

MICHEL ONFRAY, *La cura dei piaceri. Costruzione di un'erotica solare*, Ponte alle Grazie, Milano 2009, pp. 190

Costruire un'erotica solare: il programma pretenzioso di uno stravagante libertino o il manifesto di una filosofia edonista, in cerca di un antidoto per sconfiggere la dilagante miseria sessuale, frutto degli asfittici condizionamenti della morale dominante?

È innegabile che le sorti del pensiero di Michel Onfray, uno dei più popolari e discussi filosofi francesi a noi coevi, si giochino tutte nella risposta all'importante quesito appena formulato.

Riprendendo tematiche già esposte nel suo fortunato *Trattato di ateologia* (2005), Michel Onfray, nel suo *La cura dei piaceri. Costruzione di un'erotica solare* (uscito in Francia nel 2008), prosegue la sua personale opera di smantellamento di quell'apparato fideistico-metafisico che sta dietro ad una morale di stampo cristiano, responsabile di un'ossessiva mortificazione dei corpi, che ha creato un *nichilismo della carne*.

Onfray mette in guardia, facendo ricorso ad uno stile caustico, che, a volte, rasenta l'invettiva, dai pericoli insiti in un prepotente ritorno, oggi, di una società *monocefala*, di un monoteismo che ha costruito un asettico *corpo cristiano*, da noi tutti abitato inconsapevolmente. In ogni campo del sapere, dall'etica alla politica, dal diritto all'arte, un condizionamento invisibile, ha prodotto degli automi, degli *anticorpi*, epigoni di quell'*anticorpo par excellence* che, a detta di Onfray, sarebbe (dis-) incarnato da Gesù Cristo.

«Com'è possibile infatti fondare una visione del mondo a partire dal culto di un cadavere crocifisso, mutilato, ferito, mortificato, lacerato?» (p. 30).

Il paradosso metafisico di un morto trasfigurato posto ad emblema del regno dei viventi, segna tutta la storia della civiltà occidentale, imbevandola di una radicale componente *nevrotica*, per cui l'umano desiderio non viene soddisfatto, in ossequio alle regole imposte dal paradosso stesso. Su questa scia, Paolo di Tarso (definito da Onfray, *l'artigiano nevrotico dell'amore per la morte*) assume il ruolo di un vero e proprio catalizzatore del messaggio cristico, trasformandolo in piano strategico, in religione. Tale ordinamento positivo si fonda su due istanze, una di natura ontologica, che prevede una sorta di *imitatio lesu*, priva di desideri, passioni, materialità, ed una di natura metafisica, che invita all'*imitatio Christi*, per cui la vita viene tramutata in un calvario, nella profonda convinzione che la mortificazione carnale conduca a salvezza spirituale.

La strategia paolina, riassumibile nella fondazione di un imperativo categorico di castità universale, a detta di Onfray, si originerebbe da una pena privata, che affliggerebbe Paolo stesso. La proposta del filosofo

francese si fonda su di un'interpretazione fallace, suffragata solo da sparuti gruppi di esegeti malintenzionati, di *II Cor 12,7*, dove la spina confitta nella carne di Paolo alluderebbe ad un'ipotetica impotenza sessuale, quando, al contrario, vi sono ottime ragioni filologiche per credere che il dolore accusato da Paolo sia di natura spirituale, e faccia riferimento all'umana fragilità, all'*astheneía*, alla debolezza che rende forti se si vive *in Cristo*.

Sul *nevrotico* insegnamento paolino, si installa tutta la patristica, vera e propria prima *teologia dell'eros cristiano*, che ha in Origene ed Agostino i suoi due migliori rappresentanti.

Tuttavia, la mortificazione della carne, l'esaltazione di un *eros notturno*, cominciata con Paolo e proseguita con il lavoro dei Padri della Chiesa, non esaurisce la sua carica nichilista tanto presto, affettando la storia della civiltà anche in seguito, fino ai giorni nostri (da qui, l'urgenza di un'erotica diurna, solare, sottolineata da Onfray).

Difatti, una seconda ondata di umiliazione carnale si affaccia sul proscenio storico, capitanata da tre ammiraglie: i martiri, il marchese De Sade ed il filosofo francese Georges Bataille.

«Il cristiano, il sadiano, il batailliano condividono la stessa estasi davanti al mattatoio di carcasse umane» (p. 78).

Avendo fatto tesoro della lettura della *Legenda aurea* di Iacopo da Varazze, Onfray ci mostra il culto della morte, la cerimonia dello smembramento, che stanno dietro al sacrificio estremo compiuto dai martiri, nel tentativo di ripetere la Passione di Cristo. Santa Sabina che, all'annuncio del rogo approntato per lei, ride, pregustando la gioia eterna o Santa Cristina che strappa avidamente la propria carne con i denti testimoniano la presenza di una certa componente *sadica* nella morale cristiana. Non è un caso che Onfray equipari, sotto tutti i rispetti, il cristianesimo di stampo paolino, il martirologio romano e le pratiche oscene perpetrate da De Sade ai danni delle sue vittime. Il marchese, da teorico dedito alle profondità dell'anima, viene degradato a *delinquente sessuale*, animato da un odio viscerale nei confronti delle donne, manifestato con un uso sistematico della violenza, sotto la forma, ora dello stupro, ora del rapimento, ora dell'avvelenamento, e via discorrendo.

Tuttavia, questa spietata critica rivolta da Onfray a De Sade, coincide, giocoforza, con una decisa messa in discussione del valore dei testi di uno dei più appassionati apologeti dell'individualismo e della libertà. A prescindere dall'operato del celebre marchese, non pare eliminabile l'apporto filosofico-letterario dei testi che De Sade scrisse nei suoi 27 lunghi anni di carcerazione (usando la sua immaginazione ed una penna d'oca, come ebbe a dire il grande fotografo surrealista Man Ray). Depauperando di senso De

Sade, Onfray, inconsapevolmente, sferra un duro colpo di stiletto al suo stesso progetto filosofico.

In De Sade agirebbe, in definitiva, una teologia negativa del corpo, presente, anche, secondo le argomentazioni presentate da Onfray, nel pensiero filosofico di Georges Bataille.

«L'erotismo di Georges Bataille propone, più che una teoria sovversiva, post-cristiana, dell'erotismo, una lettura gnostica e cristiana dell'eros, come in Sade, nell'ottica della teologia negativa» (p. 105).

Onfray individua in Dio l'ossessione filosofica di Bataille, per cui il corpo diventerebbe un mero mezzo per realizzare l'unione mistica con Dio stesso: con un processo inversamente proporzionale, più ci allontaniamo da Dio, bestemmiandolo, profanandolo, immergendoci nell'abiezione, più Dio ha possibilità di manifestarsi, avvicinandosi all'immanente. In realtà, se si fa riferimento ai testi di Bataille stesso, non si riscontra affatto la presenza di una *via negationis*, dove Dio troverebbe la sua definizione, solo a partire dal suo contrario, vale a dire il corpo. Quest'ultimo, infatti, non è il veicolo per attingere Dio, ma è negatività assoluta e costante, dialettica irrisolvibile di tragedia e commedia, escrezione e festa. In tal senso, l'*esperienza interiore* di cui ci parla Bataille, non è, come sostiene Onfray, il forzoso tentativo di fondare una teoria generale del corpo, dell'eros, sulla base di un'esperienza soggettiva, ma la risposta che l'uomo incontra quando ha deciso di mettersi radicalmente in questione. Nessuno gnosticismo di matrice cristiana, in Bataille, allora, ma solo l'esperienza liminale di un io frantumato, impossibilitato a cogliere il particolare a partire dal generale, allergico ad una visione d'insieme.

Onfray procede, quindi, più per interpretazioni funzionali al suo progetto filosofico, che per interpretazioni aderenti ai testi di chi inserisce nella *parte maledetta* dell'eros, quella da superare mediante il ritorno ad un'erotica solare, un'erotica di ascendenza indiana, di cui il filosofo francese ci parla nella parte finale del suo testo.

Il *Kamasutra*, antico testo indiano sull'umano comportamento sessuale, scritto dal bramino Vatsyayana (che insegnava l'eccellenza dell'induismo), si pone quale perfetto contraltare dell'agostiniana *Città di Dio*.

«I precetti erotici indiani, e tutta l'erotica solare in generale, sembrano annunciare lo Spinoza che scrive che non esiste né bene né male, ma buono e cattivo in relazione a ciò che noi ci proponiamo [...] Ecco dunque un'erotica che apre a un'etica libera dalla morale» (p. 162).

Un'erotica che si regge tutta sulla potenza del desiderio, non più umiliato, come nel nichilismo della carne cristiano, ma, innalzato ad una sorta di legge naturale (*dharma*), perno di un'*ecosofia* dove ciò che conta è lo scambio energetico, che coinvolge, alla pari, uomini ed animali.

Liquidare, così, l'eros notturno, in vista della costruzione di una *soggettività libidinale*, di un individualismo edonista, svincolato dai precetti di una morale non libera, una *morale del gregge*.

Non sarà arduo individuare in Friedrich Nietzsche il nume tutelare di Onfray, il quale non coglie, però, nella sua pienezza, il senso del pensiero del filosofo tedesco, acerrimo avversario di ogni forma di individualismo.

Manifesto di una filosofia edonista, sì, il libro di Michel Onfray, ma con diverse lacune interpretative e sterili provocazioni, pesanti come un macigno sull'economia dell'intero volume.

Giuseppe Bornino

E. LECALDANO, *Un'etica senza Dio*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 108

Lecaldano sostiene un'etica senza Dio. Ritiene, cioè, che non sia necessario risalire a Dio per condurre una vita etica.

Osserva che la morale che si fonda su Dio, la morale rivelata, è impotente a fronteggiare molte delle questioni nuove poste dalla bioetica e che esse tra i credenti della medesima religione hanno ricevuto risposte e soluzioni differenti (tra i cristiani l'eutanasia attiva volontaria viene considerata moralmente comprensibile da alcune correnti del protestantesimo, ad esempio dai valdesi, e assolutamente condannata dai cattolici).

Rileva che al credente si chiede di rifiutare l'aborto, affermare l'unità e la priorità della famiglia eterosessuale, negare le unioni omosessuali, impedire la ricerca scientifica sulle cellule staminali embrionali, impedire le pratiche che permetterebbero alle coppie di avere figli attraverso la fecondazione eterologa in vitro con donazione di gameti o attraverso la maternità surrogata, rifiutare il diritto al morente di scegliere la propria morte. Ma - si domanda - si possono ignorare i progressi realizzati dalla scienza e dalla medicina riguardo alla nascita, alla cura e alla morte? Perché allora rinunciare a una maternità? Perché non beneficiare la donna dei mezzi disponibili per la fecondazione? Perché soffrire morendo?

Lecaldano mostra l'inaccettabilità dell'idea di un'indissolubile connessione tra credenze religiose e convinzioni morali, riferendosi alle opere di David Hume, di Immanuel Kant e di John Stuart Mill, "opere generosissime di analisi che mostrano come sia inaccettabile la pretesa di chi sostiene che non vi sia posto per l'etica senza la fede in un Dio garante dei valori morali" (pp. X-XI).

Sostiene che “non solo non è vero che senza Dio non può darsi l’etica, ma anzi è solo mettendo da parte Dio che si può realmente avere una vita morale” (p. XI). Rileva che concepire l’etica come qualcosa di derivante da Dio significa negare la natura autonoma dell’etica. Si oppone comunque all’affermazione “se Dio è morto tutto è possibile” e alle forme di totalitarismo ateo.

Mostra gli errori in cui cadono coloro che sostengono che Dio è necessario per l’etica. Osserva che legare la possibilità di un’etica all’esistenza di Dio comporta che si sia in grado di provarne l’esistenza. Rileva che, come hanno mostrato Hume e Kant, non si può dimostrare l’esistenza di Dio né appellandosi all’argomentazione e né appellandosi alla rivelazione e alla testimonianza di profeti. “Legare l’etica all’esistenza di un Dio rivelato – scrive – comporta che essa sia possibile solo per una parte limitata dell’umanità –quella che crede esattamente nel nostro stesso Dio” (p. 8). L’etica che ritiene necessario un riferimento a Dio “non può dunque che muoversi in un orizzonte relativistico che fa dipendere la moralità dalla particolare rivelazione e concezione della divinità da cui deriva” (ibidem). Derivare l’etica da Dio, concepirla come un insieme di leggi e comandamenti emanati da un’autorità, Dio, “equivale a togliere valore etico alle norme morali” (p. 12) e negare il carattere autonomo della morale, perché riduce il comportamento etico di un individuo alla pura obbedienza a un comando, obbedienza passiva a norme imposte. Sostiene che “gli obblighi morali sono validi indipendentemente da ciò che qualcuno ci dice di fare” (p. 13). Non far violenza all’altro - osserva - non dipende dal fatto che qualcuno ci comandi di non far violenza, ma dalla natura etica e universale di una tale norma, indipendente dal comando di un’autorità e di un paese o luogo geografico.

Fondare l’etica su leggi naturali volute da Dio, seguire la natura e accettare la volontà di Dio per orientare la nostra vita morale - egli scrive - “è un criterio del tutto insoddisfacente e comunque errato” (p. 16) e “porterebbe alla bizzarra conclusione che non dobbiamo curarci da una malattia, dato che essa è naturale” (p. 17). Osserva che, per la morale cattolica, il processo della nascita deve essere governato dalla natura. “Ma perché - si domanda - seguire la natura e non beneficiare la donna dei mezzi disponibili per la fecondazione, l’assistenza durante la gravidanza e il parto?” (pp. 17-18). Nota che seguire la natura in fatto di nascite comporta escludere la responsabilità morale degli individui e affidarsi completamente all’istinto naturale. “Finiamo ancora una volta - scrive - con l’assumere un atteggiamento di passività, che impedisce di cercare insieme i valori che dovranno guidare le nostre scelte in situazioni spesso completamente nuove e diverse rispetto a quelle risolte dalle generazioni che ci hanno preceduto” (pp. 18-19).

Lecaldano sostiene un'etica senza Dio, un'etica fondata sulla responsabilità morale dell'individuo, il quale, per riconoscere la fondatezza e l'autorevolezza delle norme che ispirano la vita morale di un essere umano, non ha bisogno di risalire a Dio, né di sperare in un'altra vita in cui la sua condotta morale trovi il giusto premio. "Egli può far ricorso semplicemente alle proprie emozioni, ai propri sentimenti, alla ragione e alle pratiche riflessive che gli sono abituali. Il premio per la sua condotta morale deriverà principalmente dalla consapevolezza di aver fatto ciò che è bene, giusto e doveroso" (p. 45). La riflessione morale "dovrà limitarsi ad affiancare le persone nel processo di realizzazione della consapevolezza di essere individui moralmente responsabili" (p. 56).

Pietro Birtolo

M. REICHLIN, *Aborto. La morale oltre il diritto*, Carocci, Roma 2007, pp. 233.

La maggior parte degli Stati, nel corso degli ultimi decenni del XX secolo, ha approvato leggi che legalizzano o depenalizzano l'interruzione volontaria della gravidanza. L'aborto volontario, quindi, non è più un reato penale, è una scelta lecita e perfino rivendicabile come un diritto.

L'autore sottolinea le dimensioni propriamente morali del problema dell'aborto e si chiede se vi siano delle ragioni morali che possano giustificare che ci si avvalga della possibilità di interrompere una gravidanza. Si chiede, cioè, se sia sostenibile la liceità morale dell'interruzione volontaria della gravidanza, anche se giuridicamente è depenalizzata.

Una linea di argomentazione in favore della sua liceità morale sostiene che il feto non posseda il diritto alla vita; l'altra sostiene il diritto della donna (madre) all'autonomia o alla libera gestione del proprio corpo.

Reichlin afferma che l'aborto, nella maggioranza dei casi, non è una scelta moralmente lecita. Sottolinea che l'aborto è accettato solo nei casi di pericolo per la vita della donna, di serio pericolo per la sua salute e nel caso di gravidanza dovuta a violenza sessuale, ad un rapporto sessuale non voluto, da parte di sconosciuti, e quindi senza avere la donna la minima responsabilità per la situazione determinatasi. Sottolinea altresì che la donna non può interrompere volontariamente la gravidanza a seguito di un rapporto sessuale voluto nella consapevolezza di poter rimanere incinta, essendo la gravidanza l'esito di un'azione volontaria. "Una donna che abbia rapporti

sessuali volontari senza contraccezione - scrive - implicitamente accetta di farsi carico delle possibili conseguenze del suo atto” (p. 164). Ritiene plausibile l'interruzione volontaria della gravidanza quando questa “riguardi una minorenni rimasta incinta a seguito di un comportamento poco meditato e responsabile e rischi di andare incontro ad un trauma consistente, a seguito della gravidanza” (p. 172). Ritiene molto discutibile il ricorso all'interruzione della gravidanza motivato da anomalie del concepito; la rilevazione di patologie come la sindrome di Down, di Turner e di Klinefelter - egli osserva - non sembra poter costituire un motivo sufficiente a giustificare l'aborto: “un aborto motivato esclusivamente dalla rilevazione di un'anomalia fetale - scrive - costituisce una scelta moralmente ingiustificabile” (p. 173). Invece nel caso di anencefalia ritiene plausibile la scelta di ricorrere all'aborto, “sgravando la donna dai rischi e dai disagi di una gravidanza che comunque si dovrebbe concludere con un lutto” (p. 174), dal momento che i neonati anencefalici sopravvivono per poche ore, o al massimo giorni, dopo la nascita.

Reichlin muove dalla prospettiva della centralità delle persone, che definisce “un'etica del rispetto per le persone (ERP)” (p. 11). Osserva che gli esseri umani sono realtà uniche, perché in grado di trascendere le proprie determinazioni e che a questa unicità si collega l'uso del termine *persona* per indicare quel determinato vivente che è l'essere umano, “in quanto dotato di caratteristiche che lo rendono capace di fare di se stesso un'individualità irripetibile e non il semplice esemplare di un genere” (p. 13). Rileva che il nocciolo della questione morale dell'aborto riguarda la norma “non uccidere”. Spiega le ragioni che giustificano questa norma, osserva che essa vale incondizionatamente, ossia non ammette eccezioni e sottolinea che essa costituisce “un'espressione più determinata” (p. 30) del principio fondamentale dell'etica, il rispetto per le persone.

Una strategia pro-aborto nega che il feto sia una persona, ovvero che sia titolare del diritto alla vita. Il feto - scrive Reichlin - “è una persona, sia pure in via di sviluppo” (p. 179), e quindi titolare di diritti, un soggetto meritevole di rispetto dal punto di vista morale. “Feti, neonati, bambini piccoli, handicappati mentali e individui affetti da varie forme di demenza - scrive - sono delle persone, in quanto condividono tutti la natura razionale e, chi in piccola parte chi quasi per nulla, sono anche in grado di esercitare alcune delle capacità cui tale natura abilita; individui umani di questo tipo sono *pazienti morali*, ossia individui che costituiscono un oggetto appropriato dell'atteggiamento morale fondamentale, quello del rispetto” (p. 176).

Reichlin afferma che l'ERP “non è contraria al benessere degli animali” (p. 177), perché “anche gli animali possono essere considerati dei pazienti morali” (p. 176). Saggiunge: “pur non essendo propriamente oggetti

di rispetto, nel senso forte stabilito dal principio fondamentale, gli animali rientrano nella sfera della considerazione morale; essi, a differenza delle piante e di altre forme di vita, valgono di per sé, e non solo in riferimento agli interessi e ai bisogni degli esseri umani”(p. 177). L'ERP - afferma inoltre - “nemmeno è insensibile alle esigenze ecologiche” (ibidem). Conclude: “tutti gli interessi o i ‘diritti’ che hanno ricevuto considerazione negli ultimi decenni nell’ambito dell’etica applicata trovano un posto in tale approccio, anche se, in ultima istanza, il fondamento del valore di tutte le diverse pretese rimanda al principio fondamentale, e quindi al principio del rispetto per le persone” (p. 177).

Per quanto riguarda la legge 194 del 22 maggio 1978, che regola l’interruzione volontaria della gravidanza nel nostro paese, sottolinea che essa “deve ricevere una ben più consistente applicazione nella sua parte preventiva ed educativa; in particolare, insufficiente è stata l’opera, da parte dei consultori e delle strutture socio-sanitarie, ‘per promuovere ogni opportuno intervento atto a sostenere la donna, offrendole tutti gli aiuti necessari sia durante la gravidanza sia *dopo il parto*’, come previsto dall’art. 5 della legge, e scarsi gli ‘interventi di carattere sociale’ cui la donna può fare ricorso al fine di ‘far valere i suoi diritti di lavoratrice e di madre’ ” (p. 182).

Pietro Birtolo

152

M. MONETI CODIGNOLA, *L'enigma della maternità. Etica e ontologia della riproduzione*, Carocci, Roma 2008, pp. 194.

Secondo l’autrice, le grandi sfide, oggi, sono le rivoluzioni del costume e le rivoluzioni biotecnologiche. Le prime - scrive - “hanno scardinato le relazioni affettive e familiari tradizionali” (p. 11); le seconde “permettono un tipo di intervento sui processi della vita umana quale non era mai stato possibile - né addirittura pensabile - prima di ora” (pp. 11-12). E soggiunge: “Si sono varcate soglie prima considerate in qualche modo sacre e inespugnabili” (p. 12). “Per la prima volta nella storia dell’umanità i fondamenti ultimi della ‘natura umana’ ossia dei caratteri biologici della specie possono diventare oggetto di manipolazioni” (p. 14). “Stiamo assistendo a una mobilitazione generale della medicina e della scienza intorno ai due momenti-chiave dell’esistenza umana, la nascita e la morte, come se la loro solennità e assolutezza dovesse in qualche modo essere ridotta o domata dall’intervento umano manipolativo, dalla rassicurante e

oggettivante pratica scientifica [...]. Il darsi da fare intensivo dei medici per controllare i processi di nascita e di morte avviene con il consenso pieno degli interessati, ormai incapaci di fronteggiare questi assoluti” (p. 86).

Osserva che la cultura nella quale siamo immersi “non sopporta più tanta solennità e assolutezza”(p. 87). Questa cultura intrisa di scienza e tecnica - scrive - “non sopporta l’ansia dell’attesa e non regge la presenza di processi naturali sottratti alla previsione e al controllo” (ibidem). C’è, infatti, una crescente medicalizzazione della gravidanza e del parto, che “si stanno trasformando, da processi naturali bisognosi solo di ambiente tranquillo e di vita serena, in malattie e fatti drammatici da tenere costantemente sotto controllo e da pilotare artificialmente. Il segreto del grembo materno è continuamente violato dallo sguardo indiscreto dell’ecografia, che scruta con occhio voyeristico ciò che la natura ha voluto nascosto; l’amniocentesi fora la placenta e insinua fin nello spazio del sacco amniotico l’ago di una siringa per carpire cellule da analizzare. Il parto è chimicamente pilotato quando è naturale, sempre più spesso è un evento chirurgico nel quale il momento più importante della vicenda, quello in cui il neonato ‘viene alla luce’, è segnato dall’assenza della madre che è sotto anestesia” (ibidem).

Come rileva l’autrice, i cambiamenti prodotti dalla biomedicina richiedono una riflessione seria e approfondita dal momento che sollevano problemi etici, “problemi prima inesistenti e addirittura inconcepibili, per i quali gli approcci dell’etica tradizionale si dimostrano inadatti a cogliere gli aspetti salienti di ciò su cui ci si deve pronunciare” (p. 58). Le etiche classiche “si rivelano in gran parte incapaci di addentrarsi nei labirinti dei problemi bioetici. Lo stesso metodo deduttivo delle etiche tradizionali appare qui fuori luogo: non si tratta di trarre da principi generalissimi una serie di sottoprincipi e di norme, ma di misurarsi con casi concreti e valutarne di volta in volta gli elementi eticamente rilevanti” (p. 58).

Questi cambiamenti sollevano problemi, che costituiscono il campo interamente nuovo di una nuova disciplina, la bioetica. “La bioetica sorge dall’esplosione di un settore della scienza e della tecnica completamente nuovo, dall’acquisizione di capacità mai esistite prima, in grado di intervenire sui processi vitali, scomponendoli e ricomponendoli, alterandoli profondamente, modificando il corpo e la vita umana, secondo modalità che fino a tempi relativamente recenti non erano neppure prevedibili” (p. 58).

Al centro dei problemi bioetici c’è il tema della disponibilità/indisponibilità della vita. Secondo l’etica laica, che si richiama al principio di autonomia, ciascuno ha il diritto di decidere della propria vita; l’etica cattolica sostiene il principio della sacralità della vita umana: la vita umana è sacra e quindi intangibile. In quanto l’uomo è *imago Dei*, la vita umana è sacra in ogni momento del suo processo vitale, nelle primissime fasi

come in quelle terminali, negli stati vegetativi come nella condizione di handicap e di assenza delle funzioni intellettive propriamente umane. Pertanto - afferma l'autrice - "si deve considerare adeguato lo statuto della *indisponibilità*, ossia l'idea che la vita umana sia qualcosa di non reificabile e di non disponibile al modo di ogni *utilizzabile intramondano*" (p. 160).

Al principio della sacralità della vita viene solitamente opposto quello della qualità della vita, "principio laico per eccellenza" (p. 125). Secondo questo principio la vita umana non è sacra e non deve essere tutelata in quanto tale, "ma solo nella misura in cui possiede certi requisiti e si accompagna a certe funzioni e capacità" (p. 125). Quando la vita, in termini di capacità, scende al di sotto di certi standard, essa non è più degna di essere vissuta e non deve quindi essere tutelata. Come osserva l'autrice, "bisogna riconoscere la difficoltà di dare una definizione di 'vita degna di essere vissuta' o di 'qualità della vita'" (p. 126).

La riproduzione diventa un problema etico dal momento che si è in grado di intervenire sul processo fisiologico e di manipolarlo, "nel senso di arrestare artificialmente il processo, di produrlo con mezzi artificiali, di segmentarlo, di scomporlo in fasi distinte e di ricomporlo secondo logiche non naturali" (p. 24).

In ambito riproduttivo gli interventi dell'uomo possono essere volti a impedire che il processo si compia, a impedire il realizzarsi di una nuova vita umana, oppure a favorirlo e realizzarlo in condizioni non naturali, un processo non spontaneo ma indotto dalla tecnica umana. E', infatti, oggi possibile sostituire la madre nella funzione della gravidanza, mediante la figura della "madre surrogata". "In futuro saranno probabilmente disponibili dei sostituti tecnologici del grembo materno, capaci di surrogare la madre in tutto il percorso che va dal concepimento alla nascita" (p. 75). Si cancellerebbe, così, "l'asimmetria di genere azzerando la rilevanza, nel processo generativo, delle differenze anatomiche", e si annullerebbe "lo svantaggio sociale che grava sul genere femminile" (ibidem), "che impedisce alle donne qualsiasi altra realizzazione di sé, qualsiasi forma di vita relazionale, sociale, affettiva, spirituale, intellettuale, fuori dalla cura materna" (p. 82). Si realizzerebbe finalmente "quell'uguaglianza completa, di funzioni, diritti e doveri, che una parte importante del pensiero femminile considera il traguardo più ambito" (p. 75).

Il fatto che le tecnologie riproduttive offrano oggi la possibilità di procreare a individui e a coppie che prima non potevano farlo, fa sì che il desiderio di genitorialità diventi diritto. Come osserva l'autrice, Il diritto alla procreazione "deve essere sottoposto a limitazioni e bilanciato nel confronto con altri diritti o principi etici che potrebbero venire lesi" (p. 155). Poiché l'uso delle tecnologie riproduttive dà luogo a una nuova vita umana, "i diritti di

questo nuovo individuo e le responsabilità che si devono assumere verso questa esistenza, che dipende interamente dal nostro arbitrio, sono un limite che si giustifica pienamente in una prospettiva giuridica” (p. 155).

L'autrice conclude osservando che la rivoluzione riproduttiva “è un processo che si è appena aperto e che sicuramente non si arresterà molto presto” (p. 179); che il programma di sfruttamento della natura, di saccheggio delle risorse naturali, in una prospettiva riduttivamente antropocentrica, “ha mostrato la sua debolezza” (p. 190) e che “ciò dovrebbe renderci cauti nei confronti della nuova avventura che si sta per intraprendere” (ibidem), la manipolazione della natura umana.

Pietro Birtolo

C. A. SETTI, *La clonazione e l'inviolabilità della vita umana*, Ali d'Aquila, Capua 2007, pp. 63.

Carlo Ambrosio Setti è medico, specializzato in dermatologia, e sacerdote; è Consulente medico presso la Congregazione dei Santi in Vaticano. Il suo motto è: “curo la superficie, la pelle, per andare in profondità, al cuore”.

Nella *Presentazione* il Cardinale Tarcisio Bertone, Segretario di Stato di Sua Santità, sottolinea che questo lavoro di Setti mette bene in rilievo il contributo specifico offerto dal Cristianesimo alla comprensione del mistero dell'uomo, che viene indicato nell'interpretazione delle componenti dell'essere umano, ravvisate, in particolare, nei concetti di individualità, di genitorialità e di filialità. “Sono queste - scrive - alcune componenti che, comprese nella categoria teologica riassuntiva dell'uomo come ‘immagine di Dio’, concorrono a definirne la struttura ontologica e l'identità personale come realtà unitaria” (p. 9). Sottolinea altresì che l'ingegneria genetica costituisce oggi uno degli spazi dove la spinta alla ricerca “rischia conseguenze imprevedibili e lesive della stessa inviolabile dignità umana” (p. 9) e che la clonazione umana “di fatto è del tutto incompatibile con la dignità umana e l'uguaglianza fondamentale tra gli uomini” (p. 10). Conclude dicendo che Setti “individua nella ‘sacralità della vita’ e nella verità ultima dell'uomo i principi ai quali ispirare la riflessione bioetica, offrendo così il criterio per valutare l'autentico significato della clonazione umana” (p. 10). Augura “al

pregevole studio un'ampia diffusione, per aiutare la riflessione ed orientare gli atteggiamenti più appropriati in una materia così delicata per il futuro stesso dell'uomo" (ibidem).

Setti rileva che la clonazione non è un fenomeno nuovo e che fin dall'inizio del processo di domesticazione, che si fa risalire alla fine del Paleolitico, l'uomo ha esercitato la sua influenza sui processi riproduttivi degli animali. Rileva inoltre che l'applicazione della genetica al campo della selezione animale è un'acquisizione recente, essendosi diffusa solo nel corso del secolo appena trascorso.

Passa in rassegna le principali tappe della ricerca. Rileva che lo scienziato tedesco e premio Nobel Hans Spemann, nel 1938, teorizzò la clonazione animale e che i primi tentativi di clonazione risalgono agli inizi degli anni Settanta con John B. Gurdon dell'Università di Cambridge. Rileva altresì che nel 1981 P. Hooper e K. Illmensee dimostrarono che è possibile clonare anche i mammiferi e che le tecniche più proprie di clonazione dei mammiferi attraverso trasferimento del nucleo di una cellula somatica di un organismo parentale risalgono al 1986. Osserva che tra il 1993 e il 1995 il ricercatore K. H. S. Campbell, con il suo gruppo al Roslin Institute di Edimburgo, riuscì a mettere a punto una nuova tecnica per la clonazione dei mammiferi e che nel 1997 si giunse alla nascita della pecora Dolly, il primo mammifero clonato a raggiungere l'età adulta, nata prelevando cellule somatiche da un animale adulto e quindi completamente differenziate. Il 1998 è l'anno della scoperta delle cellule staminali. Nel novembre 2001 avviene la prima clonazione dell'embrione umano, ricreato in laboratorio attraverso una particolare applicazione delle tecniche di clonazione delle cellule staminali.

Le cellule staminali sono cellule presenti in ogni organismo, sono cellule non differenziate, e possono essere embrionali o adulte. La loro particolare caratteristica di plasticità permette il loro impiego nella sostituzione di cellule o tessuti danneggiati o non funzionanti. La rigenerazione di tessuti e di organi attraverso le cellule staminali risolverebbe il problema del rigetto nei trapianti e altre patologie. "Tuttavia le modalità di prelievo ed utilizzo di tali cellule, - scrive Setti - la difficoltà nel dominarne i processi proliferativi e differenziativi, i rischi teorici di tumorigenesi, la possibilità di sfruttamento economico di tali tecnologie, suscitano interrogativi di natura non solo scientifica, ma anche etica e religiosa" (p. 21).

Anche la clonazione, come la fecondazione assistita, l'eutanasia, il suicidio assistito, suscita interrogativi "che vanno oltre il campo specifico della scienza e della tecnologia, ed indirizza la riflessione speculativa verso il più affascinante e sempre irrisolto dei misteri: l'uomo" (p. 13). Questi interrogativi, per avere risposte esaustive, "richiedono una riflessione olistica sul concetto stesso di vita, di essere umano" (p. 24). L'uomo - afferma

Setti - è corpo e spirito: "l'unità fra corpo e spirito - scrive - costituisce l'elemento caratterizzante l'uomo, ma la scienza non è in grado di stabilire l'istante in cui si realizza questa 'unità'" (p. 26). Sottolinea l'atteggiamento miope della scienza e della tecnologia e le conseguenze deleterie, "come allontanare l'uomo dalla conoscenza reale di se stesso, del mondo in cui vive e dell'universo che lo contiene" (p. 23). L'uomo - afferma Setti - "è alla ricerca della strada che conduce alla piena comprensione di se stesso per poter quietare l'angoscia che il mistero della vita e della morte gli procura" (p. 27). L'uomo vive la sua esistenza nella tensione verso il futuro, verso il divino. L'uomo "è la ricerca dell'assimilazione a Dio; è il viaggio stesso verso il divino" (p. 27). La clonazione umana è inaccettabile, "perché inumana e lesiva della dignità primordiale che all'uomo deriva dall'essere figlio di Dio, 'creato a sua immagine e somiglianza'" (p. 13).

La clonazione, come altre metodiche riproduttive che prescindono dalla sessualità, "contrasta con la dignità della procreazione e dell'unione coniugale; perpetra atti di aggressione alla dignità della persona umana e una violazione dei suoi diritti fondamentali, come il diritto di nascere in modo umano e naturale, il diritto della persona all'unicità genetica, il principio dell'uguaglianza e della non discriminazione" (p. 41).

La clonazione si presenta come un campo di indagine "sostenuto da un'etica camaleontica, che non riconosce principi immutabili e validi *a priori*, principi assoluti, che valgono indipendentemente dalle circostanze. E'una ricerca che giustifica ed informa il suo modo di operare, avvalendosi di un'etica in cui l'assenza di assoluti lascia largo spazio al rispetto delle scelte autonome e alla massimizzazione del benessere degli individui" (p. 58). Questo modo di procedere "determina una rivoluzione morale, che vede il declino dell'applicazione dell'etica tradizionale, cioè l'etica della *sacralità della vita*, sostituita dall'etica della *qualità della vita*, che stabilisce *a posteriori* la gerarchia dei doveri, dopo aver attentamente bilanciato le varie pretese in conflitto, presenti nelle circostanze storiche specifiche" (ibidem). A questa etica la scienza si appella contro l' *etica della sacralità della vita*, in cui la vita umana è sempre inviolabile e indisponibile.

L'etica della qualità della vita - conclude Setti - "prospetta, quindi, un baratro senza fondo in cui l'uomo potrebbe sprofondare, quando, immerso nella ricerca, dimentica che questa è finalizzata alla comprensione della verità" (p. 59).

H. JAMES, *Autenticamente vero*, trad. di E. Querci, La biblioteca di Repubblica-L'Espresso, n. 24, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma 2010, pp. 95.

“Autenticamente vero” è un racconto di Henry James (New York 1843 – Londra 1916) scritto nel 1892. Fa parte della seconda fase della vasta produzione dello scrittore, quella che va dal 1891 al 1895 e che lo vede impegnato anche in opere teatrali che non hanno successo.

Precedentemente, nei primi lavori, romanzi e racconti, James aveva scritto del tema “internazionale”, aveva, cioè, creato personaggi del nuovo continente nei quali era avvenuta, come in lui, quell’iniziazione alla cultura europea che avrebbe dovuto completare la loro formazione d’origine e rendere possibile una fusione tra le due culture. Questo periodo è compreso tra il 1875 e gli ultimi anni '80 e si conclude con il riconoscimento dell'impossibilità di tale aspirazione a causa degli impedimenti che ad essa derivavano dalle complicazioni ormai presenti nello spirito europeo.

Tra le opere del secondo periodo oltre agli insuccessi teatrali ci sono le narrazioni concentrate nel rappresentare quanto accade nell'animo umano, nel fare della vita interiore l'unica, la maggiore verità e nell'identificarla con l'arte. Con un'arte che rifiuta l'esterno, la realtà, l'azione per esprimere soltanto quanto proviene dall'idea, dal pensiero.

Nel terzo ed ultimo periodo della produzione jamesiana, dal 1896 al primo decennio del '900, i temi delle fasi precedenti ritornano per essere ripresi con quella che sarà detta la maniera “sperimentale” di James e che influenzerà molta letteratura del Novecento. Nei romanzi e racconti di questo periodo la vita interiore di prima assumerà tanti risvolti, sarà all'origine di tanti pensieri e sentimenti, di un tale movimento d'idee, si dilaterà al punto da rendere impossibile il raggiungimento di una verità unica e inalterabile. Non ci sarebbe potuta essere tra le tante motivazioni profonde che James avrebbe fatto emergere dalla coscienza, dall'anima dell'uomo. All'inafferrabile, all'indicibile si sarebbe giunti, nel mistero si sarebbe rimasti e l'arte avrebbe perso la possibilità di essere identificata.

Un processo continuo avviene nel pensiero di James e così nell'opera che passa dall'impossibilità di una fusione tra cultura americana e cultura europea a causa dei problemi presentati da questa, al rifiuto della realtà in nome dell'idea, alla moltiplicazione dei generi e dei livelli di pensiero e, quindi, alla sua relatività. Questa diviene la regola alla quale non sfugge nemmeno l'arte.

Tra antico e moderno si muove James, ad un momento di passaggio egli appartiene, a quando l'arte si stava allontanando dalla tradizionale posizione di verità superiore, trascendente perché dell'anima a

causa delle tante verità che dall'anima erano insorte. James ha vissuto, ha sofferto tale passaggio e lo ha espresso nelle sue opere.

Nato in una famiglia molto colta, fratello minore di William James, uno dei maggiori filosofi dell'America del tempo, arricchitosi culturalmente e moralmente tramite gli studi in America ed i continui soggiorni in Svizzera, Francia, Italia, Inghilterra, trasferitosi definitivamente a Londra, James dedicherà la sua vita esclusivamente all'attività letteraria, sarà l'autore di oltre cento racconti, venti romanzi, tre volumi autobiografici e raccolte di saggi. Tra i racconti rientra il suddetto "Autenticamente vero" che appartiene alla seconda fase della produzione di James, quella impegnata a fissare l'importanza, il valore della vita interiore, a ritenerla superiore alla realtà e identificarla con l'arte. Per questo il ritrattista londinese giunge, nel racconto, a rifiutare i due eleganti, raffinati modelli che prima aveva accettato, marito e moglie bellissimi e distinti. Essi volevano apparire nei libri che egli illustrava in tutta la loro "autenticità", volevano essere "veri". A lui, invece, interessava il modo col quale la realtà poteva venire trasfigurata, elevata a significati diversi da quelli apparenti, superata, tradotta in arte. Gli erano, quindi, sufficienti altri modelli pur sgraziati ma più modesti, meno appariscenti e soprattutto meno pretenziosi. Per il ritrattista l'invenzione doveva vincere sulla realtà, la fantasia sulla verità. E insieme a lui James dichiarava la convinzione propria di quel particolare momento della sua attività, quella relativa all'arte quale espressione interiore, superamento della materia, della contingenza, rifiuto di esse.

Da questa proclamazione del valore assoluto dell'interiorità James sarebbe giunto a ridurre la sua importanza perché tante interiorità avrebbe scoperto possibili, tante verità avrebbe dovuto attribuire all'animo umano da vederlo perso tra di esse.

Partito per l'anima non era arrivato alla sua scoperta ma al suo mistero!

Antonio Stanca