

## Recensioni

P. BARCELLONA - T. GARUFI, *Il furto dell'anima. La narrazione post-umana*, Dedalo, Bari 2008, pp. 224, € 16,00.

La polemica già humeana contro la nozione sostanzialistica del soggetto sembra aver conseguito nell'egemonia epistemica del sapere scientifico-evoluzionista la sua consacrazione definitiva. Benché rivendichi per sé l'evidenza della realtà compresa con i risultati obiettivi delle nuove scienze, l'emancipazione da ogni antropomorfismo – in nome di una assoluta oggettività – mantiene ancora le caratteristiche di una *narrazione*, di cui mette conto esplicitare i riferimenti essenziali.

L'origine coincide con il compimento, che non ha temporalità né soggetto. Il ruolo dell'individuo viene riassorbito nello scenario di un universo unico, in continua espansione, guidato da una intelligenza di tipo funzionale, ch'è andato costituendosi evolutivamente. Nella narrazione del post-umano manca un *telos*, perché non si dà una trama, essendo una sorta di presentificazione assoluta in carico alla "natura", alla "vita". Si profila uno scenario enotico ed autopoietico, del tutto simile al *Deus sive natura* di spinoziana memoria. Quanto invece alla connessione dei significati, l'io, con il suo alone di mistero e di simboli, viene superato da una immediatezza simbiotica, retta sulla istintualità del segno, come mero scambio di informazioni e di stimoli, nella relazione di tipo causale tra percezione e reazione. Le categorie di soggetto e persona cedono il passo a quelle di flusso e di energia, come emblematicamente si rileva nella spiegazione – ritenuta l'unica valida – della coscienza in termini neuro-ormonali.

Al paradigma biologico si deve concedere il merito di aver contestato l'astrazione razionalistica di certa metafisica, che ha rivendicato la comprensione del soggetto e della persona in termini oppositivi alla naturalità della vita. Quando, però, la contropartita è una naturalizzazione della storia (mediante la sua risoluzione nella storia "profonda", che ha come soggetto la vita naturale), del soggetto (attratto nel regime impersonale della neutralità), della rappresentazione (ammessa se conforme ai criteri

della coerenza logico-formale – come nel linguaggio operativo – o della spiegazione fisiologica – deterministica) e del senso (ridotto a dispositivo tecnico di tipo biologico, assorbito dall'efficacia della prestazione, superato dalla coincidenza tra l'immagine e la cosa), il soggetto viene subordinato *in toto* al meccanismo oggettivo che regola il vivente. Le caratteristiche di questa disumanizzazione sono speciose in due ambiti: a) nel regime del simbolico, perché quando la coscienza viene ridotta al funzionamento neuro-ormonale, guidato da un codice immunitario, il regime dei significati non può legittimare la sua originalità (la creazione di uno spazio simbolico rinvia infatti all'unicità, irripetibilità dell'esistenza, insieme all'universalità dei linguaggi codificati; ora, però, il rapporto stretto tra il linguaggio impiegato dalla scienza ed il linguaggio comune non svela un originario metaforico – antropologico – del linguaggio anche della scienza? Non mette in crisi l'ideale scientifico dell'accesso immediato al mondo nella sua composizione biochimica e fisica?); b) e nel regime dell'etico, perché la giustificazione è data a priori rispetto ad ogni valutazione e ad ogni responsabilità («Senza storia e senza tempo non c'è memoria morale, giacché non c'è spazio per distinguere fra giusto e ingiusto, ma solo convenienza evolutiva o ritardo selettivo», 30).

Viene così liquidato ogni atto narrativo, ch'è il medio essenziale per la comprensione del profilo di esistenza della condizione umana. La versione teoretica del principio unico originario come essere eterno ed immutabile, nel quale è compresa l'infinità delle determinazioni possibili trova riscontro nella filosofia di E. Severino. Coerentemente egli ritiene che polemizzare contro la tecnica in nome dell'uomo sia un controsenso, perché l'uomo dell'umanesimo anti-tecnologico è ancora un uomo "tecnologicamente" inteso, che si regge cioè sull'illusione della libertà, e quindi della volontà di dominio che presiede alla tecnica (cfr. 181-208).

Nell'orizzonte naturalistico, presupposto filosofico della narrazione del post-umano è l'accesso *immediato* ai dati oggettivi, secondo una metodologia scientifica

## Recensioni

neutrale. «È proprio questa assunzione a far sì che il nuovo sfondo epocale possa sorgere occultando l'inevitabile "costruzione narrativa" che si cela alle sue spalle. Uno dei caratteri principali che segna il sorgere della nuova epoca sembra essere, infatti, il suo presentarsi non tanto come un particolare "racconto", nato da un preciso e determinato punto di vista, ma piuttosto come una rappresentazione oggettiva, in "terza persona", di uno "stato puro": come la descrizione di una ben precisa "realtà oggettiva" di cui è possibile conoscere tutte le caratteristiche in qualsiasi momento del tempo e in qualsiasi luogo dello spazio» (143).

Eppure le percezioni sensoriali sono già proiezioni di significati sul mondo e non il mero precipitato di uno scambio omeostatico. Il registro valutativo non può essere livellato su quello operativo. Di qui l'esigenza di una fenomenologia dei sensi e del senso, nella direzione di quella che Barcellona chiama «la genealogia affettiva e relazionale del pensiero» (cfr. 65).

MASSIMO EPIS

E. BIANCHI, *Per un'etica condivisa*, Einaudi, Torino 2009, pp. VI-126, € 10,00.

Il piccolo volume, di E. Bianchi, *Per un'etica condivisa* non è propriamente un testo scolastico, ma è comunque un'operetta ricca di spunti, e molti anche di carattere 'polemico'. Non mancano però elementi significativi sotto il profilo teorico, che meriterebbero una ripresa articolata e approfondita, che non è certo possibile svolgere in una breve recensione.

Lo sfondo, soprattutto nella prima parte del volume, è una tendenza significativa del cattolicesimo italiano e contemporaneo, a parere dell'A. troppo politico e facilmente esposto alla tentazione di comportarsi secondo logiche di lobby o di ridursi a religione civile. In tal modo, sostiene l'autore, «la proposta della fede non avviene nella mitezza e nel rispetto dell'altro, per diventare intransigenza e arrogante contrapposizione a una società giudicata malsana e priva di valori» (3-4). Il punto di partenza per mutare atteggiamento viene individuato nella ridefinizione della laicità, da ripensare ogni volta daccapo nei nuovi contesti storici e comunque fondata sulla distinzione tra politica e religione. Proprio questa differenza impedisce di conferire alla religione cristiana lo statuto di 'religione civile'. La laicità diventa allora esercizio di re-

sponsabilità all'interno di uno stato plurale, che è come tale impegnato a «difendere la libertà di coscienza di tutti» (12). L'A. giustifica questo modo di comprendere l'impegno dei credenti alla costruzione della polis sulla base della «"anormalità" politica del cristianesimo» (12) e la «differenza cristiana» (28). Ma forse occorrerebbe anche dire che la distinzione tra politica e religione, fondamentale, non può articolarsi ignorando la messa a tema del 'morale' del religioso, ed anche l'aspetto della 'cultura' come *ethos* e forma storica dell'umano. Proprio per la differenza tra religione e politica, E. Bianchi sostiene che la Chiesa e le figure ecclesiali non possono entrare nell'agone politico formulando delle proposte tecniche, ma devono limitarsi ad un ambito pre-economico, pre-politico, pre-giuridico. La responsabilità di queste determinazioni deve essere lasciata ai singoli cristiani. Questo però, a suo parere, richiede che dentro lo spazio ecclesiale si istituisca uno stile diverso di comunicazione. I temi di fondo annunciati dall'introduzione vengono poi ripresi nelle pagine successive.

La prima questione riguarda la presenza della Chiesa nello spazio pubblico. Qui l'A. denuncia l'uso politico della religione, quando questa viene ridotta a «risorsa identitaria ed etica» (23). L'osservazione mi pare pertinente, ma, per non diventare unilaterale, essa richiederebbe di esplicitare la qualità pratica della fede e dunque la sua irrinunciabile forma etica e culturale: a meno di tanto, il rischio è di ridurre la fede ad un annuncio privo di consistenza pratica. L'A. non ignora questa implicazione etica della fede, ma la esprime con un linguaggio che sembra ricadere in uno spiritualismo che ne trascura la radicale forma antropologica, etica e culturale. Contro la nostalgia della cristianità e la tentazione della religione civile, l'A. mette in guardia dalla pretesa di un connubio tra religione cristiana e 'società', nella quale le chiese si assesterebbero sulla linea difensiva dei valori etici «cari alla fede cristiana» (26). Questo a suo parere annullerebbe il valore profetico della fede, «lo statuto escatologico della chiesa» (28) dal quale deriva la nostra condizione di stranieri e pellegrini. È questo che impedisce ai cristiani di «appiattirsi su un'unica cultura» (30) o di «adagiarsi in un determinato assetto storico-culturale» (30). Su questa linea l'A. propone un «forum politico dei cristiani» (35), lasciando ai singoli l'impegno politico concreto, secondo una legittima «pluralità delle scelte politiche» (42).