

## INTRODUZIONE

**N**el carrozzone culturale dell'Occidente si pretende che riusciamo a parlare contemporaneamente, e senza batter ciglio, due linguaggi contrari. Uno dice che, se vogliamo essere veramente umani, dobbiamo cercare di essere totalmente liberi; l'altro ci dice che se vogliamo essere razionali, dobbiamo accettare di essere totalmente condizionati (in modo diretto o indiretto).

Il primo linguaggio istruisce la *politica* (corretta e democratica, s'intende), e parla secondo la grammatica della libertà come valore assoluto: tutto deve essere scelta, decisione, autocoscienza, autonomia, creatività, cambiamento. Nel suo mondo ideale di riferimento, l'uomo è un individuo senza vincoli condizionanti e senza moralità precostituita, dove la regola d'oro per costruire regole è questa: la mia libertà finisce solo là dove incomincia la libertà dell'altro (avete mai pensato quale straordinario incentivo è nascosto qui, per infinite guerre di conquista di tutti i nostri piccoli "ego", in cerca di spazio vitale a spese dell'altro?). La seconda grammatica parla il linguaggio della *scienza* (dura e pura, si capisce). In questa lingua si lascia ormai intendere che le nostre pretese di libertà e di auto-dominio sono destinate a cadere, una ad una, sotto i colpi di un sapere rigoroso che svela le condizioni pre-umane o post-umane – biochimiche, neurogenetiche, ecologiche, cibernetiche – dei nostri comportamenti, dei nostri pensieri, delle nostre intenzioni. La cognizione di questi determinismi (complessi e flessibili, certo, in ogni caso organici e materiali), in realtà, non svelerebbe semplicemente le cause (ed è già una grossa pretesa!), ma rivelerebbe anche il senso di tutto quel mondo umano che, fino a ieri, abbiamo riconosciuto

come mondo dello spirito, della coscienza, del pensiero. Ossia, il mondo della libertà creatrice e della legalità del senso. Non pensate subito e solo alla religione e alla morale. Vale anche per l'arte, il diritto, i legami sociali, l'educazione dell'uomo, l'affinamento dello spirito, la grandezza d'animo.

Mi pare abbastanza evidente che questa pretesa di un pensiero unico che ci impone di tenere gli opposti diffonde un disagio innominabile e, al tempo stesso, è fonte (inconscia) di aggressività e frustrazione. Quella strana politica della libertà ci appare sempre più illusoria. Cerchiamo di volerne di più, perché ci sentiamo sempre più ingabbiati. E al tempo stesso ci lamentiamo quotidianamente, perché pensiamo che ce ne sia anche troppa, per quelli che ormai fanno quello che vogliono. Siamo tentati di rifugiarsi nelle certezze della scienza e nelle risorse della tecnica. Sappiamo bene che le loro soluzioni sono di livello molto più basso, rispetto alle attese che nutriamo da sempre nei confronti della politica e della società. Però, almeno, si dice, abbiamo qualcosa di sicuro. Purtroppo questo non è così sicuro. Il messaggio subliminale che ci arriva da quelle parti, oltretutto, contiene un veleno nella coda. Forse possiamo darti più gradi di benessere, ci dicono, però devi rinunciare totalmente ai valori che hai coltivato sin qui: altruismo, affetti, senso della vita e della morte, dignità del sacrificio e onore della giustizia. E molte altre qualità ancora (per non parlare della fede e della morale). Si tratta solo di calcolare vantaggi e svantaggi del destino genetico e ambientale che ti è assegnato, e giocarteli con la migliore astuzia possibile.

Descrivendo i due linguaggi, ho detto "politica" e "scienza", perché la volgata mediatica incoraggia a parlare così (e anche gran parte del ceto intellettuale abbozza giulivamente). In realtà, né la politica né la scienza sono nate in questo modo. Né potrebbero vivere in questo modo. Lo si capisce anche dal fatto che quei due linguaggi, opposti, finiscono per ritrovarsi su un punto preciso: l'uomo è un organismo ingegnoso e predatore, il cui obiettivo indivi-

duale è la soddisfazione dei bisogni e l'ottimizzazione del godimento. La politica è concreta se serve a questo, la scienza è utile se serve a questo. Punto.

Il fatto è che a parlare, in quei due linguaggi di cui dicevo, sono le parti di una filosofia rozza e prepotente, inventata dall'economia, che si è appoggiata come un parassita alla politica e alla scienza. Ora, poiché la politica e la scienza hanno perso dimestichezza con la filosofia (per non parlare della teologia, della musica, della poesia: e in generale, dei racconti della vita reale degli umani), esse sono diventate poco scaltre nel riconoscere questa cattiva filosofia che le abita. E questo è un bel problema, per noi umani.

E la teologia? Certo, di parassiti la teologia ne ha contratti anch'essa. Residui di attrezzature concettuali di un mondo che semplicemente non c'è più, oppure visioni un po' elementari e ingenuie di un mondo nuovo: che non solo c'è, ma si trasforma con accelerazioni alle quali il pensiero religioso non è abituato. Eppure, anche oggi, l'esistenza di un pensiero abbastanza sofisticato e scaltro da non cadere nella trappola dei due linguaggi parassiti, è corposa. Parti cospicue e intelligenti dello stesso pensiero laico mettono a fuoco con grande profondità l'improponibilità di un umanesimo che voglia costruirsi annullando l'ascolto dell'esperienza religiosa e separandosi dalla ricerca di un'etica comune. È necessario che la teologia resista alla tentazione di arroccarsi sul glorioso passato di una visione del mondo omogenea con la religione; ma è anche necessario che si disincanti dall'interlocutore fasullo che i tromboni mediatici indicano come ambasciatore della ragione politica e scientifica che pretende di rappresentare l'umano che avanza.

Il nostro Convegno<sup>1</sup>, con tutta modestia, ha gettato l'azzardo di un'ambizione anche maggiore di questa. La dico con parole mie.

<sup>1</sup> Il Convegno di Studio, promosso dalla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano, si è svolto il 24 febbraio 2015 presso la sede centrale della Facoltà, proponendo una riflessione sul tema *La tecnica e il senso. Oltre l'uomo?* Il presente volume ne raccoglie gli Atti.

Esistono motivi per ritenere ragionevole l'ipotesi che oggi, nello sfinimento del monoteismo del Sé che forma il vitello d'oro della società secolarizzata, proprio la teologia sia in grado di sottrarsi al ricatto dell'intellettuale organico al materialismo d'accatto. E pertanto, alla volgarizzazione della pseudo-politica utilitaristica e della pseudo-scienza materialistica che lo catechizzano sui media. Restituire serietà al pensiero di Dio e dignità alla natura dell'umano è ormai un unico atto del pensiero. Il degrado nichilistico dell'individualismo agnostico, e l'isteria omicida del fondamentalismo religioso, impongono il ripristino urgente della connessione. La teologia cristiana dell'umanesimo è all'appuntamento con una chiamata della storia post-cristiana che le chiede di prendere l'iniziativa. E di recuperare qualche ritardo di attenzione, almeno.

\* \* \*

Le riflessioni che potrete leggere in questo libro degli Atti del Convegno si dispongono sostanzialmente su due registri di istruzione dello stato dell'arte.

Il primo registro dà conto della nuova costellazione di evidenze (vere, presunte, o ancora di incerta collocazione) che intende far valere fenomenologicamente i referti del *neuro-imaging* come punto di ingresso obiettivo ai fatti di coscienza e alle strutture della conoscenza, e dovrebbe pertanto fornire lo zoccolo duro della spiegazione e dell'interpretazione delle rappresentazioni di senso comune. Il contributo di Roberto MORDACCI esplora – per paradigmi ed esempi – le linee di ricerca sperimentale e i tentativi di elaborazione epistemologica di questo approccio, che non si esita ad indicare come vera e propria “svolta copernicana”. La sua incidenza sulla dimensione etica è duplice: sia in riferimento alle basi “naturalisti” dei comportamenti e delle convinzioni morali, sia in riferimento allo specifico orientamento “umanistico” delle scienze dell'uomo. L'impegno della riflessione critica – filosofica, etica, e dunque anche teologico-antropologica – intenzionata a non rimuovere semplicemente il significato culturale di questo ap-

proccio biologico (allargato e tendenzialmente olistico) alle funzioni superiori (della percezione, dell'azione, della coscienza), può essere utilmente indirizzato dall'impegno a far valere, in chiave di verifica critica e propositiva, proprio questa correlazione: l'approccio del neuroscienziato, proprio in quanto incide nel campo delle correlazioni etiche dei funzionalismi cerebrali, implica una valutazione etica delle correlazioni cerebrali che mette in campo come soggetto epistemico. È per così dire obbligato dal suo stesso assunto a darne conto. In questa chiave di apertura epistemica integrale, l'univoca inclinazione riduzionistica e post-umanistica che viene frequentemente addossata alla neuro-rivoluzione nell'ambito delle scienze umane, può essere bilanciata da un riconoscimento di positive potenzialità. È questo il *focus* specifico del saggio di Ferruccio CERAGIOLI. Il contributo si fa carico di indicare la necessità di distinguere con maggiore precisione l'apporto cognitivo dell'analisi neuro-scientifica dall'inerzia del suo inquadramento in un duplice protocollo di natura squisitamente filosofica. Inerzia dalla quale la stessa elaborazione scientifica si lascia – per lo più inavvertitamente – contaminare. Il primo motivo di distorsione viene dalla tenacia con la quale il vecchio protocollo cartesiano del corpo-macchina e della mente-geometra definisce il campo di validazione al quale devono essere ricondotti tutti i referti. Il secondo protocollo discorsivo viene addirittura da un'inerzia interna allo stesso campo scientifico delle scienze dure: la fisica quantistica e le teorie del caos hanno aperto un campo-mondo che, anche nell'ambito della materia, mette in crisi il determinismo ingenuo, il meccanicismo ingenuo, il correlazionismo ingenuo. Nei sistemi complessi le relazioni e le correlazioni frequentano livelli eterogenei e sono incomplete per definizione. La complessità della vita e l'orizzonte della coscienza devono la loro ricchezza in azione al continuato sfondamento delle barriere dell'auto-referenzialità delle loro componenti. Questa complessità, dunque, è mortificata, e non compresa, nell'ideale di perfetta auto-referenzialità dei sistemi cognitivi. La crescita di questa consape-

volezza, all'interno della stessa scienza, mostra segni di vitalità crescente. La filosofia, e la teologia stessa, hanno valide ragioni per orientare in modo convergente con questa promettente *umiltà epistemologica* il proprio dinamismo di scoperta. L'interrogativo ultimo a riguardo della pertinenza fenomenologica del dato empirico, nel momento in cui si tratta di apprezzarne il rilievo dal punto di vista della sua iscrizione nel movimento specifico dell'esistenza umana – e in special modo nella costituzione della persona e nell'esperienza della libertà – è oggetto dell'analisi di Vincenzo COSTA. I termini essenziali della concezione fenomenologica del mondo come mondo dell'esperienza (e della coscienza come evento della correlazione fra mondo e senso) hanno già imposto il superamento di una concezione dell'esperienza in cui si tratti semplicemente di riconoscere “come” si producano effetti causali fra “due” mondi in se stessi separati (quello fisico e quello mentale). La soggettività degli umani non può essere dedotta o indotta da una naturalità mondana prelevata dall'osservazione delle sue parti organiche, come del resto il mondo della natura non può essere ridotto ai contenuti o agli effetti della sua attività mentale. La responsabilità non è l'effetto del modo in cui un organismo vivente colpisce il mio cervello, bensì l'effettività del senso che viene accordato o sottratto alla qualità umana in cui sono interpellato, definito, deciso. La soggettività epistemica del neuroscienziato stesso, nel momento in cui giudica dell'umana pertinenza del suo sapere, non sfugge – nel bene e nel male – a questo tratto fenomenologicamente intrascendibile. E ne porta, inevitabilmente, l'umana responsabilità.

La seconda linea di allestimento del quadro di ricerca, che il Convegno intendeva suggerire e propiziare, è dedicata al consolidamento di un orizzonte della domanda rivolta direttamente alla rivelazione biblica. Si trattava di fare il punto a riguardo della possibilità di inquadrare la parola generatrice della tradizione della fede dentro l'orizzonte della stretta connessione-correlazione dell'uomo e del mondo creato. In altri termini, di saggiare la possibilità

di una teologia della vita: dove l'avvento della vita, della sua evoluzione e delle sue trasformazioni, possa indicare l'orizzonte più comprensivo della Parola che rivela Dio come inventore e salvatore di una storia della vita in cui l'umano è affidatario di un mondo per conto di Dio. L'impegno di offrire le coordinate di questa tessitura "antropologica" e indissolubilmente "cosmologica" della fede biblica, e quindi della lettura credente, viene assolto dai contributi di Gianantonio BORGONOVO e di Romano PENNA. Il primo, allestisce il suo aggiornamento delle letture di *Gen* 1-3, prendendo le mosse dalla provocazione di una ecologia militante di apparente successo, che contesta direttamente alla tradizione biblica l'invenzione di un modello dispotico del nesso di antropologia e cosmologia. Una lettura non pregiudicata dalle incrostazioni dei luoghi comuni della modernità antropocentrica (ma anche di molta teologia convenzionale e, di fatto, elusiva nei confronti dell'originale ricchezza del testo) consente di uscire agevolmente dalla povertà degli opposti estremismi che strumentalizzano il testo. Il secondo contributo, dedicato all'intricata (e intrigante) teologia paolina della creazione, fa perno sul testo di *Rm* 8, in cui vengono emblematicamente a congiungersi la cristologia della filiazione divina dell'uomo e il "parto" dell'intera creazione, in attesa del suo compimento proprio nella forma di una suprema e definitiva "nascita". Il testo di Paolo, tuttavia, incorpora nella sua audace metafora l'evocazione del lato dialettico e drammatico della storia: fra l'ottimismo idealistico dei filosofi e il pessimismo metafisico degli gnostici, si apre qui un varco originale per la decifrazione dell'intera storia dell'uomo con Dio, dentro la tensione radicale della libertà e dell'obbedienza, del peccato e della grazia. Una dialettica che non si lascia semplicisticamente risolvere nel naturalismo dell'evoluzione cosmologica, ma neppure nell'ideale dell'auto-determinazione antropocentrica. Il segreto della destinazione creaturale della libertà è nascosto nella storia dell'obbedienza della fede. L'interesse della lettura odierna appare, proprio così, in presa diretta con le questioni sollevate dalle

odierne interpretazioni del “dualismo” antropologico, e del suo superamento nella “unità” della storia.

L’istruzione della “nuova questione” antropologica, che il Convegno ha inteso avviare e stimolare, si conclude con la messa in scena di un triplice affondo (che nel Convegno è stato realizzato nella forma di un “panel”, destinato a rilanciare l’approfondimento). Duilio ALBARELLO si applica all’illustrazione del modo (e delle ragioni) in cui si è prodotta la crisi, ovvero la dissociazione fra l’orizzonte culturale condiviso e il piano di realtà comune all’esperienza umana-civile della stessa modernità. Un’intera costellazione di evidenze basilari, che assicuravano spontaneamente l’osmosi fra i due livelli (del vissuto comune e della cultura condivisa), ha finito per entrare nell’orizzonte del dubbio critico. Le stesse differenze fondamentali, fra uomo e donna, prossimo e socio, bene e male, giusto e ingiusto, sono nel fuoco di un’interrogazione radicale: non vanno più da sé. Più precisamente – l’inedito è questo – non sono più essenzialmente le risposte basilari della realtà agli interrogativi sul senso. Non indicano un senso, sia pure suscettibile di essere poi approfondito e sviluppato, ma sono fonte di dubbio: evidenze sospettate di mascherare il senso vero, più che di esibirlo e assicurarlo. La radice di questa destabilizzazione, dunque, non va cercata tanto nella complessità dell’esperienza (non è questa la fonte della domanda): essa va cercata in un più profondo disorientamento che riguarda l’ordine del senso. Il sospetto non è che non ci sia una realtà umana capace di corrispondere al senso, ma piuttosto che non ci sia un senso al quale corrispondere: di qui viene la circolarità inquietante del dubbio che investe ogni esperienza possibile (e non si lascia mai quietare da essa). L’immagine della macchina-androide, che funziona anche senza risolvere il problema del senso, attrae inconsciamente il desiderio dell’uomo disorientato, con la forza della disperazione. L’ipotesi, altrettanto radicale, che deve essere messa in campo è quella di restituire anzitutto credito alla *sensibilità tipicamente umana*: che riconosce l’umano, anche nella fragilità, nell’incertezza, nel disorientamento delle



teorie. E in secondo luogo, si tratta – in particolare per il cristianesimo, rimasto forse l'unico presidio culturale alla deriva autistica e auto-referenziale del soggetto – di mettere ostinatamente alla prova del *radicale voler-bene* all'altro umano (*agape*) questo soggetto disorientato. Nella linea di una riabilitazione antropologica e ontologica dell'ordine del senso, Marco SALVIOLI si impegna a prospettare le ragioni che – proprio nella stretta attualità del disorientamento prodotto dalla pur necessaria decostruzione del dualismo antropologico – raccomandano di porre mano all'esplicita costruzione di un nuovo “De Anima”. Il confinamento della corporeità umana vivente, nell'angusta prigione dell'“organismo-macchina” non è più solo un sintomo: è un effetto della perdita dell'anima, del suo svuotamento ontologico, che destabilizza ogni esperienza assiologica. La frustrazione dei tentativi di complemento – “aggiungere l'anima” all'organismo e alla macchina – è, per così dire, scritta nell'ingenuità dell'operazione stessa. La soluzione, oltretutto, trascura il fatto che il motore della crisi non è tanto il riduzionismo del corpo umano a “organismo-macchina” quanto la corrispondente riduzione dell'anima a “mente-computer”. Il colpo mortale al profilo ontologico-spirituale dell'unità dell'umano viene di qui. In questa chiave, nell'audacia inventiva dell'antropologia classica (tomista) dell'unità dell'umano, e dell'*anima forma corporis*, si trova la possibilità di un nuovo inizio. Inizio storicamente rimasto incompiuto, nella stessa tradizione teologica. Ma anche inizio filosoficamente interrotto da un dualismo moderno che, a conti fatti e a buon diritto, può ormai essere interpretato come regressione fenomenologica dell'umano vivente. Sugli effetti impensati di questa sur-modernità declinante dell'uomo cartesiano, ormai rispecchiato – e addirittura vagheggiato – come modello robotico dell'attore sociale razionale, si intrattiene vigorosamente Paolo HÉRITIER. Le contaminazioni fra neuroscienze, scienze del diritto, antropologia della giustizia sono un punto di osservazione del tutto esemplare del *piano cartesiano* di una pratica della giustizia che aspira alla dubbia precisione di

un diritto *more geometrico*. L'analogia teologica del diritto (del resto come parlare di un ministero di "grazia e giustizia", senza riferimento ad una matrice teologica della moralità e della legge?), rimane operante anche nel momento in cui incomincia ad essere esclusa: poi combattuta, infine rimossa. Gli effetti della rimozione vengono proprio ora alla luce, secondo l'analisi di Hérítier, nella rappresentazione (nella finzione) meramente proceduralistica del diritto. Il contributo indica, proprio, qui, il campo sintomatico ed esemplare che deve essere messo a tema e dissodato, degli effetti concreti di un'antropologia dualistica. L'asettica astrazione dell'*imaging* neurologico, libera dagli ingombri dall'*immagine* del corpo e dell'anima *sensibili alla giustizia*, diventa una confortevole simulazione materialistica del sapere assoluto hegeliano, che deve rispondere solo a se stesso della sua coerenza ideale.

*Pierangelo Sequeri*