

La disumanizzazione degli umanesimi

Vittorio Possenti

I. Introduzione

Molti domandano con angoscia: come ridare senso al termine ‘umanesimo’? Possiamo riuscirci, o il processo storico-spirituale ha già oltrepassato la soglia critica e non consente ritorni? Alla domanda di Jean Beaufret sulla nuova attribuzione di significato all’umanesimo, Heidegger rispondeva nel 1946 con la *Lettera sull’umanesimo* che forse non era necessario mantenere tale termine per il rischio che i vari “ismi” veicolano. In realtà la domanda sull’umanesimo rimane supremamente necessaria poiché ne va di noi esseri umani, e ne va dell’antiumanesimo che lo accompagna come un’ombra inquietante. La categoria di umanesimo continua così a giocare un ruolo di primo piano nel dibattito di profondità, ed altrettanto la domanda sulla disumanizzazione degli umanesimi. L’impiego del plurale “umanesimi” implica che ve ne siano diversi, talvolta accomunati da un nucleo minimale e più spesso in contrasto. La questione dell’umanesimo è stata intensa per larga parte del XX secolo, all’insegna del *confitto degli umanesimi*, per diluirsi e indebolirsi poi negli ultimi decenni, mentre da qualche tempo riprende quota. La sua centralità, attestata da opere quali *Umanesimo integrale* di J. Maritain (1936), *Il dramma dell’umanesimo ateo* di H. de Lubac (1943), *L’esistenzialismo è un umanesimo* di J. P. Sartre (1946), *Lettera sull’umanesimo* di M. Heidegger (1946), manifesta una situazione analoga a quella del termine “democrazia”: come di quest’ultimo tutti desiderano fregiarsi, anche coloro che lo dissolvono dall’interno, altrettanto è accaduto nell’epoca trascorsa, quando umanesimo era termine carico di prestigio e di promesse.

Artículo recibido el 21 de enero de 2011 y aceptado para su publicación el 18 de abril de 2011.

Espíritu LX (2011) · nº 141 · 11-33

Nella situazione culturale presente la sua questione riprende vigore attraverso il tema antropologico, vero crocevia di ogni problema. Dobbiamo prendere coscienza di un fatto: se per lunghe epoche le fondamentali questioni sono state teologiche, adesso abitiamo in un tempo in cui i problemi centrali riguardano l'uomo. Che la domanda fondamentale sia oggi quella sull'uomo è testimoniato dalle opere filosofiche più notevoli degli ultimi decenni, se assumiamo che nello specchio della filosofia si rifletta la situazione spirituale dei popoli e i problemi che agitano la loro vita: Scheler, Gehlen, Jonas, Lévinas, Ricoeur con i loro scritti concernenti l'uomo, l'antropologia culturale, l'etica, la libertà e la responsabilità ci ricordano in molti modi la centralità insostituibile del tema antropologico.¹

La risposta alla questione dell'umanesimo proposta da Heidegger ci perviene da istanze molto complesse; più parlanti risultano le elaborazioni di Sartre e di Maritain. Per il primo l'umanesimo non è la dottrina che considera l'uomo come fine e valore supremo, ma quella secondo cui il soggetto, progettandosi e perdendosi fuori di sé, è perpetuo superamento; Maritain imposta il tema dell'umanesimo in rapporto a due nuclei essenziali: una determinazione integra del concetto di uomo-persona, il nesso dell'essere umano con la trascendenza. Pur da fronti lontani entrambi concedono che l'umanesimo si fonda su una determinata concezione dell'uomo, variamente intesa ma ultimamente riportata alla nobiltà ed alla dignità dell'essere umano. Né Maritain, né Heidegger e neppure Sartre hanno mai pensato che la barriera tra uomo e animale fosse un'illusione, che il biologismo fosse l'ultima parola e che occorresse pensare l'uomo solo a partire dalla sua *animalitas*. Sartre, ateo dichiarato, non ha timore di scrivere: "Noi vogliamo istituire il regno umano come un insieme di valori distinti dal regno animale"². Sessanta o settant'anni fa era l'epoca in cui l'essere umano non era ancora inteso o come mera macchina meccanico-chimica, o come fascio di forze biologiche attraversate dalla corrente dell'evoluzionismo.

Ma intanto la dialettica della cultura europea manifestava il tarlo roditore della critica e della decostruzione. Crisi dell'umanesimo mar-

¹ Per un'elaborazione di tale nodo rinvio a *Il Principio-Persona*, Armando, Roma 2006, e a *Religione e vita civile*, Armando, Roma 2001.

² *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1986, 84.

xista, avvento dello strutturalismo, scientismo e naturalismo, crescita del *biopower* e della questione biopolitica sono tra i fattori più attivi nei grandi mutamenti da 50 anni in qua. Essi fanno emergere la disumanizzazione di molti sedicenti umanesimi: la loro dissoluzione accade in maniera endogena entro l'Occidente, che era stato il loro luogo principale di nascita. L'umanesimo, che affonda le radici nell'evento cristiano (*gloria Dei homo vivens*), si è secolarizzato, dando vita prima alla linea soggettocentrica (idealistico-trascendentale, fenomenologica, esistenzialistica), che fa perno sul soggetto più che sulla persona, e poi alle versioni espressamente antiumanistiche che, abbandonando gli apriori del passato (io, coscienza, libertà), li sostituiscono spesso con quello biogenetico.

La crisi del soggetto nella filosofia contemporanea testimonia del declino probabilmente irreversibile della linea soggettocentrica moderna, ma lascia intatta la *categoria di persona* che opera come fondamentale momento di resistenza contro la dissoluzione dell'istanza umanistica. Con la suddetta crisi è accaduto un passaggio brusco da uno spiritualismo idealistico a un ipernaturalismo di marca materialistica e scientifica, il primo denotato dall'enfasi sull'Io trascendentale e sulle funzioni alte del Soggetto (autocoscienza, produttività spirituale, responsabilità morale), l'altro dalle sue funzioni naturali, biologiche, ma entrambi, nonostante la lontananza, accomunati dal congedo dell'immortalità personale.

E' entro queste coordinate spirituali che occorre diagnosticare la disumanizzazione degli umanesimi e individuare una via d'uscita. Cercheremo di rispondere ad alcune domande: *Che cos'è l'umanesimo (moderno) e quali tappe umanesimo e antiumanesimo hanno percorso? Quali le sorgenti dell'antiumanesimo? Quali le sue conseguenze?* Nel procedere ci terremo vicini al momento presente ed alle forme scientiste dell'antiumanesimo contemporaneo, terminando con alcune considerazioni sul *postumano* e il *transumano*.

II. Che cos'è l'umanesimo?

Si dà un senso legittimo al termine umanesimo, quando si fa riferimento all'umanesimo degli antichi (greco e in specie romano), a quello italiano del XV secolo (l'epoca dell'Umanesimo per antonomasia

con la U maiuscola), al Rinascimento, alla corrente neoumanistica tedesca dell'età di Goethe, tutti segnati dall'idea di un ritorno all'ideale ellenico dell'uomo, nonché spesso dall'intesa tra cultura greca e teologia cristiana, nel presupposto che non esista una loro contrapposizione di principio. Le varie modalità dell'umanesimo europeo si costituiscono come forme di *renascentia*, ossia di rinascita e di risveglio, innervate dall'idea di un movimento di risalita ad un'origine storica, in cui traluce qualcosa come un eterno canone.

Pur accogliendo il suddetto significato di umanesimo, consacrato da un'ampia tradizione che si esprime nell'ambito dei *cultural studies/humanities*, il suo concetto è passibile di una determinazione più profonda: nel suo elemento più qualificante l'umanesimo autentico consiste nella *tensione a riconoscere quanto di più alto è nell'uomo, a realizzare l'essenza umana, a fare perno sulla persona singola* intesa come realtà che in certo modo sta più in alto del genere. La persona è un già ed un non-ancora, è un'essenza data ed insieme sempre da compiere in pienezza: e ciò pone all'essere umano il compito infinito di attualizzare tutto l'essere e le possibilità consentite dalla propria essenza. Su ciò sembra concordare anche Heidegger quando osserva che "portare a compimento significa: dispiegare qualcosa nella pienezza della sua essenza"³. Nel senso originario di umanesimo è veicolata una concezione dell'uomo, dove l'elemento specificante non va individuato in una certa proporzione tra l'uomo e le lettere ed arti belle, ma nell'esistenza nella persona umana del *Logos*, di una scintilla spirituale e divina per cui essa prende posto con un più alto rango nell'essere, e non appartiene con tutta se stessa all'ambito dell'animalità. Testimonianza e realizzazione di tale rango è la cultura quale coltivazione dell'umano, in cui l'uomo diviene tale, separandosi dal non-umano ed esistendo verso la pienezza di ciò che dovrebbe essere ed ancora non è.

Per amore di precisione richiamo la *differenza tra umanesimo e personalismo*: il primo possiede un significato più ampio e forse più vago dell'altro. Vi sono stili di umanesimo che non sono personalisti: se in passato si è parlato di "umanesimo marxista" (A. Schaff) sarebbe impossibile richiamarsi ad un "personalismo marxista" (lo vieta la sesta tesi di Marx su Feuerbach), poiché nel marxismo il soggetto

³ *Lettera sull'umanesimo*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, 267.

individuale, punto di incrocio dei rapporti sociali, non è persona ma particolarizzazione transeunte della *Gattungswesen* (essenza del genere). Dunque tutti i personalismi sono umanesimi, ma non tutti gli umanesimi sono personalismi.

L'umanesimo meglio fondato è l'umanesimo *personalistico*, ossia quell'umanesimo che riconosce l'essere umano come persona ed in cui la dottrina della persona è svolta andando alla radice ontologica stessa della vita personale. Ogni antiumanesimo inizia e si conclude con il tentativo di dissoluzione dell'idea stessa di persona umana: là dove essa persiste, l'antiumanesimo non vince; dove invece pericola, l'antiumanesimo è alle porte. Inoltre l'autentico umanesimo è tanto più tale in quanto non adora l'uomo ma ne rispetta e promuove la dignità.

III. Quando inizia la crisi dell'umanesimo?

In prima battuta si può rispondere che la crisi dell'umanesimo, dopo il suo *exploit* nel XV e XVI secolo, inizia da Cartesio e dal suo razionalismo in cui l'unità dell'uomo non è compresa, ma scissa tra *res extensa* e *res cogitans*, ed affidata per la *res extensa* alle scienze. Dunque dubito fortemente che si possa parlare di un umanesimo cartesiano: Cartesio non era fautore degli *studia humanitatis*, non pensava di trarre vantaggi dallo studio della storia, e riteneva l'albero del sapere composto dalla metafisica (radici), dal tronco (fisica) e dai rami (medicina, meccanica, etica). D'altronde egli raccoglie un'eredità umanistica compromessa dal naturalismo del '500 e dalla riforma protestante. Ma poi il problema riparte con Vico, contrario alla posizione cartesiana che puntava eccessivamente sulle scienze esatte e trascurava lo studio dell'uomo e della storia, così disconoscendo il valore del senso comune, la topica e lo studio dei poeti e delle lingue. Per Vico l'umanesimo quale concezione della dignità dell'uomo deriva il suo valore dall'osservazione del mondo degli uomini e dei popoli, assai più che dallo studio fisico-scientifico della natura. Già l'umanesimo di Petrarca, Coluccio Salutati, Piero Manetti, Leonardo Bruni volse le spalle allo studio della natura e si occupò del mondo umano e degli *studia humanitatis* necessari alla formazione dell'uomo integrale. Oggi la scienza fa il contrario: per questo è ben difficile che possa nascere un nuovo umanesimo a base scientifica invece che quello

fondato sulle *humanae litterae* e lo studio dell'uomo. Comunque dall'epoca di Cartesio e di Vico ricorrente è la *querelle* tra scienze umane (storico-antropologiche) e scienze naturali.

E' nel Seicento che i fattori presenti causano progressivamente la crisi dei fondamentali nuclei dell'esistenza: *cultura, uomo, Dio*. Nella sua fase ascendente l'ottimismo naturalistico del Seicento e Settecento, ancora segretamente nutrito da radici cristiane, si incentra sull'uomo esaltandone il destino di gloria. Ma poi prende vigore un umanesimo *antropocentrico* che fa perno solo sull'uomo inteso come un essere puramente naturale. Evoluzionismo e psicanalisi pongono in crisi l'illusione antropocentrica: essi colpiscono a morte l'orgogliosa immagine dell'uomo costruita dal razionalismo, e scossa sin dalle fondamenta dalle nuove istanze. La posizione secondo cui l'uomo proviene senza alcuna discontinuità metafisica dagli animali, colpisce al cuore l'antropocentrismo, cresciuto sino alla metà dell'Ottocento, ne ridimensiona le folli speranze, ma non toglie del tutto il postulato antropocentrico. Questo rimane sino ad un passato recente, ma ormai non fa più perno su una figura alta dell'io, ma sull'*io minimo* ed una *concezione antieroica* e di solo comfort dell'esistenza (sull'antierismo e la diffidenza delle democrazie per gli eroi cfr. il mio *Religione e vita civile*, cit.). Successivamente, ed è l'epoca presente, varie correnti legate al naturalismo e all'evoluzionismo congedano definitivamente l'antropocentrismo, ritenendo l'uomo un animale solo più evoluto di altri.

L'altro grande fattore di crisi dell'umanesimo occidentale sta nell'affievolirsi del fermento ispirante ed elevante del cristianesimo. Le sorgenti dell'umanesimo sono classiche e cristiane, all'insegna di una alleanza profonda tra loro: in ciò consiste la necessità del rapporto tra umanesimo occidentale e religione, che ha subito un profondo indebolimento nel XX secolo coi totalitarismi e ad un diverso livello coi movimenti del '68 e dintorni. Su questo aspetto è significativo il recente giudizio di Benedetto XVI: "A partire dal 1968 la fede cristiana è entrata in contrasto con un nuovo progetto di società e ha dovuto fronteggiare idee ostentate con prepotenza"⁴. Nel XX secolo umanesimo teocentrico ed umanesimo antropocentrico (e infine ateo) si sono duramente confrontati, ed è divenuto chiaro che la disumanizzazione degli

⁴ *Luce del mondo*, libro-intervista, 2010.

umanesimi è tanto più alta quanto più essi sono antropocentrici o atei, in quanto rinchiudono l'uomo in se stesso e finiscono per intisichirlo. Per qualche sviluppo rinvio all'Annesso I.

Al di fuori del personalismo e del cristianesimo, oggi cosa residua dell'umanesimo? Questo dedica un'attenzione quasi morbosa al *self*, alla cura e potenziamento del corpo, alla terapia farmacologica della psiche (meglio il Prozac che Platone), assai meno alla cura e perfezionamento dell'anima, come incitava a fare Socrate. Le categorie dell' 'umanesimo' attuale prevalente in Occidente sono corpo, psiche (non anima), tecnica: si punta al miglioramento dell'umano fissandosi sull'elemento biologico corporeo. La cura e il potenziamento di questo livello dà sostanza ad una sorta di idolatria del singolo verso se stesso, guidata dalle preferenze individuali e fondata sull'estetizzazione del corpo, la chirurgia estetica e il potenziamento genetico e neuro-scientifico. Questo spiccato 'umanesimo dei corpi' risulta col fianco scoperto verso l'elemento animale, nel senso che, tolto lo spirito e ridotto l'essere umano ad attività corporea e sensibile, emerge come decisiva la somiglianza tra uomo e animale individuata nella vita corporea.

IV. Quali le sorgenti dell'antiumanesimo?

Gli antiumanesimi sono tanti quanti gli umanesimi. Essi sono in radice connotati dalla critica e dissoluzione del concetto di persona umana, intesa come un sussistente individuale in una natura razionale⁵, di cui in vario modo si nega la differenza specifica costituita dal *logos/intellectus*. Senza il concetto di persona non può sostenersi alcun umanesimo, se non in forma retorica e con un vago appello ai valori umani, che indietreggia sempre dinanzi alle forme più scaltrite di critica antiumanistica. E così si parla della morte dell'uomo, dopo quella di Dio: il tema è ben presente in Foucault.⁶

⁵ "Individuum subsistens in rationali natura", *S. Th.*, I, q. 29, a. 3.

⁶ Là dove Nietzsche parla ancora in tono somnesso e nella penombra, Foucault lo annuncia a squarciagola e in luce meridiana. "L'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima" (M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967, 414.). Essa dovrebbe compiersi nella postmodernità ormai avanzata, di modo che l'uomo, un'invenzione della cultura europea del XVI secolo, avrebbe camminato sulla crosta terrestre per una modesta manciata di

Le forme della critica dell'umanesimo e dell'idea di persona sono molteplici e includono in prima battuta: il rifiuto del concetto di natura/essenza umana come dotata di logos e valida universalmente; la tesi che differenze di essenza siano sempre riconducibili a differenze di grado; la negazione del carattere normativo incluso nell'idea di natura umana; l'agnosticismo o un franco ateismo, che recide il legame tra uomo e Dio di modo che, caduto l'Esemplare, la sua *imago* (uomo come *imago Dei*) non può mantenersi a lungo.

Viene espressamente negato o lasciato da parte il principio di creazione, e dunque colpita la grande verità della "trascendenza immanente". Declinata nel linguaggio teologico, la trascendenza immanente di Dio nelle cose vale come una presenza di causalità, di conservazione, di conoscenza, di potenza e di essenza. I primi tre termini non richiedono quasi commento, mentre la presenza di potenza significa che Dio dona agli enti la loro capacità di agire e la presenza di essenza che dona loro di essere come sono di essenza. Si ipotizza una "creazione senza Dio", senza che sia possibile dare un senso a questa espressione quanto mai azzardata. Inoltre la "leggibilità del mondo" si limita a quella accertabile solo mediante le scienze, per cui la "leggibilità di Dio" attraverso il mondo risulta quasi annientata. Diventa superfluo il cammino dei filosofi, del libro della Sapienza, di san Paolo nella *Lettera ai Romani* che scrive: "Dalla creazione del mondo in poi, le sue [di Dio] perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità" (1,20).

Pur senza escludere altre forme di antiumanesimo, la grande maggioranza di quelle contemporanee si collega come a prima sorgente alla tesi *materialistica* nelle versioni fisicalista e naturalistico-

secoli, niente più di qualche granello di sabbia nell'infinito movimento della clessidra del divenire. Secondo Foucault si può solo opporre un riso filosofico a coloro che ancora sostengono la dignità dell'uomo: "A tutti coloro che vogliono ancora parlare dell'uomo, del suo regno, e della sua liberazione, a tutti coloro che pongono ancora domande su ciò che l'uomo è nella sua essenza, a tutti coloro che vogliono muovere da lui per accedere alla verità... a tutte queste forme di riflessione maldestre e alterate, non possiamo che contrapporre un riso filosofico, cioè, in parte, silenzioso" (*ivi*, 368).

evoluzionistica. Il fisicalismo riduce *tutto* a reazioni chimico-fisiche rette dalle note leggi della fisica, per cui anche la vita è riportata a meccanismo fisico, mentre il naturalismo riporta *tutto* a livello materiale, ma non pensa che tutto sia spiegabile solo mediante reazioni chimico-fisiche, e perciò può forse lasciare un varco aperto per un intendimento non meccanicistico ma organico dei fenomeni vitali, che comunque sarebbe il livello ultimo.⁷ In effetti l'auto-organizzazione, l'unificazione e il "movimento" dall'interno, che sono i caratteri propri dell'organismo e che costituiscono un preannuncio di libertà, sono duramente emarginati dalla tesi fisicalistica che procede per le spicce scartando quanto non quadra con le sue ristrette misure.

La posizione fondamentale sostenuta dai materialisti-fisicalisti è che l'essere, il mondo e l'uomo sono dicibili senza residui in termini fisici. Il linguaggio e la concettualizzazione materialistici trionferanno senza sacche di resistenza, non solo riducendo il mentale al corporeo, ma eliminando il livello stesso del mentale come meramente apparente e facendo perno sui soli linguaggi reali, quello neurofisiologico e quello biologico, che riducono l'uomo a esteriorità senza interiorità. Le scienze che guidano il progetto cambiano: attualmente quelle leader sono le neuroscienze e la genetica. Quando la riduzione al fisico si palesa al momento impossibile, si fa un affidamento generico ai futuri progressi della scienza, emettendo una cambiale in bianco e domandando un atto di fede al lettore. La tesi materialistica, mentre nega senza residui l'immortalità personale (l'immortalità è sogno di cui si pasce inutilmente la fantasia), prefigura inquietanti possibilità di controllo dell'uomo. E' chiaro che 'fisicalizzando' l'uomo, si aumenta esponenzialmente il potere di controllo su di lui, mediante farmaci, impulsi elettrici, agenti chimici, *microchips*, e così via.

Entro la tesi materialistica si colloca il demone del riduzionismo. Esso assume che la domanda "qual è la natura di X?" abbia un solo significato degno di considerazione, e cioè: "in che modo X può essere ridotto alla fisica, chimica, neurofisiologia, ecc.?". Un noto esponente della biologia molecolare, Francis Crick, sostiene: "Lo scopo ultimo dell'indirizzo biologico moderno è in realtà quello di spiegare *tutta*

⁷ Sul biologismo come nuova figura del materialismo cf. L. FERRY e J-D. VINCENT, *Che cos'è l'uomo?*, Garzanti, Milano 2008, 27ss.

[corsivo dell'autore] la biologia in termini di fisica e di chimica”, che è una chiara posizione di riduzionismo radicale e senza compromessi.⁸ Il riduzionismo, ossia il cercare di comprendere e di riportare i fenomeni di un certo livello in termini di concetti relativi a un livello inferiore e ritenuto più fondamentale, diventa il metodo esplicativo primario. Ciò comporta il passaggio dal riduzionismo metodologico, necessario nelle scienze per ridurre la complessità, a quello contenutistico, di cui un caso è la riconduzione della mente umana a fatto puramente biologico. In tal caso il riduzionismo consiste nell'espungere i termini di mente, coscienza, percezione, consapevolezza, pensiero, e nell'impiegare solo quelli di sinapsi, lobotomia, proteine, segnali elettrici, ecc, di modo che ogni problema relativo alla “mente” dovrebbe essere risolto entro il quadro delle scienze naturali: fisica, chimica, biologia. Detto in termini appena diversi, le leggi delle scienze più “nobili” e delicate, quali la sociologia, la psicologia, le scienze umane in generale, possono essere ridotte alle leggi di scienze di livello più basale quali appunto la fisica, la chimica, la biologia. Dunque l'unicità ultima della Materia si accompagna esattamente all'unità/unicità ultima della Scienza.⁹

V. Conseguenze dell'antiumanesimo

La disumanizzazione dell'umanesimo si concentra nel tentativo di *dissolvere la persona*. Questa, in quanto sussistente in una natura spirituale la persona è una *totalità aperta e nello stesso tempo ontologicamente sufficiente, perché esiste in sé e non in altro*: gode cioè di *sostanzialità*. E' capace di tenersi in mano, di ritornare su se stessa attraverso un'autoriflessione compiuta; di possedere la propria interiorità in un'azione immanente e nello stesso tempo di porsi come piena apertura nella relazione con l'Altro. La tradizione filosofica definisce la persona tramite l'indipendenza quale capacità di esercitare

⁸ Riprendo la citazione di Crick dallo scritto di H. J. MOROWITZ, “La riscoperta della mente”, in *L'io della mente*, a cura di D. R. HOFSTADTER e D. C. DENNETT, Adelphi, Milano 1985, 46.

⁹ Sul problema anima-corpo e l'immortalità rinvio allo studio *La disputa sull'unità dell'uomo e la sfida del nuovo naturalismo. Anima, mente, corpo*, in polacco in AA. VV., *Dusza Umyst Cialo*, Lublin 2007, 97-145, e in italiano in “Aquinas”, n. 1-2/2008, 135-179.

in proprio l'atto d'essere e di espandersi nell'ordine della libertà, agendo e donandosi. *La persona si presenta soprattutto come un centro di unificazione dinamica che procede dall'interno*, un'unità che dura nel tempo al di sotto di tutti i cambiamenti e al di là dei flussi psicologici, della molteplicità delle sensazioni, dello sparpagliamento temporale e spaziale. L'unificazione dall'interno e conseguentemente l'interiorità costituiscono caratteri della vita, ed essi si ritrovano nella misura più rilevante proprio nella persona.¹⁰

Ad un livello depotenziato rispetto a tale nucleo si collocano attualmente le posizioni personaliste funzionaliste che, mettendo tra parentesi la sostanzialità unitaria del soggetto umano, si volgono a studiare le molteplici funzioni e capacità della persona; ma se questo processo non è ben governato si perviene a dissolvere la sostanzialità dell'io in una nube crescente di funzioni. Quando invece il confine non è valicato, siamo dinanzi alle concezioni pratico-politiche sulla dignità dell'uomo e sui suoi diritti, sostenute dal liberalismo politico di vario genere.

L'interiorità e la sostanzialità della persona si esprimono nel concetto che la persona non è un "ente successivo", mentre il suo corpo lo è e parimenti quegli enti collettivi come una squadra di calcio o un'orchestra. E' il carattere sostanziale della persona che non la rende un ente successivo, che dichiara che qualcosa in lei perdura, e che implicitamente emargina il materialismo. Definire una persona solo

¹⁰ Il principio-persona ruota intorno a due nuclei filosofico-teologici alti: l'uomo è dotato di ragione e volontà libera; l'uomo è creato da Dio a sua immagine. Questi cardini sono un chiaro portato del cristianesimo: riposano su una base elaborata dalla Patristica, successivamente con particolare vigore dal pensiero medievale dall'XI al XIII secolo, e poi ripresi dalla cultura umanistica. In tale lunga fase i riferimenti simbolici essenziali per pensare l'uomo sono più biblici che greci, e si chiamano Adamo e Cristo, non Prometeo. La particolare dignità dell'uomo è stata espressa con illuminanti immagini nel pensiero biblico, ed il salmo 8 può ben essere il nucleo di una biblica *oratio de hominis dignitate*.

La controprova storica di quanto asserito sta in un evento, su cui non è mai troppo tardi meditare: le posizioni antipersonalistiche si collocano entro il distacco del progetto moderno da quei presupposti metafisici e cristiani che nutrono l'idea di persona. Reciprocamente larga parte degli autori personalisti del Novecento affondano più o meno ampiamente le loro radici nel discorso biblico, come se nel momento del più travolgente pericolo per la persona, il movimento personalista abbia trovato solide ragioni di speranza nella vicenda della Creazione e dell'Incarnazione.

nei termini delle proprietà che possiede e che mutano, significa ammettere che essa non sopravviva alle disgregazioni di tali proprietà, ossia che perisca totalmente. Col congedo dell'immortalità della persona e della sua interiorità e autodeterminazione, l'io appare come un semplice punto della natura, un momento effimero di un processo senza scopo né senso.

La disumanizzazione degli umanesimi parte ed approda ad una *filosofia del Neutro*, mentre mutano il concetto stesso di educazione e la prassi educativa che da educazione si trasforma in allevamento. L'educazione non è possibile senza il concetto tradizionale e normativo di persona, di natura umana e di anima. Scrisse H. Hesse: "Anche la più insignificante regola monastica del più modesto degli Ordini medievali può insegnare, sull'educazione e la cura dell'anima, più di tutta la pedagogia del nostro tempo, a gente totalmente sprovveduta come noi"¹¹.

V.1. La Tecnica può sfociare nell'antiumanesimo quando l'uomo è pensato privo di natura o essenza, o quando si ritiene che l'esistenza preceda l'essenza per cui l'uomo non è definito *a priori* ma sempre *dopo*. L'esistenzialismo ateo di Sartre ha reso "popolare" questo asserto, di cui però si è impadronito con grande forza l'ideologia della tecnica. L'assunto sartriano secondo cui l'uomo sarà quale si sarà fatto (e Sartre pensava alla libertà), ha consentito alla tecnica di mettere le mani sul soggetto col fornirgli i mezzi per autoprogettarsi: non nella e con la libertà, ma con la manipolazione genetica, neuroscientifica, con l'idea generale di potenziare la vita umana. Per Sartre l'uomo può autoprogettarsi nella sua radicale libertà in quanto non c'è alcuna natura umana, "poiché non c'è un Dio che la concepisca": e l'osservazione è acuta.¹² Per l'ideologia della Tecnica l'uomo può, anzi deve essere riprogettato dalla tecnica in quanto è mero corpo che non potrebbe evadere dalle strettoie della materia. Alla fine non è l'uomo che si autoprogetta ma il progetto sta nelle mani della Tecnica. Mentre per l'umanesimo l'uomo si compie nell'*azione* di vario ordine, per la tecnica deve essere *prodotto*.

¹¹H. HESSE, *Il mio credo*, Fabbri editori, Milano 1994, 33.

¹²J. P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, 84.

Con la resa alla Tecnica si realizza l'opposizione tra principio-verità e principio-efficienza, già intravisto da Saint-Simon che prende partito per il secondo. L'ideale saintsimoniano (e comtiano) della società futura è la fabbrica universale e la produzione universale: questi aspetti sono chiaramente elaborati da Saint-Simon nell'opera *L'industria*, e riemergono oggi con la possibilità di produrre artificialmente l'uomo con le biotecnologie.

La tenace alleanza tra materialismo e tecnica conclude che l'uomo è completamente perituro, ed in quanto tale deve puntare tutto sull'aldiqua terrestre ibridandosi, potenziandosi, elevandosi nel corpo, in quanto non vi è altro da fare né altro da sperare. Se l'uomo muore totalmente così come muoiono gli animali, non rimangono motivi per porre l'uomo come diverso e più alto dell'animale, di modo che la soggettività e l'interiorità non vengono intese come realtà primarie ma meri epifenomeni o parvenze. Dietro o sotto la nostra apparenza di persone vi è una realtà neutra, a-soggettiva, volta a volta interpretata coi modelli computazionali della mente o con quelli delle scienze neurobiologiche: là dove vi sono cervello e catene neuronali vi sarebbero solo interazioni fisiche, non interiorità, non mente, non anima, né responsabilità né libertà.

Neuroscienze e biotecnologie mettono in dubbio libertà e auto-determinazione del soggetto umano, naturalizzano l'anima, risolvendola nella mente e questa nel cervello, e se mantengono la mente la pensano solo come computer (intelligenza artificiale) senza intenzionalità: quest'ultima è il privilegio dello spirito, ossia la capacità di diventare l'altro in quanto altro (*fieri aliud in quantum aliud*). La questione dell'intenzionalità, pensata sino in fondo come ha fatto la filosofia dell'essere e nel XX secolo Maritain, e come non hanno fatto molti pensatori novecenteschi che si sono dedicati all'antropologia filosofica, è la più poderosa smentita all'animalizzazione dell'uomo.

VI. La frontiera uomo-animale e l'ibrido uomo-animale

Nell'umanesimo il confine tra uomo e animale è salvaguardato, ma è appunto questa barriera che diversi antiumanesimi intendono abbattere, avvalendosi del discorso scientifico per una generalizzata decostruzione. I nuovi *maestri del sospetto* prendono in mano il

testimone da Nietzsche, Marx, Freud, e continuano in condizioni nuove il loro empito decostruttivo. Ora, lo sguardo scientifico che analizza e dissolve, ha ben poche possibilità di dettare un discorso sulla dignità dell'uomo come fecero Pico e Ficino. Al posto della *oratio de hominis dignitate* si compone una diversa *oratio de hominis animalitate vel indignitate*. L'antiumanista contemporaneo, imbevuto di fiscalismo ed evolucionismo, si sente portato a celebrare l'assunto secondo cui l'uomo è *creato dagli animali ed a loro deve tutto*, né può differenziarsi da loro: cade la barriera di specie. Si assume la piena continuità evolutiva tra uomo ed animale e se ne trae che la tradizionale dottrina della dignità umana è infondata, ed esagerata la stima che abbiamo per noi come esseri umani. Molti fautori della teoria dell'evoluzione sostengono che il resoconto sull'origine divina dell'uomo e la tesi secondo cui la specie umana gode di una discontinuità netta rispetto agli animali, individuata nel possesso della razionalità, debbano essere abbandonati in quanto non più compatibili con la teoria dell'evoluzione, che diventa surrettiziamente la nuova 'filosofia prima', alla luce della quale tutto il resto viene letto.

E' la nozione di essere umano come *animal rationale* o dotato di *logos* che viene attaccata, di modo che il *rationale* sfuma ed in primo piano emerge solo l'*animalitas*. Secondo J. Rachels "il darwinismo conduce inevitabilmente all'abbandono della dottrina della dignità umana e alla sua sostituzione con un genere differente di etica"¹³, in cui gli esseri umani e gli altri animali non appartengano a categorie morali differenti. Orbene, la dottrina della dignità dell'uomo si radica in due asserti, non necessariamente tra loro congiunti: l'idea che l'uomo sia l'unico essere dotato di ragione nell'universo, e l'idea che l'uomo sia fatto ad immagine e somiglianza di Dio. Secondo Rachels la teoria darwiniana presa sul serio rende irragionevole la tesi dell'uomo fatto a immagine di Dio, e conduce al rifiuto dell'assunto che l'essere umano sia l'unico ragionevole. Dunque non vi sono veri motivi per sostenere la speciale dignità dell'uomo e perciò l'umanesimo. Rachels ammette che la sua

¹³ J. RACHELS, *Creati dagli animali*, Ed. di Comunità, Milano 1996, 202. La negazione esplicita della differenza tra uomo e animale è sostenuta da P. SINGER in *Liberazione animale*, Net, Milano 2003, e *La vita come si dovrebbe*, Il saggiatore, Milano 2001.

critica non ha prodotto una vera e propria dimostrazione. Il suo intento è quello di *minare*, di *decostruire*, di esercitare il metodo della critica e del sospetto verso le tesi tradizionali, assumendo dunque la piena verità della dottrina darwiniana. Le differenze tra umani e non-umani sono di grado e non di essenza. Il motivo per cui non si afferma a squarciagola la tesi materialistica secondo cui l'uomo è nient'altro che materia organica, è che in tal modo si enuncerebbe una tesi teoretica inverificabile nell'ambito del discorso empiristico e postmetafisico cui si aderisce: si preferisce prendere il problema *in angulis*, minando senza requie la tradizione, sottraendole quei motivi di fiducia che le possono spettare. Il primato assoluto della critica è indiscutibile.

In senso contrario procedono gli umanesimi e numerose antropologie filosofiche del '900, spesso elaboratesi ponendo in primo piano il rapporto tra l'uomo e l'animale. Gli umanesimi in vario modo si basano su una definizione *realistica* e universalistica secondo cui l'essere umano è un animale razionale capace di operazioni osservabili che nessun altro animale può compiere e che fluiscono dalla sua ragione incorporata ed esprimono la sua natura. Un elemento di differenziazione assai significativo tra uomo e animale è costituito dal simbolo, per cui si è potuto dire che l'uomo è un *animale simbolico*, capace di creare un sistema di simboli che dischiude una nuova dimensione della realtà estranea agli animali che non possiedono idee, simboli, linguaggio. Gli animali hanno la voce, non il linguaggio e la parola. Gli animali non hanno arte né religione, non possiedono la scintilla dell'intelligenza astrattiva e universalizzante e neppure l'auto-coscienza e la qualità dell'intelletto di ritornare su se stesso con un atto di autoriflessione completa; non possiedono dunque la capacità dello spirito di autoriflettersi compiutamente. Gli animali possiedono un sistema segnico, attraverso cui si scambiano informazioni, ma non percepiscono la relazione di significazione intellettuale per cui il segno ospita un'idea e rinvia ad altro da sé: non hanno il concetto quale segno e vicario universale dell'oggetto. In certo modo l'uomo esiste in virtù del linguaggio.

In maniera parimenti importante l'uomo non è solo un animale simbolico, ma *normativo*, che agisce in base a regole e norme esistenti nella società, e che il soggetto accoglie quando gli appaiono dopo esame valide, o che invece rifiuta cercando di discernere nel vasto

fiume della tradizione il giusto e l'ingiusto: l'uomo come animale normativo discute incessantemente con sé e gli altri sul bene e il male, il dovere e il diritto.

I suddetti caratteri provengono all'uomo, "animale manchevole" in quanto non specializzato e senza la sicurezza dell'istinto, dal suo essere aperto illimitatamente al mondo ed all'essere, apertura resa possibile solo dallo spirito. Non si può dunque che concordare con Scheler: "L'uomo è perciò quell' X capace di comportarsi come un essere illimitatamente aperto al mondo", ed in quanto aperto all'essere è quell'ente capace di cercare Dio e di pregare.¹⁴

L'uomo infine è quell'ente che domanda sull'essere, e che dunque non è risolubile solo nell'azione. E' mia opinione che sia impossibile edificare un'antropologia filosofia adeguata a partire dal solo registro dell'agire lasciando da parte il registro dell'essere, senza di cui la riflessione antropologica anche scaltrita rimane precaria. Ed è pure mia opinione che note ed elaborate antropologie filosofiche del XX secolo si siano fermate presto lungo questo cammino, evitando l'ingresso esplicito nello spazio della metafisica.

VI.1. Lo sguardo analitico e sezionante della scienza e del naturalismo provoca depressione umanistica e utilitarismo etico. La piccola verità dello scientismo cerca di soffocare nelle sue spire la grande verità deposta nell'*homo humanus*, presente nell'umanesimo e nella parola poetica: che ne è della poesia nell'evoluzionismo? Il miracolo del linguaggio, la forza della parola poetica, la bellezza dell'essere, l'appello del bene spiazzano inevitabilmente l'assunto che l'uomo sia creato dagli animali.

Ma forse l'evento più tragico che accadrebbe nell'abbattimento della frontiera tra uomo e animale sarebbe l'annientamento della coscienza morale e di realtà quali la colpa, il delitto, il castigo, il perdono. L'uomo assimilato all'animale entrerebbe in una specie di inferno: da un lato si farebbe di tutto per persuaderlo che è solo un animale un poco più evoluto e la sua coscienza solo un epifenomeno biologico (secondo alcuni autori il mistero della coscienza sarà risolto

¹⁴ M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a c. di M. T. PANSERA, Armando, Roma 1997, 146.

quando ne comprenderemo il funzionamento biologico), ma dall'altro l'essere umano non potrebbe rifiutare il senso del bene, del male, della colpa e del perdono. Non saprebbe né potrebbe farlo, poiché la coscienza morale è inscritta in noi in maniera indistruttibile e riemerge con vigore inaudito come rimorso, colpevolezza, disperazione e infine invocazione di perdono, che solo Dio può sanare e donare. E' profondamente vero che solo (un) Dio ci può salvare. A questo crocevia si colloca la disumanizzazione degli umanesimi, poiché niente è così profondamente umano quanto il possesso della coscienza morale, anche se essa non di rado è offuscata o addirittura messa per un certo tempo a tacere.

VII. Postumano e transumano

Il termine *postumano* viene usato con crescente frequenza da alcuni lustri in rapporto allo sviluppo delle neuroscienze e delle biotecnologie ed alla loro applicazione all'uomo: ricorre anche nel noto libro di F. Fukuyama, *Our Posthuman Future*.¹⁵ Un soggetto postumano è inteso come un io che non possiede più le caratteristiche che la tradizione umanistica e personalistica attribuisce all'uomo: tale tradizione viene malamente criticata come se fosse una concezione chiusa ed autosufficiente dell'uomo. Nel postumanesimo l'essere umano viene condotto a mutare la comprensione di sé, dell'altro e del genere umano.

Il soggetto diventerebbe postumano in due modi: a) ibridandosi con la tecnologia quale protesi potenziante, che trasforma e supera l'umano in una nuova specie. Di fronte a questa pretesa dobbiamo fare nostra la sapienza di un detto di H. Jonas: "l'uomo, non il superuomo sia il fine"; b) oppure ancor più radicalmente affidandosi *all'ibridazione tra un vivente umano e un vivente di diversa specie, ossia praticando l'ibridazione uomo-animale*. Su quest'ultimo aspetto rinvio all'Annesso II, dove presento un significativo documento del CNB italiano, che tratta della creazione di ibridi interspecie uomo-animale.

Il termine stesso di postumano solleva le più ampie riserve, in quanto pare assumere un vero e proprio superamento e trasformazione dell'essenza umana: in merito molto forti sono le obiezioni di carattere

¹⁵ Trad. it., *L'uomo oltre l'uomo*, Mondadori, Milano 2002.

ontologico e morale. Ontologico in quanto l'essenza umana è imm modificabile e necessaria, e dunque non vi è alcuna evidenza che la sua "trasformazione" non comporti la pura e semplice distruzione dell'umano. Morale in quanto l'etica del genere umano e la dignità della persona comandano di non mettere mai a rischio il Principio-persona nelle vicende dell'azione.¹⁶ In entrambi i casi noi dobbiamo comprendere ontologicamente l'uomo, non antropologicamente l'ontologia. In certo modo il postumanesimo è una forma di ideologia secolare dipendente dalla leva tecnica, che non sembra porsi la domanda su dove conduca la crescente integrazione/ibridazione tra uomo e tecnologia. Bisogna dunque essere molto riservati su di un postumanesimo che può mutarsi facilmente in vari antiumanesimi: nell'antiumanesimo *giuridico* che, pensando il soggetto ridotto a mera connessione di sinapsi cerebrali, vorrebbe annientare la responsabilità morale e giuridica e dunque il diritto; nell'antiumanesimo *biologico* che appunto intende valicare la frontiera uomo-animale, creando ibridi; nell'antiumanesimo delle *protesi di ogni genere* che puntano all'ibrido uomo-tecnologia per vari scopi, tra i quali quello in cui la mente umana verrebbe trasferita su un *hardware* esterno.

Se la determinazione della nozione di postumano è in fieri e comunque fortemente equivoca, non molto diversa è la situazione dell'idea di *transumano*. Forse il transumano non coincide col postumano, e può significare che l'uomo rimarrà tale, non cercherà vanamente e pericolosamente di abbandonare la sua essenza, quanto invece di autotrascendersi verso la realizzazione di nuove possibilità per la sua natura umana: si tratta di un significato non censurabile a priori, come invece il postumano che considera l'uomo antiquato, e capace di ringiovanimento solo attraverso le tecnologie e l'ibridazione.

Si comprende bene che le domande sul postumano e sul transumano rilancino la questione centrale dell'*identità dell'umano*, che è divenuta oggi la questione prima e fondamentale, specialmente in Occidente.

¹⁶ In merito cf. H. JONAS, *Il Principio Responsabilità*, Einaudi, Torino 1992, e V. POSSENTI, *Il Principio-Persona*.

VIII. Conclusioni

L'ateismo è il prologo in cielo nel tragitto che conduce alla disumanizzazione degli umanesimi, la quale rappresenta una direttrice di marcia della storia spirituale contemporanea, in corso da vari decenni in specie sotto la spinta potente del materialismo e dello scientismo tecnologico (fisico e biologico-genetico). Queste posizioni costituiscono il sistema intellettuale in cui può essere pensata la riduzione dell'uomo a puro animale. La dialettica interna a tale indirizzo conclude all'animalizzazione dell'uomo e alla rottura della barriera tra essere umano e animale, nel senso che il passaggio dal teocentrismo all'antropocentrismo non si ferma a quest'ultima posizione ma evolve verso l'animalocentrismo. In effetti il tanto decantato antropocentrismo viene meno quando cade la frontiera uomo-animale.

Dall'antiumanesimo può sorgere un disperato bisogno di senso che rimane inappagato dallo scientismo. Abbiamo un mondo ed un uomo in frammenti e dobbiamo procedere a riunificarlo, attraverso una lettura appassionata dell'essere e dell'uomo. In ogni caso non dobbiamo dare all'antiumanesimo l'ultima parola.

Per questo compito ci viene incontro la verità sulla persona o il Principio-persona. Nella prospettiva qui appena accennata ma altrove lungamente elaborata, la persona non appare come un elemento riducibile solo al divenire della storia e del cosmo. Se questi non sono "macchine" per produrre la persona, è perché essa appartiene con una parte di se stessa ad un ordine più alto. Storia e cosmo costituiscono luoghi in cui essa dà prova di sé e compie il suo cammino personalizzante, allo scopo di diventare nel registro dell'agire, del pensare, dell'amare quella persona che è già per dono di natura nel registro dell'essere. Argomentando in favore di una filosofia della persona intesa come la sfera più alta e interiore dell'essere, ci si è allontanati da una concezione del soggetto ridotto ad alcune funzioni e ultimamente a quella tecnico-produttiva, che non conosce la relazione umana e ignora che odio e amore sono passioni propriamente umane.

Tra i molti motivi per rifiutare gli antiumanesimi ad uno dei maggiori, sinora non toccato, conviene ora dare voce. E' carattere comune degli antiumanesimi di non conoscere l'amore, se non forse quello istintuale. Essi, completamente catturati dal materialismo, nulla

sanno di agape, di caritas, dell'amore di dilezione e neppure dell'eros platonico teso verso il bene e il bello. Ciò significa che essi ignorano l'amore come il più alto e straordinario fattore per il miglioramento della condizione umana: la disumanizzazione degli umanesimi significa esattamente la progressiva espulsione dell'amore (in specie di dilezione) dalla sfera della persona.

Annesso I – *Materialismo, ateismo e il sacro*. Posizione materialistica e ateismo diventano la verità terminale sul tutto. L'approccio si vuole duramente antimetafisico, anche se non di rado veste i panni della postmetafisica. L'uomo è pensato a partire dall'*animalitas*, non dall'*humanitas*; o anche: l'umanità dell'uomo è ultimamente quella di un vivente animale che non sporge oltre il circolo delle mutazioni della materia. Il materialismo allo stato puro non è forse un punto di partenza (talvolta lo è), quanto piuttosto un punto di arrivo di una dialettica di singolare coerenza, che inizia con la negazione di Dio, prosegue con la cancellazione del divino e del sacro, e si conclude con la reificazione materiale del soggetto umano, pensato come null'altro che materia animata.

Ciò che il materialismo e l'irreligione tentano di dissolvere è il sacro "naturale", quel sacro soffuso di sentimenti di reverenza e di timore che genera in noi. Questo è appunto l'ambito che la critica dell'illuminismo e dello scientismo tentano di dissolvere, nell'intento di fare tabula rasa di ogni sacralità e non di rado di ogni senso di stupore e meraviglia: sotto questo profilo l'atteggiamento angustamente razionalistico si mostra non solo arido, ma capace di sopprimere le radici da cui emerge e si nutre il filosofare.

Coloro che tolgono il divino e il sacro, non recano servizio all'uomo: quando tutto è secolarizzato e desacralizzato, tutto può essere arbitrariamente sacralizzato, poiché l'uomo manifesta un incoercibile bisogno di sacralizzare qualcosa. Forse vale la regola: quando gli uomini non credono più a niente di quanto procede dalla bocca di Dio, sono pronti a credere a tutto. Un elemento della perdita del sacro è l'imporsi nella vita sociale e nel circuito dello scambio di oggetti privi di un carattere di sacralità tra cui il denaro. Questo è privo di ogni connotazione di sacro e di santo: un puro mezzo di scambio

universale che non veicola valore simbolico e che fonda una nuova 'religione' secolare del mero utile.

Annesso II - *Annotazioni sulla creazione di embrioni interspecie uomo-animale*. Entro il problema dell'oltrepassamento della frontiera di specie tra uomo ed animale si pone il problema della *creazione di ibridi*. Sul tema è utile ricordare un documento del Comitato Nazionale (italiano) per la Bioetica, emesso nel giugno 2009, e intitolato *Chimere ed ibridi. Con un riflessione particolare sui cibridi*. Esso chiede se sia possibile e moralmente lecito superare la barriera di specie e creare esseri interspecie, ossia embrioni interspecie uomo/animale, pratica attualmente vietata dalla normativa italiana. Il documento del 2009 si richiama ad un precedente fondamentale parere su "Identità e statuto dell'embrione umano" (approvato il 22 giugno 1996), in cui il CNB afferma che fra i trattamenti moralmente illeciti nei confronti degli embrioni umani, a qualunque stadio del loro sviluppo, unanimemente ritiene di annoverare anche "creazione di chimere; produzione di ibridi uomo-animale; trasferimento di embrioni umani in utero animale o viceversa".

Nel definire i viventi interspecie il CNB li riconduce a varie categorie, tra cui le chimere e gli ibridi^a. L'ibrido discusso nel documento è l'embrione misto uomo/animale, che si può distinguere in due gruppi: gli ibridi che si formerebbero dalla fusione di un gamete umano con uno animale (peraltro di regola non possibili a causa delle barriere interspecie, che di fatto impediscono lo sviluppo successivo a queste fecondazioni crociate) e i *cibridi*, o *ibridi citoplasmatici*, che si ottengono per trasferimento nucleare, inserendo il nucleo di una cellula somatica umana in una cellula uovo animale

^a Le chimere sono organismi che contengono cellule con patrimonio genetico diverso, provenienti da due o più organismi geneticamente distinti appartenenti alla stessa specie o a specie differenti. Gli ibridi sono organismi nei quali tutte le cellule condividono lo stesso patrimonio genetico, che è originato da incroci tra specie diverse. In genere si ottengono dalla fecondazione di animali appartenenti a specie diverse: il mulo (unione di un asino con una cavalla) è probabilmente l'ibrido naturale più noto. Il concetto di ibrido tuttavia viene utilizzato in biologia anche in una accezione più ampia, ad esempio per indicare una popolazione cellulare originata dalla fusione di cellule di soggetti appartenenti a specie diverse (ibridi somatici).

privata del nucleo. E' importante osservare che il cibrido non esiste in natura, non è l'esito di un processo evolutivo. Non appartiene al naturalmente divenuto ma al tecnologicamente prodotto: il cibrido è il prodotto di un intervento biotecnologico, non l'esito di un processo filogenetico. Se assumiamo che l'identità del "soggetto" sia largamente radicata nella sua identità genetica, quest'ultima nel caso del cibrido vede la compresenza di un genoma nucleare e di un genoma mitocondriale che provengono da organismi di specie differenti.

Quando ci si riferisce al superamento della barriera fra le specie, si intende quindi una combinazione di materiale genetico o cellulare di due organismi che si riconoscono appartenere a specie differenti (un essere umano, un animale).

Ma veniamo alle conclusioni del parere, votate a larga maggioranza ma non all'unanimità dal CNB: "Il superamento mediante l'uso delle tecnologie delle barriere tra le specie altera l'ordine della natura e pone le condizioni per una possibile degradazione dello statuto umano, violandone la dignità intrinseca".

Vittorio Possenti
Università di Venezia
 vittorio.possenti@tin.it

Referencias bibliográficas

- BENEDETTO XVI (2010). *Luce del mondo*, Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- FERRY, L. - VINCENT, J.-D. (2008). *Che cos'è l'uomo?*, Milano: Garzanti.
- FOUCAULT, M. (1967). *Le parole e le cose*, Milano: Rizzoli.
- FUKUYAMA, F. (2002). *L'uomo oltre l'uomo*, Milano: Mondadori.
- HEIDEGGER, M. (1987). *Lettera sull'umanesimo*, trad. it. di F. VOLPI, in *Segnavia*, Milano: Adelphi.
- HESSE, H. (1994). *Il mio credo*, Milano: Fabbri editori.
- JONAS, H. (1992). *Il Principio Responsabilità*, Torino: Einaudi.
- LUBAC, H. de (1992). *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Milano: Jaca Book.
- MARITAIN, J. (2006). *Umanesimo integrale*, Milano: Jaca Book.

- MOROWITZ, H. J. (1985). “La riscoperta della mente”, in *L'io della mente*, a cura di D. R. HOFSTADTER e D. C. DENNETT, Milano: Adelphi.
- POSSENTI, V. (2001). *Religione e vita civile*, Roma: Armando.
- (2006). *Il Principio-Persona*, Roma: Armando.
- (2007). *La disputa sull'unità dell'uomo e la sfida del nuovo naturalismo. Anima, mente, corpo*, in polacco in AA. VV., *Dusza Umyst Cialo*, Lublin 2007, 97-145, e in italiano in *Aquinas*, n. 1-2/2008, 135-179.
- RACHELS, J. (1996). *Creati dagli animali*, Milano: Ed. di Co-munità.
- SARTRE, J. P. (1986). *L'esistenzialismo è un umanismo*, Milano: Mursia.
- SCHELER, M. (1997). *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a c. di M. T. PANSERA, Roma: Armando.
- SINGER, P. (2001). *La vita come si dovrebbe*, Milano: Il saggiaiore.
- (2003). *Liberazione animale*, Milano: Net.