

APULIA THEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Economia civile e democrazia partecipata

Rocco D'AMBROSIO
Saverio DI LISO
Giuseppe MASTROPASQUA
Antonio TROISI

Hilarion ALFEEV
Francesco BELLINO
Luigi BRESSAN
Vito MIGNOZZI
Vincenzo ROSITO
Andrea TONIOLO
Sorin Grigore VULCĂNESCU

1 ANNO IV
GENNAIO / GIUGNO 2018

EADB



Per tutto ciò che riguarda la direzione e la redazione (manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.) indirizzare a

APULIA
THEOLOGICA

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532
rivista@facoltateologica.it

**DIREZIONE EDITORIALE
ED AMMINISTRATIVA**

Direttore

Pio ZUPPA

Vicedirettore

Francesco SCARAMUZZI

Comitato di redazione

Annalisa CAPUTO – Gerardo CIOFFARI –
Francesco MARTIGNANO – Salvatore MELE –
Francesco NERI

Segretario/amministratore

p. Santo PAGNOTTA op

Proprietà

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

Direttore Responsabile

Vincenzo DI PILATO

*Le recensioni vanno spedite all'indirizzo
rivista@facoltateologica.it
apth@facoltateologica.it*

Gli autori riceveranno l'estratto
dell'articolo pubblicato in pdf

La rivista è soggetta a Peer Review.

*Le norme redazionali sono consultabili
nelle ultime pagine della rivista e all'indirizzo
[http://www.facoltateologica.it/
apuliatheologica](http://www.facoltateologica.it/apuliatheologica)*



**Centro
Editoriale
Dehoniano**

*Per l'amministrazione,
gli abbonamenti,
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*
Centro Editoriale Dehoniano
Via Scipione Dal Ferro 4
40138 Bologna
Tel. 051 3941255
Fax 051 3941299
ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

Abbonamento 2018

Italia € 50,00

Italia annuale enti € 63,00

Europa € 70,00

Resto del Mondo € 80,00

(prezzo a copia € 31,00)

*L'importo dell'abbonamento può essere
versato sul conto corrente postale 264408
intestato al C.E.D.
Centro Editoriale Dehoniano S.R.L. –
Bologna*

ISSN 2421-3977

*Registrazione del Tribunale di Bari
n. 3468/2014 del 12/9/2014*

Editore

Centro Editoriale Dehoniano,
Bologna
www.dehoniane.it

Stampa

Italiatipolitografia, Ferrara 2018

SOMMARIO

FOCUS

SAVERIO DI LISO <i>Radici storiche dell'economia civile: Antonio Genovesi.....</i>	»	5
ANTONIO TROISI <i>La fede-speranza cristiana tra esigenze reali e vincoli della scienza economica</i>	»	25
ROCCO D'AMBROSIO <i>L'uso del denaro in tempo di crisi: considerazioni etiche.....</i>	»	39
GIUSEPPE MASTROPASQUA <i>Gli istituti di democrazia deliberativa o inclusiva. Cittadinanza attiva ed esercizio condiviso del potere</i>	»	57

STUDI

HILARION ALFEEV <i>San Nicola di Mira e lo stato attuale delle relazioni ortodosso-cattoliche</i>	»	97
FRANCESCO BELLINO <i>Per una nuova visione etico-antropologica dell'autonomia personale: identità umana e disturbi neurodegenerativi.....</i>	»	105
LUIGI BRESSAN <i>Le Chiese orientali e il concilio di Trento.....</i>	»	135
VITO MIGNOZZI <i>Esiste un'autorità dei christifideles laici nella Chiesa? Linee interpretative (sostenibili) in prospettiva ecclesiologica</i>	»	151
VINCENZO ROSITO <i>Teologia e urbanizzazione: oltre la città globale e secolare</i>	»	173
ANDREA TONIOLO <i>Evangelizzazione come inculturazione: la novità di Evangelii gaudium</i>	»	185

SORIN GRIGORE VULCĂNESCU <i>The Legal States of Euthanasia and Its Surrogates around the World</i>	» 195
RECENSIONI.....	» 211

FRANCESCO BELLINO*

Per una nuova visione etico-antropologica dell'autonomia personale: identità umana e disturbi neurodegenerativi

1. Memoria e identità

Senza la memoria che ne sarebbe della nostra attività cognitiva, della nostra identità? Dalla dea della memoria, Mnemosine, figlia della Terra e del Cielo, sposa di Zeus, furono generate tutte le arti, le nove muse, come racconta Esiodo (*Teogonia* 51ss), «perché fossero l'oblio dei mali e il sollievo dei malanni».

Per Shakespeare (*Macbeth*, atto I, scena VII), la memoria è «il custode del cervello» (the warder of the brain).

Nell'età moderna è stato soprattutto John Locke a definire l'identità umana non più in termini sostanzialistici, come in Cartesio, ma in termini psicologici, offrendoci una ricca fenomenologia della coscienza. Egli fonda l'identità della persona sulla continuità della coscienza, resa possibile dal filo della memoria. Fin dove si estendono coscienza e memoria si estende il soggetto con la sua identità. L'identità, in cui si riconosce come persona l'essere umano, abbraccia tutto ciò che la coscienza controlla e ricorda, ma non più di questo. Se noi abbiamo compiuto un gesto di cui abbiamo perduto il ricordo, quel gesto non appartiene a noi, ma a un'altra persona. L'essere svegli e il dormire definiscono due diverse persone. L'identità della persona non consiste nell'identità della sostanza, ma nell'identità della coscienza. Se Socrate, da sveglio o dormiente, non condivide la stessa coscienza, «allora Socrate, nella veglia e nel sonno, non sarà la stessa persona».¹

Anche per Wolff (*Psychologia rationalis*, § 741) la persona è «l'ente che conserva la memoria di sé». Per Kant l'essere umano è persona non solo per la sua natura che lo indica già come fine in se stesso, ma soprat-

* Professore ordinario di Filosofia morale e Bioetica presso l'Università Aldo Moro di Bari
(francesco.bellino@uniba.it).

¹ J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana*, Mondadori, Milano 2008, 379.

tutto «in forza dell'unità di coscienza persistente attraverso tutte le alterazioni che possano toccarlo» (*Antropologia pragmatica*, § 1).

Alla coscienza è affidato il compito enorme di fondare il senso e l'unità dell'individuo. Il tentativo di non ipostatizzare la coscienza e di superare il dualismo metafisico cartesiano conduce «a un'altra entificazione: quella della lucidità. L'uomo affida la propria esistenza di persona a una tesa e astratta autoconsapevolezza che non ammette interruzioni, né ombre, né dubbi». Locke consegna «tutta intera la persona alla tirania della continuità della coscienza. Il sé esiste per virtù della sua stessa autocoscienza».²

2. La decostruzione antropologica

Credo che a nessuno sfugga oggi la difficoltà di rispondere alla domanda: «Chi siamo?». Tale difficoltà è dovuta ad alcuni fattori culturali e filosofici, che hanno messo in crisi la vecchia immagine dell'uomo.

Si pensi a quanto si è prodotto nell'antropologia filosofica e nelle scienze umane a opera di quella che Paul Ricoeur ha chiamato «la scuola del sospetto» (Marx, Nietzsche e Freud).³ L'immagine dominante dell'uomo della nostra tradizione occidentale, che assegnava il primato alla coscienza e al *cogito* e considerava l'uomo soggetto unitario e padrone della propria vita in una sorta di autarchia ontologica, viene messa in discussione da questi pensatori.

I concetti di inconscio, di falsa coscienza, di volontà di potenza mettono in crisi la fiducia indiscussa nella razionalità umana, l'unità del soggetto, la coincidenza di senso e coscienza del senso, l'equivalenza tra rappresentazione e realtà, la continuità e la trasparenza della coscienza. La coscienza risulta essere mossa da fattori di natura bio-psichica (Nietzsche e Freud) o socio-economica (Marx) e di conseguenza, come annota Fromm, anziché essere «il bastione», il luogo della verità, la coscienza diventa «uno strumento» di occultamento del pensiero.⁴

L'autonomia dell'io è illusoria, perché non è padrone in casa propria per la pulsionalità totalmente inconscia dell'Es. La verità non è quella che il soggetto pensa, ma è altrove. Nell'inconscio si esprime il *logos*. L'esistenza dell'inconscio sposta i confini del sapere e della verità dalla coscienza all'inconscio, modifica fino a dissolvere il concetto di soggetto, dando la possibilità di parlare di un sapere senza soggetto, come teorizza Jacques Lacan.

² G. JERVIS, *Presenza e identità*, Garzanti, Milano 1992, 54-55.

³ P. RICOEUR, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967, 46.

⁴ E. FROMM, *Marx e Freud*, Garzanti, Milano 1974, 117-118.

Il buddhismo aveva già teorizzato l'illusorietà dell'io, che è, come per Hume, un fascio di rappresentazioni. Se da un fascio di canne noi togliamo, una dopo l'altra, ogni canna, non resta nulla, così, se da quel fascio di sensazioni, che è l'individuo umano, noi togliamo una dopo l'altra tutte le sensazioni, non resta nulla: l'inesistenza dell'io si fa evidente.

Nietzsche afferma il suo nichilismo psicologico, che destituisce di ogni valore, sia morale sia conoscitivo, la certezza della coscienza: «Non vi è individuo», perché «nell'attimo più inafferrabile egli è qualcosa di diverso da ciò che è in quello seguente».⁵

Il suo approccio genealogico *ab inferiori*, tendente a spiegare il più col meno, l'alto dal basso, il mondo ideale con la volontà di dominio, ha prodotto il «rimpicciolimento dell'uomo» fino al punto da decretarne dapprima la sua morte «epistemologica» a opera dello strutturalismo francese (Foucault, Althusser, Lévi-Strauss, Lacan) e delle scienze umano-sociali⁶ e poi il suo superamento e sostituibilità a opera delle intelligenze artificiali nel transumanesimo attuale.⁷

È davvero drammatico e al tempo stesso grottesco constatare con Tolstoj «con quanto orgoglio e presunzione noi uomini, come bambini, smontiamo l'orologio, ne tiriamo fuori le molle, ne facciamo un giocattolo e alla fine ci meravigliamo che l'orologio non cammini più».⁸ Anche l'orologio-uomo, smontato e ridotto ai minimi termini, ignorato nella sua interezza e considerato solo nelle sue parti, «non cammina più». Per il subumanesimo, l'antiumanesimo e il transumanesimo l'uomo è «un object inexistent».⁹

3. *Persona versus res*

In realtà la persona ovvero l'uomo nella sua interezza e concretezza onto-assiologica non è un oggetto e pertanto non si lascia definire teoricamente. La persona non va confusa con l'anima, l'io, la coscienza, né va separata dal mondo. Max Scheler l'ha definita come «rapporto con il mondo»: «Come correlato effettivo della persona in genere noi

⁵ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi (1881-1882)*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1965, V/II, 363.

⁶ Sull'antiumanesimo si veda F. BELLINO, *Persona e ragionevolezza. Dopo Mounier*, Levante Editori, Bari 1997, 53-61, 75-110.

⁷ Cf. Y.N. HARARI, *Homo Deus: breve storia del futuro*, Bompiani, Milano 2017.

⁸ L. TOLSTOJ, *La confessione*, SugarCo, Milano 1979, 86.

⁹ M. DUFRENNE, *Pour l'homme*, Editions du Seuil, Paris 1968, 10.

abbiamo posto il mondo. Ad ogni persona individuale corrisponde anche un mondo individuale».¹⁰

È «il volume totale dell'uomo», è «ciò che non si può ripetere due volte», «non si oppone al noi, che la fonda e la nutre, ma al pronome impersonale irresponsabile e tirannico. [...] Di tutte le realtà dell'universo è la sola che sia propriamente comunicabile, che sia *verso altri* e anche *in altri, verso il mondo e nel mondo*, prima di essere in sé».¹¹

La persona è inoggettivabile, non è qualcosa che sia la somma di parti né che si trovi al fondo di un'analisi o sia il prodotto di una definizione. Alla spiegazione, per definizione, sfugge il singolare, che è uno e indivisibile. «La soggettività che produce la scienza non può venir conosciuta da nessuna scienza obiettiva», afferma Husserl.¹²

«Ogni psicologia – anche nelle cosiddette forme della psicologia individuale e di quella differenziale – perviene a definire il proprio oggetto solo facendo *completa astrazione* dalla persona. Nella psicologia la persona è pertanto del tutto *trascendente*».¹³ Specifica ulteriormente Scheler: «Pertiene all'essenza della persona come soggetto concreto di tutti gli atti possibili (a differenza dell'io, dell'anima e del corpo proprio) *l'impossibilità di essere oggettivata*, nonostante che essa stessa possa ritenere, unicamente per errore, di potersi costituire come dato per se stessa».¹⁴

«Dopo aver definito l'uomo dobbiamo immediatamente modificare la nostra definizione, perché la coscienza di tale definizione lo trasforma», ha scritto il filosofo colombiano Nicolás Gómez Dávila, per il quale «ciò che non è persona in fondo non è nulla».¹⁵

A differenza della nozione di coscienza, soggetto, io, la nozione di persona riesce a sopravvivere e a resistere alla decostruzione antropologica in atto nella nostra cultura, che ha scosso dalle fondamenta quella che sembrava la forza dell'identità personale. Come Diogene, sembriamo cercare «le prove dell'esistenza dell'uomo».¹⁶

Il riduzionismo scientifico, che considera tutte le dimensioni dell'uomo come epifenomeni della struttura biologica e neurofisiologica, non ci consente di cogliere l'unità della persona, che ha una

¹⁰ M. SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, San Paolo, Milano 1996, 486.

¹¹ E. MOUNIER, *Qu'est-ce que le personalisme?*, in *Oeuvres*, Editions du Seuil, Paris 1962, III, 208-209.

¹² E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1975, 353.

¹³ SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, 598.

¹⁴ *Ivi*, 619.

¹⁵ N. GÓMEZ DÁVILA, *In margine a un testo implicito*, Adelphi, Milano 2005, 15, 88.

¹⁶ A. HESCHEL, *Chi è l'uomo?*, Rusconi, Milano 1976, 43.

costituzione diversa da quella delle cose naturali. L'obiettivismo, che Husserl considerava «la fonte di tutti i mali attuali» per la sua «ingenua unilateralità»,¹⁷ considera la coscienza, l'io, la memoria delle *res*, delle cose del mondo da trattare secondo le metodiche delle scienze naturali e ora anche delle scienze computazionali.

Brentano, Husserl, Scheler, Heidegger, Stein, Mounier hanno denunciato la spersonalizzazione e la reificazione dell'umano. Per cogliere l'uomo in ciò che è specificamente umano, l'*humanitas*, occorre partire dall'essere della persona, dal fondamento ontologico. Senza negare la nostra parentela con la natura e con l'animalità, l'uomo non è un animale più complesso, perché dotato di ragione. «Il corpo dell'uomo è qualcosa di essenzialmente altro che un organismo animale».¹⁸

L'uomo è qualcosa di più di un *animal rationale*, è qualcosa che tende al di là di sé e a essere più di un essere intelligente. L'uomo esiste (*ex-sistere*), sta fuori, emerge dalla mera fatticità animale, la cui unica esigenza è quella di vivere e conservarsi. Trascende il mondo-ambiente. Non è solo un *factum*, compiuto, è un *faciendum*, incompiuto e incompleto, tensionale (*esse ad*), a-essere (*zu-sein*) (Heidegger), relazionale (*essere-con*). La sua identità è imprescindibile dalla relazione. L'*esse*, l'*id quod* è legato all'*esse ad*. La persona è apertura all'altro e relazione con il mondo.

4. Persona come rapporto con il mondo

La coscienza non è una cosa in sé, ma è coscienza intenzionale, è coscienza di, esprime un rapportarsi a, un tendere verso. È fondata sull'originaria apertura all'essere in cui l'uomo, come esistenza, consiste. Non è la coscienza a privilegiare l'uomo rendendolo aperto all'essere, ma è l'originaria apertura all'essere che consente all'uomo di avere coscienza degli enti.

Il fondamento ontologico che distingue l'uomo dalla totalità degli enti è nel suo essere che,

in quanto e-sistenza, non è in sé come tutte le cose, ma sempre fuori di sé, presso le cose. In quanto l'uomo è sempre fuori di sé, in quanto è oltre-passamento, in quanto è *trascendenza*, all'uomo, e solo all'uomo, si dischiude un mondo come *pro-getto* dei suoi possibili atteggiamenti e delle sue possibili azioni. Ma l'uomo può pro-getta-

¹⁷ HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, 353. Sulla fenomenologia della coscienza umana e come correttivo del riduzionismo si veda ID., *Lezioni sulla sintesi passiva*, La Scuola, Brescia 2016.

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, SEI, Torino 1975, 87.

re un mondo e in questo progetto trovare la sua identità in quanto nel mondo è gettato. La *situazione* in cui si trova gettato condiziona il suo progetto del mondo, così come questo progetto *trascende* la sua originaria situazione. [...] *Essere-nel-mondo* è quella struttura originaria che definisce l'uomo nella sua differenza rispetto a tutte le cose che, chiuse nella situazione in cui sono gettate, non «hanno un mondo», perché alla loro natura non appartiene la struttura del progetto, della trascendenza e della «cura». ¹⁹

È assurdo tentare di comprendere la persona umana con metodiche e categorie spersonalizzate, che fanno riferimento all'uomo come a un'entità isolata, irrelata, separata dagli altri e dal mondo. Rapportarsi a un apparato organico (*Körper*) o psichico (*Seele*) è diverso dal rapportarsi a un corpo vivente (*Leib*) che dispone di una sua esperienza e di un suo mondo. I due apparati sono privi di mondo, perché sono costruiti su modelli concettuali della fisica e della biologia, e «di quella intenzionalità che si propaga nel desiderio, nel progetto, nell'attesa, nella speranza e nella disperazione per le cose del mondo». ²⁰

Contrariamente a quanto teorizzava Heidegger, si può pensare l'uomo anche a partire dall'*animalitas* – la differenza fra il DNA umano e quello degli scimpanzé pare che sia soltanto dell'1,6 per cento –, l'importante è pensarlo in direzione della sua *humanitas*. Ed è quanto propone ora anche la «neurofenomenologia», ²¹ che ha raccolto la sfida di due nuovi paradigmi di conoscenza e di pensiero.

Il primo è quello della complessità, che apre le scienze allo studio delle dinamiche non lineari, come il fenomeno dell'emergenza. *Complexus* vuol dire «legato», «tessuto insieme». Il pensiero complesso sostituisce la distinzione alla disgiunzione, la relianza, ovvero il collegamento delle conoscenze tra di loro, delle parti al tutto e del tutto alle parti, alla riduzione. Distingue e, nello stesso tempo, lega. Distinguere per unire (Maritain). «L'emergenza è la comparsa, quando c'è un tutto organizzato, di qualità che non esistono nelle parti prese isolatamente». ²² I riduzionisti stimano di poter comprendere il vivente in soli termini fisico-chimici, ignorando l'emergenza di proprietà specifiche, che costituiscono le qualità della vita, cioè l'auto-organizzazione, l'auto-riproduzione e la cognizione.

¹⁹ U. GALIMBERTI, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 2016, 257.

²⁰ *Ivi*, 435.

²¹ F.J. VARELA, «Neurophenomenology», in *Journal of Consciousness Studies* 3(1996)4, 330-349; H. MATURANA – F.J. VARELA, *Autopoiesi e cognizione*, Marsilio, Venezia 1985.

²² E. MORIN, *7 lezioni sul pensiero globale*, Raffaello Cortina, Milano 2016, 102.

Il terzo livello di emergenza, quello radicale («radical kind of emergence»), secondo lo studio di Robert Van Gulick,²³ comporta proprietà del «tutto» che non solo sono di genere diverso dalle proprietà delle parti, ma non sono deducibili dalle parti e neanche dalle loro relazioni. È una novità, totalmente imprevedibile, come la coscienza degli esseri umani, che è irriducibile e indeducibile dal sistema nervoso.

L'unità umana è complessa: «L'umano è al 100 per cento individuo, al 100 per cento società e al 100 per cento biologia. [...] Le tre nozioni di individuale, sociale e biologico sono indissociabili. L'una non può funzionare senza l'altra, e l'apparente semplicità di un tale trio nasconde in realtà interazioni complesse».²⁴

Il secondo paradigma consiste nel riconoscere che l'analisi dell'esperienza vissuta, ossia dei fenomeni soggettivi, deve essere parte integrante di qualunque scienza della coscienza. I *qualia* sono i diversi stati di esperienza cosciente, ciascuno di questi stati è caratterizzato da un particolare «senso qualitativo».²⁵ Decisivo è a questo proposito il contributo filosofico della fenomenologia con il suo specifico atteggiamento di riflessione noto come «riduzione fenomenologica».

La mente non è una cosa, una «realtà pensante» (Cartesio), bensì un processo. La cognizione, che è più ampia della coscienza, si identifica col processo stesso della vita, è immanente alla materia. Le interazioni di tutti gli organismi viventi – piante, animali, uomini – con il loro ambiente sono interazioni cognitive. La coscienza ossia l'esperienza vissuta consapevolmente è un tipo particolare di processo cognitivo che emerge solo a certi livelli di complessità cognitiva.

I fenomeni emergenti, come la coscienza, sono qualcosa di qualitativamente nuovo e differente dai fenomeni da cui affiorano ed esigono metodiche qualitative, come quelle fenomenologiche, per essere comprese.

Nessuno al mondo sa, afferma Daniel Siegel, teorico della mente relazionale, «in che modo si passi dalla scarica neuronale all'esperienza soggettiva conscia».²⁶

²³ R. VAN GULICK, «Reduction, Emergence and Other Recent Options on the Mind/Body Problem. A Philosophical Overview», in *Journal of Consciousness Studies* 8(2001)9-10, 1-34.

²⁴ MORIN, *7 lezioni sul pensiero globale*, 2-5. Si vedano anche di Morin: *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano 1990; *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, Raffaello Cortina, Milano 2012.

²⁵ Cf. J. SEARLE, «The Mystery of Consciousness», in *The New York Review of Books*, 2 nov., 16 nov. 1995.

²⁶ D.J. SIEGEL, *I misteri della mente. Viaggio al centro dell'uomo*, Raffaello Cortina, Milano 2017, 8.

Le pratiche meditative, usate all'interno delle grandi tradizioni filosofiche e religiose, ci aiutano a capire la multidimensionalità e la profondità della mente umana. Nel frammento 45 Eraclito afferma: «Per quanto tu possa camminare, e neppure percorrendo intera la via, tu potresti mai trovare i confini dell'anima: così profondo è il suo logos» (Diog. Laert. IX,7).

Questa nuova concezione scientifica e filosofica della vita ci aiuta a capire anche la vita spirituale, come una dimensione non avulsa dal mondo, ma incarnata. David Steindl-Rast, psicologo e monaco benedettino, descrive l'esperienza del nostro spirito come esperienza della «pienezza della mente e del corpo».

Questa nozione di spiritualità è palesemente in accordo con la nozione di mente incarnata che viene oggi portata avanti nell'ambito delle scienze cognitive. Nell'esperienza spirituale avvertiamo l'unità della vita della mente e del corpo. Inoltre, questa esperienza di unità trascende non solo la separazione di mente e corpo, ma anche la separazione di io e mondo. Il punto culminante di questi momenti spirituali consiste in un profondo senso di unità con il Tutto, un senso di appartenenza all'intero universo [...]. Veniamo a capire quanto sia stretto il legame che ci unisce all'intera fabbrica della vita.²⁷

La relazione è, comunque, come ribadiscono anche il Dalai Lama e Desmond Tutu, «il vero banco di prova della spiritualità. Alla fine, la gioia non è qualcosa che s'impara, è qualcosa che si vive. E la nostra gioia più grande si vive nelle relazioni profonde, amorevoli e generose che s'intrecciano con gli altri».²⁸

5. La vulnerabilità

L'idea dell'uomo come soggettività indipendente e sovrana è una creazione del razionalismo idealistico, che ignora che «la mortalità è il fenomeno concreto e originario. Essa impedisce di porre un per sé che non sia già in mano d'altri e che, quindi, non sia *cosa*. Il per sé, essenzialmente mortale, non soltanto si rappresenta le cose, ma le subisce».²⁹

²⁷ F. CAPRA, *La scienza della vita*, Rizzoli, Milano 2015, 99; F. CAPRA – D. STEINDL RAST, *L'universo come dimora*, Feltrinelli, Milano 1993; F. CAPRA – P.L. LUISI, *Vita e natura. Una visione sistemica*, Aboca, Sansepolcro (AR) 2014; D. GOLEMAN, *La forza della meditazione*, Rizzoli, Milano 2013.

²⁸ DALAI LAMA – D. TUTU – D. ABRAMS, *Il libro della gioia*, Garzanti, Milano 2016, 317.

²⁹ E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1980, 241.

«La capacità dell'io indipendente non contiene il proprio essere. Il volere sfugge al volere. L'opera è sempre, in un certo senso, un atto mancato. Io non sono interamente quello che voglio fare». ³⁰ Anche la volontà «non è padrona di tutto il suo essere». ³¹

Il predominio esercitato dal principio di autonomia negli orientamenti più individualistici e razionalisti della cultura occidentale, non solo ha influito negativamente sulla considerazione degli altri principi (dignità umana, non maleficenza, beneficenza, giustizia, solidarietà e cooperazione, rispetto della vulnerabilità umana, dell'integrità personale, della diversità e dell'ambiente), esercitando una vera tirannia, ma ha portato a escludere sistematicamente dall'etica l'esperienza della vulnerabilità umana.

L'art. 26 della *Dichiarazione universale sulla bioetica e i diritti umani* (UNESCO, 2005) precisa che i principi dichiarati «devono essere intesi come complementari e interdipendenti. Ogni principio deve essere considerato nel contesto degli altri principi, in modo appropriato e pertinente secondo le circostanze».

L'introduzione nell'etica del principio di vulnerabilità può anche aprire l'esperienza morale alla comprensione della fragilità, dell'imperfezione, del limite e della «dipendenza riconosciuta» della condizione umana. «La vulnerabilità e la sofferenza da un lato, dall'altro la dipendenza da altri uomini, nelle loro diverse e correlate manifestazioni, paiono talmente evidenti da far pensare che non sia possibile dare una spiegazione credibile della condizione umana senza riconoscere la centralità del loro ruolo». ³²

Eppure la filosofia morale nella sua storia ha posto l'attenzione soprattutto sull'autonomia individuale, sulla capacità di compiere scelte indipendenti e, solo con poche e isolate eccezioni, si è posto l'accento sulla vulnerabilità umana, sul dolore e sulla nostra dipendenza dagli altri. E quando il malato, il sofferente o il soggetto disabile trovano posto nel discorso etico, è quasi sempre nella veste di un possibile oggetto di benevolenza che parte dai veri agenti morali, i quali sono esseri perfettamente razionali e indipendenti, che godono di piena salute. In tal modo, il disabile, il debole è sempre un altro, diverso da noi.

Le situazioni di debolezza sono molteplici: c'è la debolezza del bambino e quella del vecchio, del malato, del moribondo, della persona che ha subito un incidente, violenza, umiliazione, calunnie, che è disabile o depressa. Afferma Jean Vanier, fondatore delle comunità dell'Arca,

³⁰ *Ivi*, 233.

³¹ *Ivi*, 245.

³² A. MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti*, Vita e Pensiero, Milano 2001, 4.

presenti in 26 Paesi del mondo, che accolgono persone disabili mentali: «Quando si è deboli, si va in cerca di comunione», ovvero si ha bisogno di chi ci accetti per quello che siamo, senza alcun «sé», né per quello che siamo capaci di fare.³³

«La paura più grande, per l'essere umano è quella di non esistere per gli altri, di essere svalutato, giudicato, disprezzato, rifiutato come un individuo scadente».³⁴

In un rapporto umano autentico, in una comunità, quello che unisce è rivelare la comune fragilità. Non è solo il debole ad aver bisogno del forte, ma è vero anche il contrario. Il debole risveglia la sorgente profonda dell'essere umano, il suo cuore, le energie della tenerezza, della compassione, della condivisione.

La donna colpita dal morbo di Alzheimer ha risvegliato la sorgente nascosta nell'intimo del marito, ha fatto emergere il suo «io» profondo. Accogliendo con tenerezza una moglie tanto debole, quell'uomo forte ha cominciato ad accettare la propria debolezza, ha imparato ad accogliere il debole, il bambino (e un bambino ferito) nascosto dentro di lui. Così si è sentito in diritto di avere le proprie carenze e le proprie debolezze, ha scoperto di non aver bisogno di essere forte, di non aver bisogno di vincere, di riuscire e di dominare. Ha capito che poteva essere vulnerabile, che non aveva bisogno di mettersi una maschera e di apparire diverso da quello che era. Poteva essere se stesso. Questa trasformazione implica una serie di morti interiori e di sofferenze; a volte si passa attraverso momenti di ribellione: non si tratta di un cammino facile. Ci vuole tempo, e ci vuole lo sforzo costante di rimanere fedeli alla comunione. Ma tutto ciò conduce alla scoperta della propria vera umanità, producendo una profonda liberazione interiore. Scoprendo la bellezza e la luce che si nascondono nel debole, il forte comincia a scoprire la bellezza e la luce che si nascondono nella sua debolezza. E arriva a scoprire la debolezza come il luogo privilegiato dell'amore e della comunione.³⁵

Amare, annota Vanier, significa «diventare deboli e vulnerabili; è togliere le barriere, è spezzare il proprio guscio nei confronti degli altri; è lasciare entrare gli altri in sé, e farsi delicati per entrare in loro. Il cemento dell'unità è la dipendenza reciproca».³⁶

Nei legami di comunione e di amicizia si è vulnerabili l'uno di fronte all'altro. La persona in difficoltà perde ogni etichetta riduttiva

³³ J. VANIER, *Ogni uomo è una storia sacra*, EDB, Bologna 1996, 39.

³⁴ *Ivi*, 51.

³⁵ *Ivi*, 162. Cf. E. PILLET (a cura di), *Così fragili, così umani*, Edizioni Messaggero, Padova 2013.

³⁶ J. VANIER, *La comunità luogo del perdono e della festa*, Jaca Book, Milano 1985, 32.

(disabile, malata, tossicodipendente, ecc.) e si rivela come un «intero», ovvero come una persona.

«L'uomo entra nel mondo etico attraverso la pena, e non l'amore», ha scritto Paul Ricoeur in *Finitude et culpabilité*. In tal modo l'etica si mescola alla fisica del soffrire, mentre la sofferenza si carica di significati etici, generando il «terrore etico».³⁷

La vulnerabilità (da *vulnus* = ferita), ovvero la precarietà, il limite, la dipendenza, la mancanza di protezione, coinvolge diversi aspetti (fisico, psicologico, spirituale, socio-politico) della condizione umana.

La vita, la reputazione e la salute sono, per Cicerone, le tre realtà suscettibili di essere ferite.

Che cosa può rendere l'esperienza particolare della vulnerabilità un dovere, un principio universale dell'etica? Come il *quid facti* può diventare *quid juris*? Che cosa rende cogente e prescrittiva la vulnerabilità da richiedere «respect for the human vulnerability»,³⁸ da spingere a prendermi cura per ciò che è vulnerabile (non solo l'uomo, ma anche gli animali, le piante, l'ambiente e aggiungerei anche le opere d'arte e tutti i segni significativi della cultura umana)?

6. L'ontologia relazionale

La vulnerabilità è la cifra della natura relazionale dell'essere in generale e dell'uomo in particolare. Il pensiero sistemico-relazionale della complessità ha mandato in frantumi «l'idea dell'essere autonomo, distaccato e "autottimizzante"». Si può dire con Rifkin che «niente esiste isolatamente, come oggetto autonomo, anzi, tutto esiste solo in relazione "all'altro"».³⁹

Ricoeur parla del «tripode della passività e dunque dell'alterità»,⁴⁰ quella del proprio corpo, quella dell'altro, quella della coscienza. La passività è implicita nell'esperienza del corpo proprio vivente, in quanto mediatrice tra il sé e il mondo, nella relazione di sé all'estraneo, all'altro da sé nell'esperienza intersoggettiva, e nel rapporto di sé a se stessi che è la coscienza. Le tre grandi esperienze di passività sono tre modalità di alterità, che, per non sopprimersi, diventando medesima di se stessa, va lasciata in uno stato di «dispersione».⁴¹

³⁷ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970, 276.

³⁸ UNESCO, *Dichiarazione universale sulla bioetica e i diritti umani*, 2005, art. 8.

³⁹ J. RIFKIN, *La civiltà dell'empatia*, Mondadori, Milano 2011, 551.

⁴⁰ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, 432.

⁴¹ *Ivi*, 474.

L'essere nella sua struttura più profonda è *essere-con* e *per l'altro*, non è un puro essere. Il puro essere, per Hegel, è il puro nulla. L'essere si manifesta nella sua realtà come *inter-essere*. Per poter esistere un granello di sabbia deve esistere tutto il mondo.

Essere è in realtà inter-essere – annotiamo con il pensatore zen Thich Nhat Hanh. – Non potete essere solo in virtù di voi stessi, dovete inter-essere con ogni altra cosa. Questa pagina è, perché tutte le altre cose sono. Proviamo a restituire uno degli elementi che la compongono alla sua fonte, restituiamo ad esempio al sole la sua luce. Esisterebbe ancora questo foglio di carta? No, senza luce solare niente può esistere. Se riassorbissimo il taglialegna nei suoi genitori, di nuovo nessun foglio di carta. La realtà è che questo foglio di carta è fatto di «elementi di non carta». Se restituiamo tutti gli elementi di non-carta alla loro origine, non ci sarà più alcun foglio di carta [...]. Questo foglio, così sottile, contiene tutto l'universo.⁴²

Tutto ciò che è riceve esistenza e non può essere inteso adeguatamente nel suo senso se non nel sistema di relazioni che lo costituiscono e lo fa essere quello che è. Anche dalla meccanica quantistica emerge la prospettiva relazionale.

Sono proprio tale interdipendenza tra le cose e l'interesistenza tra gli uomini il fondamento dell'etica.

Alle riflessioni di Thich Nhat Hanh, che rivelano l'intima costituzione relazionale del mondo, sociale e non, fanno eco nella cultura occidentale le parole del poeta John Donne, che ci aiutano a pensare la vita umana come una profonda e significativa rete di relazioni e di esseri interesistenti:

Nessun uomo è un'isola, in sé completa: ognuno è un pezzo del continente, una parte della terra. Se una zolla viene portata via dall'onda del mare, l'Europa ne è diminuita. [...]

Ogni morte d'uomo mi diminuisce, perché io partecipo dell'umanità. E così non mandare mai a chiedere per chi suona la campana: essa suona per te.

La relazionalità non è un accidente, è costitutiva dell'essere, è ontologica.⁴³

⁴² THICH NHAT HANH, *Essere pace*, Astrolabio, Roma 1989, 14-15.

⁴³ Nella storia del pensiero è stato san Tommaso che ha dato, nella delucidazione del dogma trinitario (*STh* I, q. 29, a. 4), alla relazione, che nella filosofia tradizionale e in particolare in quella aristotelica denotava qualcosa di accidentalmente aggiunto alla sostanza della cosa, il significato ontologico della sostanzialità. Sull'ontologia relazionale cf. BELLINO, *Persona e ragionevolezza*, c. 3; ID., *Pensare la vita. Bioetica e nuove prospettive euristiche*, Cacucci, Bari 2013, cc. 1, 6, 8.

La vita stessa è apertura, comunicazione, relazione. «Tutto quello che vive / non vive solo / né per se stesso» (William Blake). La morte è, infatti, «irrelazione», come osserva Virgilio Melchiorre.⁴⁴ «Nulla di ciò che è può bastare a se stesso», afferma Maria Zambrano.⁴⁵

Nella storia della filosofia l'*essere-con* è stato subordinato all'essere. Per Jean-Luc Nancy, l'essenza dell'essere è, ed è soltanto, una *co-essenza*. «Se l'essere è l'essere-con è il "con" a fare l'essere, e non viene aggiunto all'essere. È come in un potere collegiale: il potere non è esterno ai membri del collegio, né interno a ciascuno di loro, ma consiste nella collegialità in quanto tale. Non si tratta dunque dell'essere in prima battuta, cui si aggiunge il "con" ma del "con" al cuore dell'essere».⁴⁶

L'*ergo sum* cartesiano diventa l'*ergo cum* relazionale. L'essere è coesistente. Il noi precede l'io. L'individualismo ci illude che possa esistere l'essere umano indipendente, fuori da ogni cultura, da ogni rapporto di dipendenza o di interdipendenza con gli altri. È nella relazione col mondo e con coloro che ci circondano che si costruisce la nostra identità personale.

Jonas si richiama all'«euristica della paura» per fondare l'etica nella società contemporanea, così anche Potter; Morin fa appello alla «comunità di destino» (Bauer) per dimostrare che l'umanità è unita oggi dalle comuni minacce che incombono sull'umanità (il terrorismo, la fame, l'esplosione di una guerra nucleare e batteriologica, il surriscaldamento del pianeta, i virus informatici, le pandemie, la perdita di biodiversità, lo scandalo dei mercati finanziari).⁴⁷

La vulnerabilità dell'uomo ha drasticamente allargato i confini: da locale è diventata globale. Le minacce alla sicurezza e alla sopravvivenza si generano nell'ambito locale e regionale; a partire dall'esplosione atomica sulle città di Hiroshima e Nagasaki (1945), con la compressione dello spazio e del tempo, sono diventate globali.

Beck scrive che «con la contaminazione nucleare si sperimenta la "fine dell'altro"».⁴⁸ Tutta l'umanità ha capito di essere a rischio.

⁴⁴ V. MELCHIORRE, *Al di là dell'ultimo. Filosofie della morte e filosofie della vita*, Vita e Pensiero, Milano 1998, 121.

⁴⁵ M. ZAMBRANO, *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, Bruno Mondadori, Milano 2000, 109.

⁴⁶ J.-L. NANCY, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001, 45.

⁴⁷ Cf. H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel, Frankfurt am Mein 1979, 392; VAN RENSSLAER POTTER, *Bioetica: la scienza della sopravvivenza*, Levante Editori, Bari 2002, 85; E. MORIN, *Il metodo 6. Etica*, Raffaello Cortina, Milano 2005, 149.

⁴⁸ U. BECK, «From Industrial Society to Risk Society: Questions of Survival, Structure and Ecological Enlightenment», in *Theory, Culture and Society* (1992)9, 109. Cf. anche ID., *La metamorfosi del mondo*, Laterza, Roma-Bari 2017. Sul bioterrorismo si veda R. SINNO, *Bioetica e bioterrorismo: aspetti scientifici, etici, giuridici*, Levante Editori, Bari 2017.

Se noi, comunque, assumiamo la fragilità come dimensione costitutiva della condizione umana, della nostra «finitudine» (Heidegger), «l'uomo di vetro» è l'uomo per eccellenza, perché considera gli altri, pari e non, potenziali vittime. Mentre la forza impone, respinge e reprime, la fragilità accoglie, incoraggia e comprende.

La fragilità è l'antitesi del potere, poiché non vuole fondare nessuna supremazia sull'altro, semmai può solo sentire di averne bisogno. Fragile è colui che necessita dell'altro, di un altro uomo che è, per condizione, lui stesso fragile. È così che la fragilità di uno dà forza a quella dell'altro e rassicura colui che nel contempo ti sostiene [...]. Non vi è dubbio – concludiamo con Andreoli – che la *joie de vivre* incorpori e si regga sulla fragilità, mentre, anche se può sembrare strano, la *fatigue de vivre* ha come riferimento il potere.⁴⁹

7. Per una nuova visione dell'autonomia personale

Per cogliere la persona bisogna andare oltre l'evidenza. Ci ha insegnato Antoine de Saint-Exupéry che l'essenziale, ciò che è unico, non è evidente, è invisibile agli occhi, «non si vede bene che col cuore». ⁵⁰ È proprio con il prendersi cura dell'altro, con l'«addomesticamento» che scopriamo la nostra e altrui unicità. Senza unicità, l'uomo si riduce a essere una mera categoria generale, astratta, perché esiste solo ciò che è particolare, singolare. Si diventa responsabili per sempre di chi abbiamo addomesticato. Così dice la volpe al piccolo principe: «Tu, fino ad ora, per me, non sei che un ragazzino uguale a centomila ragazzini. E non ho bisogno di te. E neppure tu hai bisogno di me. Io non sono per te che una volpe uguale a centomila volpi. Ma se tu mi addomestichi, noi avremo bisogno l'uno dell'altro. Tu sarai per me unico al mondo, e io sarò per te unica al mondo». ⁵¹

È l'amore «l'organo con cui percepiamo l'inconfondibile individualità degli esseri». ⁵²

Addomesticare significa non solo creare dei legami con l'altro (*essere-con*), ma *essere-per l'altro*.

Nella Medicina dell'Invisibile, il legame «deriva dall'aver bisogno di qualcuno da cui si è stati "addomesticati" o dall'essere responsabili per qualcuno che si ha "addomesticato"». Il paziente ha bi-

⁴⁹ V. ANDREOLI, *La gioia di vivere*, Rizzoli, Milano 2016, 110-111. Si veda anche di Andreoli *L'uomo di vetro. La forza della fragilità*, Rizzoli, Milano 2008.

⁵⁰ A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Il Piccolo Principe*, Bompiani, Milano 2006, 98.

⁵¹ *Ivi*, 92.

⁵² GÓMEZ DÁVILA, *In margine a un testo implicito*, 15.

sogno del medico, tanto quanto il medico del malato. Il medico, nell'azione di cura, diventa responsabile del paziente – cioè è eticamente chiamato a «dargli risposta» (anche quando fa richieste assurde, come un paravento per le correnti d'aria...) – e in questo trova il significato per il proprio tempo. Tuttavia, in tale prospettiva, non va scordato che il paziente avrà un'equivalente responsabilità relazionale nei confronti del medico che «addomestica», in quanto contribuisce alla forma del suo esistere. Per la Medicina dell'Invisibile, l'imperativo etico del dialogo sta nel fatto che in esso si rivela e si forma la persona e, di conseguenza, una reciproca responsabilità di ogni dialogante nel farsi dell'altro.⁵³

La cura esprime la profonda struttura relazionale e valoriale dell'essere umano, la nostra vera identità. In questa ottica, l'autonomia non si identifica con l'indipendenza e l'autosufficienza, essendo l'uomo interdipendente e quindi vulnerabile. Di conseguenza anche l'autonomia personale è un valore fragile. La nostra inevitabile dipendenza dagli altri la rende particolarmente vulnerabile.

Come ha dimostrato Agnieszka Jaworska, che si è occupata dei dilemmi morali che sorgono nella cura di persone affette da patologie che ne compromettono l'integrità e l'autonomia, come le persone con Alzheimer, i tossicodipendenti, gli psicopatici, l'essenza dell'autonomia non è l'autosufficienza, ma la capacità di dare valore (*capacity to value*). La radice del governo di sé è in relazione alla capacità di avere valori, di dare valore alle cose o agli oggetti, aver cura di ciò cui diamo valore.

Una persona con gravi problemi di memoria o deficit cognitivi, pur essendo disorientata, incerta o confusa e pur bisognosa di assistenza, ha ancora qualcosa che le sta a cuore, qualcosa cui è attaccata e cui dà valore, qualcosa che ama.

Se è vero che tutte le azioni sono mosse dall'amore, dai valori, non è forse l'uomo, come afferma sant'Agostino, ciò che ama? Questa è una base sufficiente per ascrivere lo status di persona autonoma.⁵⁴

Questa *capacity to value*, che costituisce, si potrebbe dire con Teofrasto, il carattere, la costituzione morale, distingue gli agenti morali autonomi (le persone) da agenti non autonomi (la grande maggioranza degli animali non umani). Anche le persone che hanno bisogno di assistenza possono dirsi autonome, se mantengono la loro capacità di dare valore alle cose e alle persone.

⁵³ M. COLUCCI – R. PEGORARO, «“Il Piccolo Principe” e la Medicina dell'Invisibile: relazione, organizzazione e prevenzione», in *Medicina e morale* (2016)3, 286.

⁵⁴ A. JAWORSKA, «Respecting the Margins of Agency: Alzheimer's Patients and the Capacity of Value», in *Philosophy and Public Affairs* (1999)2, 105-138.

Nella prospettiva personalista l'autonomia ha un fondamento ontologico nell'essenza valoriale-relazionale della persona.

Le ricerche della Jaworska sono un puntuale riscontro empirico dell'antropologia fenomenologica di Husserl.

Come persona io sono quello che sono (così come ogni altra persona è quello che è) in quanto soggetto di un mondo circostante. I concetti di io e di mondo circostante sono inseparabilmente in un rapporto reciproco. [...] Il mondo circostante viene percepito, ricordato, colto attraverso il pensiero della persona, attraverso i suoi atti. [...] La persona è appunto una persona che ha rappresentazioni, che sente, che valuta, che persegue qualche cosa, che agisce, e in ciascuno di questi atti personali è in relazione con qualche cosa, con gli oggetti del suo mondo circostante. [...] In questi atti, l'oggetto è presente alla coscienza come oggetto di valore, come oggetto gradevole, bello, ecc., e ciò in modi diversi, per es. in una datità originaria, ove si costruisce, sulla base della mera rappresentazione intuitiva, un valutare il quale, se noi lo presupponiamo, nell'immediatezza della sua vivente motivazione svolge il ruolo di una «percezione» di valore (nei nostri termini: assunzione di valore), nella quale il carattere del valore si dà originariamente.⁵⁵

Anche nella filosofia analitica la vulnerabilità ha acquistato una centralità che non aveva mai avuto a partire da Robert T. Goodin, autore dell'opera *Protecting the Vulnerable: a Re-Analysis of Our Social Responsibilities*, pubblicata nel 1986 dall'University of Chicago Press, fino alla filosofa australiana Catriona Mackenzie, direttrice del Macquarie University Research Centre for Agency, Value and Ethics, a Sidney. Per Catriona Mackenzie, l'autonomia è relazionale e perciò anche complementare alla vulnerabilità.⁵⁶

Le virtù che garantiscono l'agire razionale indipendente (giustizia, temperanza, fermezza, coraggio, saggezza o prudenza), «le virtù del dare» (giusta generosità), hanno bisogno di essere accompagnate da quelle che MacIntyre chiama «le virtù della dipendenza riconosciuta», le virtù del ricevere (gratitudine, cortesia verso colui che dà senza grazia,

⁵⁵ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002, II, 581-583.

⁵⁶ Cf. W. ROGERS – C. MACKENZIE – S. DODDS, «Why Bioethics Needs a Concept of Vulnerability», in *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics* 5(2012)2, 11-38, Special Issue on Vulnerability; C. MACKENZIE – W. ROGERS – S. DODDS (a cura di), *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, New York 2014; C. MACKENZIE – N. STOLJAR, *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, Oxford University Press, New York 2000.

e pazienza verso chi dà in modo inadeguato, sincero riconoscimento di dipendenza).⁵⁷

Il *megalopsychos*⁵⁸ è colui che è affetto da un'illusione di auto-sufficienza e la cui noncuranza della sua dipendenza si esprime nella mancanza di volontà di riconoscere i benefici ricevuti da altri.

Al fine di vivere bene servono sia le virtù che ci rendono capaci di essere agenti razionali autonomi e responsabili sia quelle virtù che ci mettono in grado di riconoscere la natura e la portata della nostra dipendenza da altri.

«La coscienza della nostra dipendenza, della nostra impotenza, della nostra insignificanza – aggiungiamo questa fulminante annotazione di Gómez Dávila –, la coscienza, insomma, della nostra condizione creaturale, ci salva dall'angoscia e dal tedio. Per chi si prostra, il mondo fluisce in una segreta primavera».⁵⁹

La comunità morale comprende non solo gli agenti morali ma anche i pazienti morali, cioè gli esseri che patiscono e provano sofferenza. Tanto l'acquisizione quanto l'esercizio di tali virtù sono possibili «soltanto nella misura in cui noi partecipiamo alle relazioni sociali di dare e ricevere, relazioni sociali governate in parte e in parte definite dalle norme della legge naturale».⁶⁰ Il rispetto del principio di vulnerabilità comporta la protezione della vita vulnerabile, umana, animale o naturale in genere.

8. *Essential moral self* e identità umana

Va emergendo dalla ricerca scientifica dei disturbi neurodegenerativi l'ipotesi dell'*essential moral self* per la definizione dell'identità umana. Attraverso cinque studi sperimentali Nina Strohminger e Shaun Nichols hanno dimostrato che «non tutte le parti della mente sono ugualmente costitutive del sé». L'ipotesi dell'*essential moral self* ha ricevuto un «forte e inequivocabile supporto». La moralità, i tratti morali sono risultati più importanti di qualsiasi altra parte della mente, come la personalità, le memorie, i desideri. Così concludono la loro importante ricerca: «Il sé non è tanto la somma delle facoltà cognitive quanto un'espressione della sensibilità morale; rimuovi il suo piede sul mondo e vedi la persona scomparire con esso».⁶¹

⁵⁷ MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti*, 125.

⁵⁸ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* IV, 3, 1124b 9-10.

⁵⁹ GÓMEZ DÁVILA, *In margine a un testo implicito*, 136-137.

⁶⁰ MACINTYRE, *Animali razionali dipendenti*, 153-154.

⁶¹ N. STROHMINGER – S. NICHOLS, «The Essential Moral Self», in *Cognition* 131(2014)1, 159-171; «Neurodegeneration and Identity», in *Psychological Science* 26(2015)9, 1469-1479.

La teoria di Locke è considerata poco convincente, inadeguata a dare ragione della complessa struttura identitaria umana. A tale scopo va emergendo sempre di più la centralità della sfera morale. Essere privati dei ricordi, come nell'Alzheimer,⁶² non equivale a perdere la propria identità. «Chi siamo» è in larga parte definito dai nostri atteggiamenti morali (*moral traits*), e non solo dalla nostra capacità di memoria o da altre attività cognitive. Tra l'altro, il modo in cui vediamo le persone – sia in senso positivo sia in senso negativo – «è soprattutto determinato dalla nostra valutazione del loro carattere morale, e non dall'intelligenza, dal sapere o da altri tratti di personalità». Ne consegue che gli sforzi per aiutare chi soffre di malattie neurodegenerative a

concepire se stesso in base ai propri tratti morali – caratteristiche come altruismo, compassione e generosità – possono restituire al paziente il senso di identità e controllo quando la memoria svanisce o le facoltà cognitive declinano. Il semplice fatto di sapere che gli altri continuano a percepirlo come la stessa persona, malgrado senta che la sua identità sta cambiando, può consentirgli di proteggersi con sicurezza il proprio senso di sé. I risultati sottolineano inoltre il bisogno di futuri interventi e terapie cliniche specificamente impiegate sul mantenimento, di fronte alla malattia, delle funzioni cognitive coinvolte nel funzionamento della sfera morale.⁶³

Gli ultimi contributi scientifici accreditano l'ipotesi che a definire la nostra identità non sia solo la nostra intelligenza o la memoria del passato, ciò che sappiamo, ma piuttosto ciò che conta, ciò che vale per noi, ovvero il nostro carattere morale (*moral traits*). Il nostro sé affonda le sue radici nella grammatica morale, in quel sistema inconscio di principi e regole morali che ogni uomo possiede e che consentono l'esercizio del giudizio morale, senza, però, determinare il nostro modo di agire.⁶⁴

Tali ricerche offrono un prezioso riscontro fenomenologico ad alcune istanze fondamentali del personalismo ontologico.

Per Mounier, «l'universo personale definisce l'universo morale e coincide con esso».⁶⁵ Scheler parla di *essenza assiologica individuale e personale*. Il vissuto di un'obbligazione, intesa come mia a prescindere

⁶² Cf. L. DE CAPRIO, *La morte della mente ed i limiti della ragione. Dilemmi etici nella malattia d'Alzheimer*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998.

⁶³ B. AZARIAN, «Il senso di ciò che siamo», in *Mente & cervello* (2016)136, 102-103.

⁶⁴ Ci limitiamo a segnalare alcuni contributi: M.D. HAUSER, *Moral Minds. How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*, Little, Brown Book Group, London 2006; J. MIKHAIL, *Elements of Moral Cognition: Rawls' Linguistic Analogy and the Cognitive Science of Moral and Legal Judgment*, Cambridge University Press, New York 2011; P. BLOOM, *Buoni si nasce. Le origini del bene e del male*, Codice, Torino 2014.

⁶⁵ E. MOUNIER, *Il personalismo*, AVE, Roma 1974, 114.

dal fatto che venga condivisa o meno con altri o che venga riconosciuta (o addirittura che possa essere riconosciuta) o meno da altri, «si fonda unicamente sull'esperienza della mia *essenza assiologica individuale*». ⁶⁶

Come ogni dover-essere diviene un autentico dover-essere morale solo grazie al fatto di *essere fondato sull'intuizione di valori oggettivi* (nella fattispecie, del *bene morale*), così, argomenta Scheler, «la possibilità dell'intuizione evidente di un bene (nella cui *essenza oggettiva* e al cui contenuto di valore è implicito il *riferimento* a una persona individuale) si concreta in un dover essere come "appello" rivolto in modo specifico a una determinata persona, a prescindere che esso tocchi o no anche ad altri. È questa la *scoperta del valore eidetico* della persona». ⁶⁷

Solo sull'essenza assiologica della persona, su questo particolare contenuto assiologico-individuale si fonda la coscienza del dover essere individuale. Si tratta di una conoscenza evidente del bene in sé, concepito anche come «bene in sé per *me*». «L'atto che esprime l'ideale *essenza di valore* di una persona è la totale *comprensione* di questa persona in base all'amore; ciò vale anche in riferimento alla possibilità che quell'essere ha di esprimersi attraverso se stesso e attraverso altri. Il più elevato amore di sé è pertanto l'atto con cui la persona *perviene* alla piena comprensione di se stessa». ⁶⁸

Se l'essenza della persona è assiologica, anche l'autonomia diventa un predicato della persona e non dipende da alcune caratteristiche o facoltà umane, come la memoria, la ragione. La malattia e la salute non possono essere eventuali predicati della persona. Vi possono essere malattie del corpo, della mente, della memoria, ma non «malattie della persona». «Disconoscere l'essenza della persona, come fa ogni etica psicologista (e vitalistica), significa necessariamente rendere nulla in linea di principio la differenza essenziale tra "eticamente cattivo" e "malato", nonché tra il male e l'"atavismo" oppure un livello evolutivo inferiore». ⁶⁹

Ogni autentica autonomia non è

un predicato della ragione (come viene predicato da Kant) e della persona in quanto X che si conformi alle leggi della ragione, ma soprattutto un predicato della persona in quanto tale. Vanno pertanto distinti due tipi di autonomia: l'autonomia del *discernimento* personale del bene e del male in sé e l'autonomia della *volontà* personale

⁶⁶ SCHELER, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, 599.

⁶⁷ *Ivi*, 599-600.

⁶⁸ *Ivi*, 600-601.

⁶⁹ *Ivi*, 596.

orientata verso tutto ciò che si presenti in qualche modo come bene o male.⁷⁰

La responsabilità è eideticamente inscindibile dall'essere della persona. «La scomparsa della responsabilità della persona è inconcepibile».⁷¹ La malattia psichica, pur rendendo nulla l'*imputabilità* delle azioni *alla* persona, non elimina affatto la *responsabilità* della persona. Scheler distingue l'imputabilità delle azioni, ovvero la capacità di essere soggetto di azioni imputabili, dalla responsabilità etica. La scomparsa della capacità di imputabilità significa semplicemente che è impossibile decidere a livello cognitivo se una determinata azione di un uomo sia o no inerente alla persona di quest'uomo. Il malato psichico è solo non imputabile, ma resta responsabile di tutti i suoi atti autenticamente personali. Un animale non è responsabile del proprio agire.

Entrambi i concetti (capacità e incapacità di imputabilità) vengono formati dal di fuori, a partire dall'azione compiuta e visibile. Il concetto della responsabilità etica è però completamente diverso! La persona ha un'esperienza vissuta della *responsabilità* dei propri atti in generale (che non devono necessariamente coincidere con delle azioni, potendosi trattare anche di atti di intenzione, di intenzioni potenziali, di intendimenti, di propositi, di desideri ecc.) nel riflettere sulla propria attività nel compimento dei propri atti. [...] Ogni responsabilità presuppone l'esperienza diretta d'una *auto-responsabilità* quale vissuto assoluto.⁷²

È l'essenza assiologico-ideale concreta della persona a fondare l'autonomia e la responsabilità dell'essere umano.

9. La multidimensionalità della malattia

Da tali presupposti antropologici scaturisce che la stessa malattia non è un problema essenzialmente e solamente medico, sanitario. Sono tre i soggetti che entrano in gioco quando si parla di malattia: la persona malata, l'istituzione medica con i suoi professionisti (medici, personale sanitario, manager sanitari, ecc.) e la società nel suo complesso. Si parla di *triangolo terapeutico*, che coinvolge la persona, la medicina e la società. Ciascuno dei tre soggetti sviluppa una differente prospettiva sulla malattia in relazione al proprio punto di vista.

⁷⁰ *Ivi*, 605.

⁷¹ *Ivi*, 595.

⁷² *Ivi*, 596.

La malattia viene diversamente denominata da Young come *illness*, *disease* e *sickness*.⁷³ La *illness* è la malattia come esperienza vissuta della persona, è la condizione di malattia soggettivamente intesa. La *disease* è la malattia intesa come patologia definita medicalmente dal professionista e si riferisce alle anomalie nella struttura e/o nella funzione degli organi e dei sistemi di organi. La *sickness* è la malattia vista dalla società; i segni comportamentali e biologici patologici vengono investiti di significati socialmente riconoscibili.

Questi tre punti di vista della malattia sono tra loro interagenti e ci consentono di «considerare la malattia come un fenomeno *multidimensionale* che si co-costruisce nel sistema di interazione triadica che essa crea tra persona malata, medicina e società».⁷⁴ È evidente che il triangolo terapeutico non è stabile e sempre uguale, ma è mutevole a seconda delle società, delle culture e dello sviluppo storico della scienza.

La Harvard Medical School ha proposto un modello fenomenologico-ermeneutico di pratica clinica, per colmare i limiti del modello empirista convenzionale, che intende la pratica clinica come mera pratica terapeutica della *disease* (*cure*). Il modello ermeneutico parte dall'*illness* e interpreta la malattia, in quanto esperienza umana, come una realtà carica di significati. La pratica clinica è volta a interpretare i significati della malattia nell'esperienza vissuta ed è incentrata sulla relazione di cura (*care*) e sulla comprensione empatica del paziente.

Non si tratta di sostituire un modello con l'altro, perché è ugualmente importante sia comprendere (*Verstehen*) il senso dell'esperienza della malattia vissuta dal paziente sia spiegare (*Erklären*) la malattia nelle sue cause biologiche, fisiologiche e/o psicosomatiche. Si potrebbe ricercare una complementarità dei due modelli e una loro integrazione, nella misura in cui, però,

il modello biomedico sia disponibile a ripensare se stesso in maniera radicale come modello non assoluto sulla base di una pretesa scientificità esclusiva: laddove «scientifico» (del medico) si contrappone artificialmente ad «esperienza» (del paziente) secondo una concezione riduzionista della scienza e della medicina che si fonda su quella scissione cartesiana tra mente e corpo, soggetto e oggetto della ricerca scientifica [...] necessariamente da superare.⁷⁵

⁷³ A. YOUNG, «Antropologie della "illness" e della "sickness"», in *Antropologia medica*, Raffaello Cortina, Milano 2006, 107-136.

⁷⁴ G. GIARELLI – E. VENERI, *Sociologia della salute e della medicina*, Franco Angeli, Milano 2009, 235-236.

⁷⁵ *Ivi*, 275.

In quanto scienza la medicina non è integrale, perché non può conoscere l'intero, ma solo aspetti e parti; in quanto scienza umana, la medicina non può ridurre la persona, che non è oggettivabile, a oggetto, senza cessare di essere una scienza umana.

Oltre alla multidimensionalità della malattia occorre prendere in seria considerazione la tridimensionalità dell'uomo.

10. La tridimensionalità dell'uomo

Merita di essere citato Viktor Frankl per il tentativo compiuto, proprio sul terreno epistemologico dell'antropologia medica, di riumanizzare la medicina e in particolare la psichiatria. Polemizzando con la medicina psicosomatica che riduce la totalità dell'uomo alla totalità psicofisica, Frankl integra l'unità psicofisica dell'uomo con una terza dimensione: la *spiritualità*.

In antitesi al cosiddetto parallelismo psicofisico Frankl parla dell'esistenza di «un antagonismo psico-noetico» che, a differenza del parallelismo psicofisico che è obbligato, è «facoltativo».⁷⁶ Grazie alla dimensione spirituale l'uomo riesce a distanziarsi da se stesso in quanto organismo psicofisico, in una parola a esistere.

Ex-sistere – afferma Frankl – significa distanziarsi da sé e porsi di fronte a sé. L'uomo esce fuori del «piano» psicofisico e attraverso lo «spazio» dello spirito torna a se stesso. *L'existentia* ha luogo nello spirito. E l'uomo si contrappone a se stesso in quanto egli si contrappone come «esistenza», come persona spirituale, a sé come effettualità, come organismo psicofisico.⁷⁷

⁷⁶ V.E. FRANKL, *Teoria e terapia delle nevrosi*, Morcelliana, Brescia 1963, 236.

⁷⁷ *Ivi*, 234. Questa capacità dell'uomo di mettersi di fronte alla fatticità psicofisica e di affermarsi nella sua esistenza spirituale, Frankl la rivela anche nella casistica medica: per es. «l'uomo che soffre di depressione endogena può, in quanto persona spirituale, opporsi a questa affezione dell'organismo psicofisico e in tal modo distanziarsi dal fenomeno morboso dell'organismo. In effetti la depressione endogena è un'affezione psicofisica: in essa il fattore psichico e quello fisico procedono parallelamente [...]. L'uomo è malinconico con lo stomaco, con la pelle e coi capelli, col corpo e con l'anima: ma non con lo spirito. Soltanto l'organismo psicofisico è colpito dall'affezione, non però la persona spirituale, che, essendo spirituale, non potrebbe mai esserlo. Se, a parità di condizioni, di due pazienti l'uno riesce a distanziarsi dalla sua depressione endogena, mentre l'altro si abbandona a tale depressione, ciò non dipende dalla depressione in sé, ma dalla persona spirituale. E vediamo così come, al parallelismo psicofisico, si contrappone un antagonismo psico-noetico. È a questo che si può fare appello» (*ivi*, 235). Il senso vero dell'antagonismo psico-noetico non è necessariamente quello dell'«opposizione», quanto quello del «distanziamento dell'uomo da se stesso, in quanto organismo psicofisico» (*ivi*, 236).

L'uomo è per Frankl condizionatamente incondizionato (*unbedingte*), capace di prendere posizione nei riguardi di ogni condizionamento, di reagire a tutto e di fronte a tutto, grazie alla dimensione spirituale. Con la sua ontologia dimensionale Frankl recupera la distinzione classica, che va perdendosi nel pensiero contemporaneo, tra spirito (*Geist*) e anima (*Seele*), tra *pneuma* e *psyche*, tra *spiritus* e *anima*.

Pur essendo il rapporto Io-Tu centrale nella relazione d'aiuto, questo dialogo è destinato all'insuccesso «se l'Io e il Tu non trascendono sé stessi, per attingere un significato che è oltre se stessi»⁷⁸. Non si tratta solo di liberare l'Io e il Tu «dalla loro ontologica sordità», ma anche «dalla loro ontologica cecità», facendo loro «brillare il significato dell'esistenza». In tal modo la logoterapia va oltre la *Daseinanalyse* o «antropoanalisi», in quanto non è solo analisi, ma anche terapia, e riguarda «non solo l'ontos o l'essere, ma anche il logos o significato».⁷⁹

Quantunque l'uomo sia un essere spirituale nella sua essenza, Frankl, negando ogni forma di spiritualismo disincarnato, ribadisce che la dimensione spirituale – che egli preferisce chiamare dimensione noetica – non è l'unica dimensione ontologica dell'uomo e che l'uomo è un'unità e totalità di corpo-anima-spirito.

⁷⁸ V.E. FRANKL, *Fondamenti e applicazioni della logoterapia*, SEI, Torino 1977, 20. Per Frankl i valori e i significati non sono soggettivi, auto-espressivi o proiezioni dell'uomo stesso, ma sono oggettivi o «transoggettivi» (Allers) e pertanto non sono inventati dall'uomo, come per Sartre, ma sono scoperti. La condizione dell'uomo sartriano che inventa i valori e se stesso è per Frankl una condizione illusoria, fondata su quello che si chiama «il trucco del fachiro» (*ivi*, 68), il quale, lanciando una corda in aria, senza fissarla a qualcosa, afferma che ci si può arrampicare.

Frankl distingue tre categorie di valori: di creazione o di produzione, di esperienza e di atteggiamento. Esse esprimono le tre principali direzioni in cui l'uomo può trovare un significato nella vita. «La prima consiste – scrive Frankl – in ciò che l'uomo dà al mondo in termini di esercizio della propria capacità creativa; la seconda consiste in ciò che l'uomo prende dal mondo in incontri personali ed esperienze di vario genere; la terza, infine, consiste nell'atteggiamento che l'uomo assume nei riguardi di situazioni che si presentano come un destino ineluttabile e inevitabile. Questo è il motivo per cui la vita non cessa mai di avere un significato; la persona privata della possibilità di vivere i valori creativi e quelli di esperienza, è ancora sollecitata da un significato da compiere, il significato cioè inerente al giusto e dignitoso atteggiamento da prendere di fronte alla sofferenza» (*ivi*, 76-77).

Tali situazioni-limite sono costituite dalla cosiddetta «tragica triade»: colpa, dolore e morte. Inoltre i valori si distinguono dai significati. Mentre i primi sono, per definizione, «degli universali astratti di significato» (*Logoterapia e analisi esistenziale*, Morcelliana, Brescia 1977, 82), cioè dei significati universali riferibili alla condizione umana in quanto tale, i secondi sono concreti, unici e irripetibili, non sono solo riferiti *ad personam*, ma anche *ad situationem*.

⁷⁹ FRANKL, *Fondamenti e applicazioni della logoterapia*, 20.

Frankl, inoltre, preserva la sua concezione dello spirito da ogni forma di razionalismo e di intellettualismo. «La ragione, dunque, e l'intelletto – chiarisce – non esauriscono ciò che è tipico dell'uomo, vale a dire la spiritualità; l'*animus* (o affettività) e il sentimento esistenziale, infatti, possono esser molto più perspicaci che non sia sagace e penetrativa la facoltà razionale».⁸⁰

Questa affettività e questo sentimento esistenziale costituiscono la spiritualità inconscia, che ha nel «cuore» «il nucleo, il centro dell'uomo».⁸¹ A differenza della psicoanalisi freudiana, l'analisi esistenziale non ammette solo l'inconscio pulsionale, ma anche una spiritualità inconscia, che non è, come gli archetipi di Jung, qualcosa di collettivo, ma è personale ed esistenziale. La spiritualità inconscia è per Frankl la radice e la fonte della spiritualità conscia.

Lo spirito, in tal modo, non è solo una dimensione dell'essere uomo, ma è la dimensione specifica dell'essere uomo e con la libertà e la responsabilità costituisce gli *existentialia* dell'essere uomo. Con la teorizzazione dell'inconscio spirituale il problema non è più, come per la psicoanalisi, il rapporto tra conscio e inconscio e il riportare, con l'analisi retrospettiva verso il passato e l'infanzia, l'inconscio alla coscienza, ma è distinguere se è l'inconscio pulsionale o l'inconscio spirituale secondo i casi la fonte dei vari comportamenti dell'uomo.

L'uomo non è composto di corpo, anima e spirito, ma è, come per Tommaso d'Aquino, un'*unitas multiplex*. L'unità antropologica è affermata pur nelle differenze qualitative delle varie dimensioni ontologiche.

Nell'impostazione del rapporto tra le tre dimensioni ontologiche Frankl prende in esame l'ontologia di N. Hartmann e di M. Scheler. Hartmann vede le dimensioni ontologiche stratificate in una struttura gerarchica, a scalini (*Stufen*), dove lo strato inferiore è portante quello superiore e questo, pur dipendente dal primo, ha una sua autonomia. L'antropologia scheleriana vede le tre dimensioni ontologiche come una struttura a strati (*Schichten*) concentrici, imperniata intorno a un nucleo, che è costituito dalla dimensione spirituale o persona dell'uomo.

Frankl fa sua e sviluppa autonomamente la struttura stratigrafica concentrica di Scheler. Afferma che si ha

bisogno di pensare il nucleo personale come prolungato, in quanto centro spirituale-esistenziale, intorno al quale si raggruppano lo

⁸⁰ *Id.*, *Teoria e terapia delle nevrosi*, 135.

⁸¹ *Ib.* La spiritualità inconscia non è cieca e irrazionale, anzi ha una sua saggezza o modo di conoscere, che Frankl, con riferimenti biblici, chiama «sapienza del cuore» (*ib.*) e che esprime un modo di conoscere sorretto dall'emozionale. Alla sfera dell'inconscio fanno capo anche l'inconscio etico e l'inconscio estetico.

psichico e il fisico quali strati periferici. Invece di nucleo personale, dobbiamo allora parlare di asse personale che, insieme con gli strati psicofisici circostanti, passa attraverso il conscio, il preconsciouso e l'inconscio. Da tale concezione – conclude Frankl – risulta finalmente un quadro press'a poco utilizzabile e adeguato alla vera situazione: sia all'interno dell'asse personale che all'interno degli strati psicofisici, ogni singola manifestazione – spirituale, psichica o corporea – può presentarsi tanto al gradino del conscio, quanto a quello del preconsciouso o dell'inconscio.⁸²

Pur essendo la dimensione spirituale la dimensione specifica dell'uomo e la dimensione più alta dell'uomo, nel senso di «più comprensiva», tale dimensione non surroga le altre. Infatti l'uomo, «allorché è divenuto effettivamente tale, non cessa di essere un animale».⁸³ Anzi l'uomo, da quello spirito incarnato che è, deve contentarsi solo dell'«espressione fisico-psichica della spiritualità», essendo l'esistenza spirituale, l'«io vero e proprio», «l'io "in sé"», non «suscettibile di riflessione e conseguentemente solo realizzabile, solo "esistente" nelle sue realizzazioni, solo in quanto realtà di realizzazione».⁸⁴

11. Le due leggi dell'ontologia dimensionale

Contro i vari riduzionismi Frankl enuncia le due leggi dell'ontologia dimensionale che mirano a tutelare l'unità e la pluridimensionalità dell'essere uomo. Poiché all'uomo si accede solo attraverso la sua espressione fisico-psichica, è importante cogliere i limiti delle proiezioni e ciò che non appare in esse. Gli errori di ottica si hanno perché si tratta di portare un corpo tridimensionale (l'uomo) su un piano bidimensionale (fisico e psichico) o su di un solo piano.

La prima legge, che potremmo chiamare della *contraddittorietà delle proiezioni*, dice: «Un solo ed identico fenomeno, proiettato al di fuori delle sue dimensioni in altre dimensioni inferiori alle sue, dà origine a figure diverse in netto contrasto tra loro».⁸⁵

⁸² ID., *Dio nell'inconscio*, Morcelliana, Brescia 1975, 23.

⁸³ ID., *Fondamenti e applicazioni della logoterapia*, 37.

⁸⁴ ID., *Dio nell'inconscio*, 25. Essendo l'esistenza spirituale un fenomeno originario, è irriducibile e pertanto non è analizzabile. Infatti, Frankl con l'espressione *analisi esistenziale* non intende «un'analisi dell'esistenza, ma piuttosto una "analisi rivolta all'esistenza"» (*ib.*). In tal modo Frankl supera le difficoltà di tutte le definizioni categoriali dell'esistenza, che rischiano di reificare la persona, riducendola a oggetto o all'essere spersonalizzato psichico.

⁸⁵ ID., *Fondamenti e applicazioni della logoterapia*, 33-34. Riferita all'uomo, la distinzione tra dimensioni inferiori e superiori non implica in Frankl nessun ordine gerarchico, né alcun giudizio di valore, ma denota solo la maggior comprensività della dimen-

Se si prende, come nella figura 1, un cilindro o un bicchiere cilindrico e lo si proietta dal suo ambito tridimensionale nel piano laterale e in quello di base, si avrà nel primo un rettangolo e nel secondo un cerchio. Le figure, inoltre, si contraddicono tra di loro, anche perché in entrambi i casi si tratta di figure (piane e) chiuse, mentre il bicchiere è un recipiente aperto.

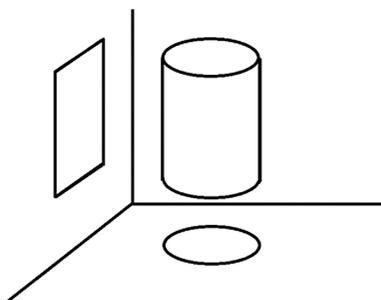


Figura 1

La seconda legge, che potremmo chiamare della *pluralità delle accezioni delle proiezioni*, afferma: «Differenti fenomeni, proiettati al di fuori della propria dimensione in una stessa dimensione inferiore alla propria, danno origine a figure che appaiono ambigue».⁸⁶

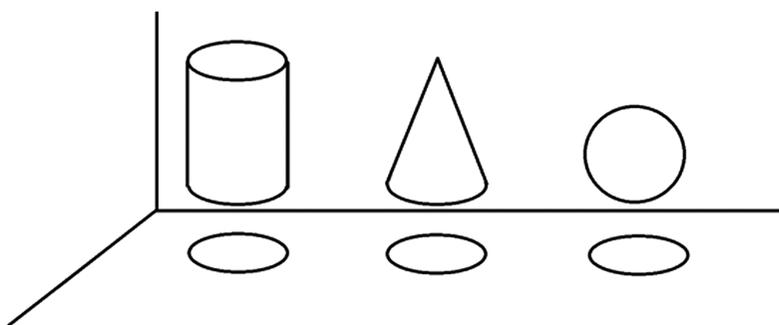


Figura 2

sione superiore, nel cui ambito vengono inserite dialetticamente anche le dimensioni inferiori.

⁸⁶ *Ivi*, 34.

Se si prendono, come nella figura 2, un cilindro, un cono e una sfera, la proiezione di tali corpi geometrici nel piano di base sarà ugualmente un cerchio. Osservando solo i tre cerchi proiettati, sarà del tutto impossibile concludere di quale corpo geometrico ognuno di essi, preso singolarmente, sia la proiezione.

Applicando le due leggi dell'ontologia dimensionale all'uomo, si ricava che l'uomo, privato della dimensione specificamente umana e proiettato sul piano della biologia e della psicologia, appare con due diverse immagini tra di loro contrastanti: la proiezione nel piano biologico farà apparire solo fenomeni somatici, riducendo l'uomo alla sua costituzione genetica, alle funzioni endocrine, al suo sistema neurofisiologico; mentre la proiezione nel piano psicologico metterà in luce solo fenomeni psichici e l'uomo apparirà determinato dai suoi impulsi, dal suo carattere e dai condizionamenti ambientali.

Nella prospettiva dell'ontologia dimensionale, l'opposizione delle proiezioni «non nuoce all'unità dell'uomo»,⁸⁷ così come il contrasto tra il rettangolo e il cerchio non contraddice il fatto che si tratta di due proiezioni dello stesso oggetto, cioè del cilindro. Tale unità non va cercata nella dimensione biologica e psicologica, ma nella dimensione noetica.

Applicando all'uomo la seconda legge, come distinguere, se restiamo solo sul piano organico, la gioia dalla collera? Ci chiediamo con Sartre: «Come ammettere che banali reazioni organiche possano render conto di stati psichici qualificati?».⁸⁸ Infatti le modificazioni fisiologiche che corrispondono alla collera, secondo l'esempio di Sartre, non differiscono che per intensità da quelle che corrispondono alla gioia: tuttavia, afferma Sartre, «la collera non è una gioia più intensa, è ben altro, per lo meno nella misura in cui si dà alla coscienza».⁸⁹ Oppure, se restiamo solo sul piano psicologico o psichiatrico, come si possono distinguere le visioni di Bernadette Soubirous dalle allucinazioni di una isterica o Dostoevskij da un qualsiasi epilettico?

12. Dal finito all'infinito

Se a livello scientifico non è solo un diritto, ma un dovere, «mettere tra parentesi la pluridimensionalità della realtà, per lasciar filtrare dal suo spettro solo una determinata frequenza»,⁹⁰ non potendoci essere,

⁸⁷ *Ivi*, 35.

⁸⁸ J.P. SARTRE, *Idee per una teoria delle emozioni*, Bompiani, Milano 1962, 121. Il volume comprende anche un'altra opera di Sartre: *L'immaginazione*.

⁸⁹ *Ib.*

⁹⁰ FRANKL, *Logoterapia e analisi esistenziale*, 55.

come insegna Jaspers sulla scia di Kant, scienza della totalità, secondo anche quanto sostiene Popper in *The Poverty of Historicism* (1944) nella sua critica dell'olismo, lo scienziato, però, deve essere consapevole dei limiti delle proiezioni, le quali possono essere fonti di errori, soprattutto se egli dimentica i presupposti epistemologici e ontologici della sua opera, il «come se» (*als ob*) implicito nel suo metodo: infatti egli «deve agire *come se* si trovasse di fronte a una realtà a una sola dimensione».⁹¹

Se si resta sul piano puramente psichiatrico non si riesce a cogliere né la prestazione artistica di Dostoevskij né l'esperienza religiosa di Bernadette. Nel piano psichiatrico ogni fenomeno resta ambiguo, così come non è possibile stabilire se sia stato il cono, il cilindro o la sfera a proiettare sul piano il cerchio. Se non si lascia trasparire l'aspetto noetico e simbolico (Cassirer) dietro questi fenomeni, se non si guarda attraverso, secondo il senso etimologico di diagnosi (*dia-gnosis*), se non si scorge «il *logos* che sta dietro il *pathos*», individuando il significato di ogni sofferenza, non si coglie il senso specifico dell'umano, l'*ethos*, la dimensione propria dell'uomo.

Lungi da ogni riduttivismo, occorre stabilire un rapporto dialettico tra le scienze umane e l'antropologia filosofica, proprio come vi è ontologicamente una dialettica tra le dimensioni somatica e psichica e la dimensione noetica. Le dimensioni somatica e psichica sono «tolte e risolte» (*aufgehoben*), per usare la terminologia hegeliana utilizzata da Frankl, nella dimensione noetica.

A differenza del determinismo scientifico che riduce il noetico al biologico e allo psichico, la dialettica, che Frankl stabilisce tra le dimensioni, rispetta la specificità delle dimensioni inferiori e al tempo stesso le supera conservandole in una dimensione più comprensiva, la dimensione spirituale, che in tal modo pervade anche le altre due dimensioni e le personalizza, facendo sì che questo corpo sia «segnato dallo spirito dell'uomo»⁹² e diventi non un corpo qualsiasi, ma il mio corpo.

Tutta l'analisi antropologica di Frankl è accompagnata dalla consapevolezza fondamentale che l'uomo nella sua totalità è «un vero *mysterium*»⁹³ e solo *per analogiam* possiamo comprenderlo. Mentre, però, Frankl, distinguendo correttamente il discorso filosofico da quello scientifico, nega che si possa dare scienza della totalità dell'essere-uomo, nel contempo postula e tematizza un modo specifico di fare esperienza di questa totalità, il quale, pur non essendo scientifico, non per questo è irrazionale e insensato.

⁹¹ *Ib.* Il corsivo è mio.

⁹² *Ib.*

⁹³ *Id.*, *Teoria e terapia delle nevrosi*, 223.

Tale esperienza ha il suo *humus* nell'agire, in un modo di pensare, che è un pensare in rapporto all'esistenzialità dell'uomo e che potremmo chiamare «ragionevole».⁹⁴ «Io non attingo la totalità dell'essere – scrive Frankl – se non con la totalità del mio proprio essere: perciò non mediante un pensare, ma con l'agire, non mediante un conoscere ma con il decidere, non mediante un sapere, ma con il credere – che è un conoscere per decisione».⁹⁵

Emerge come prioritario oggi il bisogno di superare la concezione meccanicistica e biologistica dell'uomo e della malattia. «L'oggetto proprio della medicina non sono i singoli organi che non funzionano, ma l'uomo malato, inteso come una totalità»,⁹⁶ come persona.

Il paradigma meccanicistico è inadeguato a spiegare la complessità del reale. Il mutamento del paradigma nelle scienze umane e nell'assistenza socio-sanitaria oggi va sempre più verso un approccio personalista, sistemico-relazionale, che ci addita un modo di pensare la complessità e l'interdipendenza tra i fattori genetici, biochimici, psicologici, ambientali ed esistenziali del sistema uomo. Questo nuovo approccio multidimensionale non solo mette in essere una nuova concezione dell'uomo, ma promuove anche una nuova concezione della scienza, certamente più umana.

In questa svolta paradigmatica della scienza e dell'antropologia non può mancare la consapevolezza, evidenziata da Edith Stein, che

una caratteristica peculiare di tutto ciò che è finito è il non potersi comprendere da sé, rimandare a un *primum* che deve essere infinito, meglio, l'infinito, perché l'infinito può essere solo unico. [...] Dobbiamo considerare un'evidenza ontologica il fatto che l'essere umano, come tutte le cose finite, rimanda a Dio e sarebbe incomprendibile senza questa relazione con l'essere divino, vale a dire, sarebbe incomprendibile tanto il fatto *che* esso sia (la sua esistenza) quanto quello che esso sia *ciò* che è.⁹⁷

⁹⁴ Per un'analisi teoretica della ragionevolezza si veda il mio volume, *Persona e ragionevolezza*, cc. 1, 4, 5.

⁹⁵ FRANKL, *Teoria e terapia delle nevrosi*, 223. Come chiarisce lo stesso Frankl, «la fede non è un pensare sminuito in proporzione della realtà del pensato, ma un pensare potenziato in proporzione dell'esistenzialità del pensante» (V.E. FRANKL, *Der unbedingte Mensch. Metaklinische Vorlesungen*, Deuticke, Wien 1949, 78).

⁹⁶ S. SPINSANTI, «Vita fisica», in *Diakonia (Etica della persona)*, Queriniana, Brescia 1983, 128. Cf. A.G.M. VAN MELSEN, «Person», in *Encyclopedia of Bioethics*, a cura di W.T. REICH, Macmillan-Free Press, New York 1978, 1206-1210.

⁹⁷ E. STEIN, *La struttura della persona umana*, Città Nuova, Roma 2000, 215.



Una persona con disturbi neurodegenerativi, con gravi problemi di memoria e deficit cognitivi, è ancora una persona autonoma? Recenti ricerche scientifiche confermano alcune istanze fondamentali del personalismo ontologico. Chi siamo in larga parte è definito dai nostri atteggiamenti morali, dalla nostra capacità di valore e non solo dalla capacità di memoria o da altre attività cognitive. L'autonomia non si identifica con l'indipendenza e l'autosufficienza, essendo l'uomo interdipendente e vulnerabile. L'autonomia è un predicato della persona e non dipende da alcune caratteristiche o facoltà umane, come la memoria, la ragione. Vi sono malattie del corpo, della mente, ma non della persona. L'essenza della persona è assiologica e relazionale, come anche l'autonomia personale.



Is a person suffering from neurodegenerative disorders still autonomous? Recent advances in the neurosciences corroborate some basic assumptions of the personalistic ontology. In particular, it seems that the intimate essence of the human being is not grounded on memory or other subjective psychological activities, but in the capacity to value. Consequently, autonomy is better understood in terms of vulnerability and inter-dependence, contrary to the mainstream view, based on the concepts of independence and self-efficiency. Autonomy finally constitutes a predicate of the person, which is not depending upon specific psychological and/or neurological faculties, such as reason and memory. As a matter of fact, the person ends up with unveiling its axiological and relational nature, given that there could not be diseases which affect the person, but only its body or mind.

**IDENTITÀ – DISTURBI NEURODEGENERATIVI – PERSONA – ETICA –
AUTONOMIA**