelle liberaldemocrazie emerge il riconoscimento della persona.

In quanto scienza umana la biopolitica non può fondarsi su basi stipulative e contrattuali, ma sulla natura delle cose. Non ci possono essere definizioni pubbliche convenzionali di concetti fondamentali quali quelli di vita e di morte, ma solo decisioni fondate sulla natura delle cose, ossia sull'ontologia del vivente e della persona umana. Il criterio di Harvard per l'accertamento della morte è un criterio "reale" in quanto cerca di approssimare al meglio il momento della separazione tra anima/soffio vitale e corpo. Al contrario il criterio di stabilire come morto un soggetto in stato vegetativo è un criterio soltanto stipulativo da parte di alcuni.

Nella biopolitica non solo le categorie di vita, morte, malattia, salute, terapia rimangono centrali, ma non possono essere soggette a (ri)definizioni pubbliche che ne mutino la loro valenza ontologica e naturale. La biopolitica non può pretendere di definire i concetti centrali del vivente umano 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 appoggiarsi ad una nozione ben elaborata di natura umana che possa gestire il seguente dilemma: ridefinire il concetto di natura umana e di specie umana in un processo che non avrebbe termine e che sarebbe pilotato dalle future scoperte biologico-genetiche, o piuttosto illuminare col concetto di natura umana le nuove scoperte e la loro applicazione biopolitica? Si

tratta di non cancellare la differenza tra spontaneamente divenuto e tecnicamente prodotto (Possenti 2011: 57).

C) La questione del nichilismo tecnologico. Potenza ed impotenza della tecnica

1. Il rapporto tra persona e biopolitica è un rapporto delicato, che col succedersi delle epoche si trova confrontato con specifiche sfide, ed oggi quella massima è la sfida della tecnica – o forse meglio dell’ideologia della tecnica. Essa si incentra sull’idea che tutto può essere trasformato, ed anzi deve essere trasformato, anche allo scopo di creare nuove umanità e nuovi soggetti postumani. Sembra che l’essere umano sia divenuto antiquato e che vada ringiovanito mediante la tecnica, fontana di eterna giovinezza.

Per sormontare la sfida risulta fondamentale l’analisi dell’esperienza umana comune quale esperienza elementare: ossia l’esperienza dell’uomo che ama, agisce, lavora, riposa, festeggia, nasce e muore. Bisogna decifrare il vissuto esperienziale del soggetto come qualcosa che egli pone in essere e qualcosa su cui riflette quando si pone in relazione col mondo e con l’altro. Oggi sarà giocoforza domandarsi se da tempo ed in maniera progressivamente accelerata non sia in atto un’erosione sistematica di tale esperienza da parte della tecnica, in particolar modo nell’ambito del nascere, vivere e morire. Si tratta della trasformazione cui sono sottoposte dal suo impatto le forme originarie della vita: il rapporto tra uomo e donna, il procreare, la paternità e la figliolanza, l’esperienza della malattia e della cura, il nesso del proprio corpo col proprio spirito.

2. Sorgono domande veramente impegnative: che cosa può o non può la tecnica? Sin dove si estende la sua potenza?

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 mutamento. Se la tecnica esercita la sua potenza di trasformazione su tutto, si domanda per quali motivi la tecnica ed in specie le biotecnologie non possano trasformare compiutamente l’essere umano. Autoprodursi in base alla tecnica sarebbe per l’uomo un nuovo inizio assoluto. Ancor prima di chiedere se ciò sia auspicabile, dobbiamo comprendere se sia possibile. Dobbiamo chiarire se la tecnica può tutto, e se non può tutto, che cosa non può.

Le questioni sollevate chiedono non solo e non principalmente sull’esistenza o meno di barriere morali e normative che non debbano essere oltrepassate dalla tecnica, ma anche di impossibilità ontologiche che rendano falso il criterio secondo cui tutto è producibile dalla tecnica. Nella risposta a queste domande non ci si potrà dunque situare soltanto sul piano morale, come spesso si fa, ma occorre suddividere l’indagine sul nesso tra tecnica/biotecnologie e natura umana su due livelli di argomentazione:

- il livello che concerne l’impossibilità ontologica di mutare la natura/essenza umana;
- il livello di ciò che è possibile tecnicamente ma è illecito moralmente.

2.1. Produrre la persona? Per avanzare nella via tracciata vi è bisogno di un’intera filosofia. Qui seguiamo la strada del personalismo ontologico e del realismo filosofico, che conduce ad 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 ci volgiamo a cogliere le cose come sono in se stesse. Sul piano antropologico la visione realista, 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 umana. Dunque la natura umana non è solo un insieme di capacità e funzionamenti, ma qualcosa di più originario ed universale. Si tratta di un assunto che non nega minimamente l'elemento storico ed evolutivo dell'essere umano, ma che non riduce l'uomo ad essi, secondo un culturalismo che si oppone all'idea di natura umana, ritenuta completamente culturale e dipendente solo dalle scelte e dai valori degli individui.

Nel realismo universalistico l'essere umano è un "animale razionale" capace di operazioni che nessun altro vivente può compiere, e che appunto emergono dal suo spirito. Secondo Aristotele propria dell'uomo è l'attività dell'anima secondo ragione. Nell'essere umano possiamo più o meno sapientemente modificare molte cose, non la sua natura. Se l'uomo è un essere dotato di logos, intuiamo agevolmente che sino a quando ci sarà l'uomo, egli avrà queste qualità essenziali; e che è impossibile produrre tecnicamente ragione e linguaggio, tanto quanto trasformare l'uomo togliendoglieli.

Non solo la tecnica non può trasformare o alterare l'essenza umana, ma neanche può produrla artificialmente: non può produrre la persona. Le produzioni che conosciamo avvengono ricorrendo alla tecnica secondo le modalità volta a volta disponibili ed assicurate su un sapere scientifico e 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? Ma le officine della Tecnica possono tanto? La risposta si palesa negativa. La tecnica infatti non produce la vita, ma artefatti, cose o oggetti artificiali che non hanno il principio in se stessi ma in altro, ossia nel produttore, mentre il soggetto vivente e la persona hanno in se stessi il principio della vita e del movimento. L'uomo è certo fortemente plastico, ma entro il perimetro stabilito dalla sua essenza che non consente né l'abolizione dell'uomo, né la sua produzione. In breve: è impossibile trasformare l'essenza umana e produrre la persona.

Il nichilismo tecnologico tenta esattamente questo cammino, ma tenta l'impossibile, quindi fallisce, procurando però danni gravissimi.

In queste problematiche interviene un aspetto notevolissimo concernente la differenza tra spontaneamente divenuto e tecnicamente prodotto. Tale differenza dipende dalla realtà stessa dei due processi. Nel caso della produzione tecnica di oggetti privi di vita il processo del produrre parte dalla materia prima per giungere al prodotto finito, il quale è un esito totale dell'attività del produttore e del suo progetto che non intervengono a modificare strutture preesistenti. Ciò invece accade nella tecnica biologica dove noi ci imbattiamo sempre in strutture vitali precedenti con la loro morfologia alle quali imponiamo la eventuale modifica. Tale strutture vitali e morfologiche non sono progettate ma scoperte, poiché sono già sempre esistenti, e solo dopo la scoperta si può eventualmente intervenire con un progetto migliorativo che non sarà mai una progettazione ex novo. Dunque nel caso della materia inanimata accade un vero e proprio produrre e progettare in cui l'unico artefice o agente è il produttore, mentre nel caso degli organismi viventi e della tecnica biologica l'intervento del tecnico deve fare i conti con l'attività propria dell'organismo e le sue regole: il tecnico deve collaborare con esse per introdurre la modifica, e dunque non è un produttore totale e indipendente come nell'altro caso (Jonas 1997: 124s).

A quanto sin qui sostenuto si aggiunge un secondo aspetto, importante seppure meno radicale del precedente, ossia che l'uomo è *corpore et anima unus*, nel senso di un'unione tra corpo ed anima, ben distante dalla concezione dualistica cartesiana. L'anima è concepita come forma del corpo, l'intelletto come apertura all'intero dell'essere, e l'autocoscienza come capacità di compiuta autoriflessione su di sé, nel segno di una discontinuità ontologica tra mentale e fisico. Se da questa prospettiva guardiamo verso la tecnoscienza – passata, presente e futura – ci apparirà il grande rilievo del carattere unitario dell'essere umano nell'interazione tra anima e corpo. Lo stretto nesso dell'elemento corporeo e di quello spirituale implica che l'intervento sul corpo umano è immediatamente e direttamente un intervento sull'uomo intero. Nell'assunto della completa separabilità di anima e corpo è invece inclusa l'idea che noi siamo soltanto un assemblaggio di pezzi anatomici, che siamo sempre meno persone e sempre più una sommatoria di organi. Dall'antropologia dell'interrelazione tra corpo e spirito consegue che non possiamo cambiare il nostro corpo a piacimento, quasi fosse un'appendice a completa disposizione, un oggetto totalmente separato dalla nostra anima e mente. Questa impostazione ha profonde ripercussioni sul facile assunto secondo cui noi possiamo intervenire sul nostro corpo come fosse un'automobile in cui ad ogni momento è possibile cambiare un pezzo. Siamo qui di fronte ad un nichilismo grave ma meno distruttore del primo, quel nichilismo antropologico e tecnologico che ritiene possibile separare completamente corpo ed anima ed operare sul primo senza incidere sulla seconda.

3. Che cosa è moralmente lecito trasformare e che cosa è indisponibile. Se ora ci volgiamo verso l'elemento etico, intendiamo che la tecnica trova nella persona umana e nella natura umana non solo il non-trasformabile tecnicamente (area in cui si evince l'impotenza della tecnica sull'ambito del necessario), ma anche quella dell'indisponibile moralmente, ossia l'area di ciò che sarebbe possibile trasformare con la tecnica, ma che risulta illecito per ragioni antropologiche-ontologiche e per ragioni morali. Ora, l'area dell'indisponibilità morale è più ampia di quella dell'impossibilità ontologica, e ciò vale in base ad una concezione dignitaria, egualitaria e non utilitaristica dell'essere umano. Tra gli interventi sull'uomo che sono tecnicamente fattibili ma moralmente illeciti rientrano interventi quali: l'alterazione del patrimonio genetico a scopo non terapeutico, la selezione eugenetica, la distruzione dell'embrione per ottenere cellule staminali embrionali, la clonazione, l'ibrido uomo-animale e così via.

D) Se la tecnoscienza sia un bene non problematico

Dinanzi alla mole di problemi appena evocati non di rado viene evocata un'obiezione di principio, ossia che scienza e tecnica sono un bene in sé, sono cioè beni non problematici, che impongono un imperativo incondizionato a favore del ricorso alla tecnica.

In tale valutazione influisce fortemente l'etica utilitaristica la quale si sforza di mostrare che i vantaggi risultanti da un incremento di conoscenza e di potere sono superiori agli eventuali inconvenienti. Il ricorso all'utilitarismo costituisce dunque una cintura di difesa a priori a favore della scienza-tecnica, che funziona non solo sul piano dei principi, immunizzando tale complesso dall'obiezione critica, ma anche sul piano concreto del mercato e dei bilanci economici, in cui pressante è la spinta a consentire sempre più ampie sperimentazioni sulla scorta dell'idea che se non si sperimenta, non si potrà sapere se un fattore funziona o meno.

Nell'enciclica *Caritas in Veritate* si sottolinea il «grande pericolo di affidare l'intero processo dello sviluppo alla sola tecnica» (n. 14); più avanti si aggiunge che «nella tecnica si esprime e si

conferma la signoria dello spirito sulla materia» (n. 69). Ma è sempre così? La scienza è volta al sapere e la tecnica al potere, per cui né l'una né l'altra possono essere ridotte a semplici mezzi per altri scopi. La tecnica sembra portare all'acme in noi l'inclinazione radicale al potere, nella ricerca di un sapere che diventi potere. Appare dunque problematico pensare la tecnica come un qualcosa che dipende da un'intatta libertà umana, poiché questa libertà è pregiudicata dalla ricerca del potere.

D'altra parte la tecnica non può essere concepita come un immenso potere apersonale che ci domina senza rimedio, un Apparato che si auto avvalora e che si im-pone. Non è piuttosto la tecnica qualcosa di dipendente dal desiderio e dal bisogno, nel senso di un'attività che noi come esseri umani cerchiamo e vogliamo per scopi? Se il soggetto non desiderasse la soddisfazione dei bisogni, dei desideri ed un incremento di potenza e di utilità, non vi sarebbe tecnica. Quest'ultima può dunque voler essere una potenza senza etica, ma non può essere una potenza senza desiderio e bisogno.

Comunque l'innegabile tendenza della tecnoscienza a pensarsi come un potere universale che si impone dovrebbe renderci ancora più attenti a che non venga minacciata la realtà stessa della società politica quale comunità di liberi ed eguali, regolata da diritto e giustizia, e che non prevalga al suo posto una nuova forma di assolutismo: quello tecnoscientifico, la biocrazia di Comte, intesa come dominio sulla vita e insieme dominio dei tecnoscientifici sulla società. La connessione tra conoscenza e potere è andata oltre quanto preconizzato da Bacone. La democrazia costituzionale e rappresentativa è oggi chiamata a confrontarsi con un potere assolutamente non rappresentativo quale è quello della tecnoscienza, che non nasce da un'elezione.

Il carattere delle società moderne come insieme di sistemi funzionali relativamente autonomi e "auto poetici" non mette al riparo dal rischio di una subordinazione della politica e del diritto alla tecnoscienza, la quale procede ad autolegittimarsi in base alla novità ed alla potenza delle sue applicazioni. Si vorrebbe che il diritto avallasse a priori quanto la tecnoscienza offre, procedendo ad indebolire la sua propria autonomia sistemica rispetto a tecnoscienza e mercato. A questo esito concorre il nichilismo giuridico che smarrisce il senso stesso del diritto, si espone a ricorrenti incursioni estranee, e si fa cedevole rispetto al mercato, al potere ed alla volontà egemone in un determinato momento, dunque etero diretto (cfr. Possenti 2012).

Il rischio maggiore che la tecnoscienza presenta è di naturalizzare integralmente l'uomo, considerandolo infine un mero oggetto. Se la tecnica non può né trasformare l'essenza umana, né produrre la persona, può però trattare l'uomo come un oggetto naturale, e questo dipende dall'uomo stesso, non da supposte intenzioni della tecnica. Quando ciò accade, siamo molto oltre il progetto di Bacone secondo cui scienza e tecnica andavano intese come un aiuto fondamentale di ordine redentivo-restaurativo: «In seguito al peccato originale, l'uomo decadde dal suo stato e dal suo dominio sulle cose create. Ma entrambe le cose si possono recuperare, almeno in parte, in questa vita. La prima mediante la religione e la fede, la seconda mediante le tecniche e le scienze» (Bacone, *Novum Organon*, L. II, § 52). Oggi lo strumento di redenzione è divenuto padrone e la tecnica si è emancipata dalla religione.

Tiriamo qualche conclusione: la tecnoscienza non è un bene in sé, ma un bene problematico, poiché è una realtà che può condurre al bene e al male, e che porta intrinsecamente sui contrari: la scoperta dell'energia atomica può essere volta tanto ad 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. Là dove è immanente l'apertura verso i contrari, ivi è ambiguità, essendo l'ambiguo ciò che guarda verso due direzioni.

Conseguentemente non può esistere un imperativo incondizionato a favore del ricorso alla tecnologia, neppure quello di diminuire la sofferenza umana e il *malum naturae* – che si presenterebbe come il più plausibile – perché il suo esercizio illimitato e dunque incondizionato finirebbe per trattare aspetti fondamentali della dignità umana come mezzi e strumenti subordinati. Nelle pratiche tecnologiche non è mai lecito porre a repentaglio l'esistenza e la dignità della persona.

È possibile pervenire a queste conclusioni osservando la profonda differenza tra conoscere e agire. La conoscenza è sempre buona: non esistono conoscenze cattive o proibite. Diversamente vanno le cose nell'ambito dell'azione, in cui domina la divisione tra bene e male, per cui esistono azioni buone e lecite, ed azioni cattive e proibite. Un sapere puro cercato per ampliare il campo della conoscenza, non solo costituisce un'esigenza e una nobiltà profondamente umane, ma è qualcosa di intrinsecamente buono. A tale sapere puro si applica senza restrizioni l'assioma secondo cui non esistono mai conoscenze proibite. Ma quando la conoscenza porta in sé in maniera indissolubile il fare tecnologico e l'ingresso nel campo della vita (umana, ma non solo), la bontà senza restrizioni del conoscere non rimane incondizionatamente valida.

Conseguentemente la libertà di ricerca può cessare di assumere valore incondizionato, anche quando essa avesse come fine la cura e la terapia. Il modo dell'acquisizione del sapere e la sua applicazione tecnologica all'uomo non possono fuoriuscire dalla regolazione dell'etica e dai limiti posti dall'esigenza di rispetto della dignità umana. L'appello alla responsabilità dello scienziato, alla sua capacità di autolimitarsi, importante sempre, lo è in specie nelle "scienze tecniche", ossia in quelle scienze che, a differenza di quelle strettamente teoretiche che conoscono soltanto, conoscono modificando, trasformando, manipolando il loro oggetto.

Quando la libertà di ricerca diventa un assoluto per cui la scienza è tutto e l'uomo è nulla, siamo al nichilismo antropologico provocato dalla scienza-tecnica, in cui l'essere umano è completamente a disposizione di quest'ultima.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bacone, Francis. 1996. *Nuova Atlantide*. Milano

Esposito, Roberto. 2007. *Terza persona*. Torino

Foucault, Michel. 2005. *Nascita della biopolitica*. Milano

Possenti, Vittorio (cur.). 2011. *Democrazia, questione antropologica e biopolitica*, in AA.VV., *Il futuro della democrazia. Annuario di filosofia*. Milano

Possenti, Vittorio (cur.). 1979. *Epistemologia e scienze umane*. Milano

Possenti, Vittorio. 2013. *Il Nuovo Principio Persona*. Roma

Possenti, Vittorio. 2009. *L'uomo postmoderno. Tecnica religione politica*. Milano

Possenti, Vittorio. 2013. *La rivoluzione biopolitica. La fatale alleanza tra materialismo e tecnica*. Torino

Possenti, Vittorio. 2012. *Nichilismo giuridico. L'ultima parola?* Soveria Mannelli

Jonas, Hans. 1997. *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità* (a cura di P. Becchi). Torino