

## LINGUAGGI IN TRANSITO: BIOLOGIA (2015-2016)

### IL SAPERE DELLA VITA (a cura di Manuela Monti e Carlo Alberto Redi)

*Il ciclo formativo «Linguaggi in transito: biologia» si è svolto in cinque sessioni tra gennaio e aprile 2016. Una delle intenzioni che ne hanno animato la programmazione è stata quella di comporre una sorta di «Lemmario» su alcuni termini chiave, che potessero costituire la prima radice di un lessico condiviso da filosofi e biologi animati da una schietta esigenza transdisciplinare. I lemmi prescelti sono stati: 'metodo' e 'individuo'. Il lavoro di costruzione del «Lemmario» è tuttora in corso e proseguirà anche nel 2016-2017. Il ciclo del 2015-2016 è pervenuto alla composizione di alcuni importanti materiali, che vengono qui presentati come testimonianza dei passi compiuti fino a qui e come annuncio delle direzioni che, a Mechrí, orienteranno i prossimi «Crocevia» tra biologia e filosofia, in stretta collaborazione con Carlo Alberto Redi e Manuela Monti.*

### MATERIALI PER UN «LEMMARIO»

[...] Il primo lemma che ci piacerebbe discutere è quello legato alla presentazione di vivente/non-vivente e precisamente «individuo/persona», o meglio (poiché per noi Biologi «persona» è termine alieno), «individuo».

Crediamo che il lavoro di Biologi e Filosofi sia quello, in questo caso, di contribuire a meglio chiarire alcune questioni pratiche e, tra queste, quella della possibile definizione di individuo (nuovo individuo, presenza di un nuovo individuo). Tra noi possiamo dircelo, coltiviamo l'ambizione di fare un poco d'ordine sui nostri modi di intendere e parlare di embrione (Anne McLaren ci provò parlando di «pre-embrione», prima dell'impianto, e di «embrione», ma i cattolici non ne vollero sapere), così che le credenze che le persone hanno sugli embrioni possano risultare giustificate/ingiustificate.

In pratica nel prossimo incontro vorremmo presentare un poco di dati su cosa si ritiene sia vivente e cosa non vivente, come probabilmente cambieranno i criteri della definizione nel prossimo futuro e giungere ad una proposta «biologica» per «individuo/presenza di un nuovo individuo».

In altre parole, vorremmo sapere dai Filosofi quali sono le condizioni necessarie e sufficienti per identificare la «presenza di un nuovo individuo» nella storia del ciclo vitale dell'uomo, ad esempio (sperando abbia un senso mettersi in questa prospettiva «causativa», che però, lo dichiariamo, a noi va su misura per il nostro modo di operare). La Filosofia, secondo noi (tu e Carlo ci avete detto di chiedere ad alta voce!!), ha qui un ruolo primario, sostanziale, nell'aiutare la Biologia ad illustrare, narrare, il ruolo dei dati biologici nell'organizzare le nostre conoscenze e la dimensione sociale delle nostre vite che da queste discendono.

(Carlo Alberto Redi e Manuela Monti, 26 gennaio 2016)

#### Considerazioni per il lemma «Metodo»

Diceva Galileo: un conto è domandarsi come si va in cielo, un altro è domandare come vanno i cieli. Ammirabile distinzione. Provo a ricavarne alcune premesse e conseguenze.

Vi potremmo leggere anzitutto la proposta di una differenza essenziale tra la filosofia in senso generale e quella che i moderni ancora chiamavano «filosofia naturale»; oggi, senz'altro «scienza». La filosofia *si domanda*, la scienza *domanda*. Si potrebbe anche dire che la domanda della filosofia, più che al come, si rivolge al perché; la scienza fa il contrario: non chiede perché in senso generale, o, se si preferisce, in senso metafisico, ci sono i cieli; si accontenta di comprendere, di mostrare e anche in certo modo di riprodurre in laboratorio *come* vanno i fenomeni celesti – e scusate se è poco...

In questo senso già sorgerebbe allora una domanda: se la scienza, presa nella sua generalità, si occupa della «natura», cioè dei fenomeni che diciamo naturali (dovremmo precisare in che senso e in che modo li definiamo appunto «naturali», ma per ora non occupiamocene), se la scienza dunque fa questo, il suo oggetto (la «natura») è, oppure non è, coincidente con la totalità di ciò che «è»? Una risposta affermativa renderebbe superfluo l'aggettivo (fenomeni *naturali*): la scienza si occuperebbe di tutto ciò che è o esiste al mondo. Compresa le scienze e gli scienziati che le esercitano. Credo che pochi scienziati accoglierebbero questa risposta, anche se, mi sento di aggiungere, sotto sotto alcuni la coltivano e di fatto tutti la *esercitano*, magari inconsapevolmente, nell'attenersi al metodo scientifico *come se* questa ipotesi «riduttivistica» fosse quella buona o almeno quella davvero efficace nel produrre risultati: il che è abbastanza incontestabile.

Solitamente però la lettura scientifica è un'altra. Provo a sintetizzarla così: il domandare scientifico si rivolge alla oggettività e alla universalità dei fenomeni naturali. Si tratta di un procedere metodico che prescinde dalla soggettività dello scienziato in quanto essere umano. Non interessa se egli creda che vi è un cielo metafisico nel quale aspirare ad andare, magari dopo morti, oppure se non lo creda: queste opinioni ideologiche vanno lasciate fuori della porta del laboratorio o dell'istituto. A proposito del ricercatore scientifico non interessa la fede religiosa, la appartenenza culturale, razziale, geografica, storica e così via: l'acqua bolle a cento gradi per tutti, anche per quelli che, eventualmente, non ci credono o non lo sapevano. Così è fatto il mondo naturale «in sé»: provare per credere. Torno a chiedere: e vi sembra poco?...

Non è poco, ma certamente non è *tutto*. Di solito a questo punto accade una sorta di armistizio. Lo scienziato, benevolo, dice OK (pessimo uso linguistico che si è diffuso in Italia, ma anche altrove, come un'infezione o pandemia della parola) e il filosofo se ne contenta: allo scienziato i neuroni, a noi filosofi l'anima; andate in pace e ognuno torni ai suoi Dipartimenti. Pessimo filosofo, direi, e infatti i suoi Dipartimenti stanno, non a caso, scomparendo (se così non fosse, verrebbe meno, credo, una delle ragioni principali di Mechrì). Dalla posizione an-ideologica della scienza non deriva solo una suddivisione (che a me sembra spuria, e cercherò di chiarire perché) del lavoro della conoscenza (le «ontologie» naturali da una parte e le «ontologie» sociali dall'altra – tutti separati in casa e tutti insieme allegramente), con rispettive competenze e procedure; deriva anzitutto, per usare le formule di partenza, che lo scienziato naturale domanda appunto sulla natura, ma *non* si domanda, cioè *non domanda su di sé*. Per un filosofo avvertito e «virtuoso» (come io lo concepisco, stai a vedere se a torto o a ragione: per ora non lo si può dire) è *questa domanda* che manca al tutto.

Nella sua *instauratio magna* (come diceva Bacone) la scienza cancella di fatto questa domanda. Non chiede come sia accaduta la domanda scientifica (soprattutto moderna, ma non solo), che cosa a partire da essa si sia prodotto (di *che cosa* propriamente si occupa la scienza, di *che cosa* propriamente «parla»), *come* è stato possibile che si producesse (anche al filosofo interessa dunque il «come»). Se dobbiamo procedere a un armistizio temporaneo, se non altro per poter dialogare e discutere serenamente, amichevolmente, generosamente e in buona fede, mi pare che questo si possa insieme convenire: che domande di questo genere or ora sollevate non possono essere esaminate con il metodo scientifico (essendo appunto di questo che si tratta). Come diceva Nietzsche (abbiamo proposto questa citazione nel corso del nostro seminario di filosofia): «Il problema della scienza non può venir chiarito sul terreno della scienza». E certo, come diavolo possa essere chiarito è di sicuro un bel problema.

In un filosofare autentico, o semplicemente serio, il domandante infatti non si dimentica, non si esclude dalla domanda; chiede anzi come e dove collocarsi; cerca di capire il processo del suo prodursi; ne tenta una possibile *genealogia* e non manca di esporsi al paradosso che tutto ciò inevitabilmente comporta. Non si colloca idealmente in uno spazio immaginario e surrettizio a partire dal quale esercitare aproblematicamente le sue domande, poiché è proprio questo spazio sempre presupposto il problema. Se cerco di tradurre questa situazione a proposito dello scienziato (sarebbe importante che anche lui la condividesse o ne convenisse, ma non so se mai lo farà: di certo *non in quanto scienziato in esercizio*), potrei dire così: la scienza studia il mondo naturale e certo non dubita (anzi mostra) che anche lo scienziato, come ogni essere umano, è anzitutto un fenomeno naturale. Come può essere però che, per dire rozzamente, un «pezzo» di natura parli della natura? Come può questa parola essere un fenomeno naturale e insieme dire che cosa è un fenomeno naturale, evidentemente e di fatto estraniandosene o esentandosene? La vedete l'inconsequenza, la contraddizione, il paradosso? (Se non la vedete, che cosa potrò fare per farvela vedere?) Se la vedete, come rispondete? Non intendo perseguitare nessuno e allora ci proverò io a rispondere (dopo tutto me lo sono meritato e peggio per me).

Quindi, nella costruzione di un ideale vocabolario o lemmario dei problemi che possono emergere in un ideale dialogo tra scienza e filosofia (qui per esempio abbiamo cominciato a trattare della *voce* «Metodo»), proporrei, per quanto mi riguarda, di procedere in tre successivi momenti, che indicherei così:

- 1) La parola e lo strumento;
- 2) Il lavoro e la cosa;
- 3) Il soggetto e l'esperienza.

E che il *cielo* mi aiuti.

Ma intanto faccio circolare queste note, per capire se sono comprese e, almeno in parte, condivise.

(Carlo Sini, 31 gennaio 2016)

## Considerazioni per il lemma «Individuo»

### Alcune premesse generali

Nel rivolgersi a noi, Carlo Alberto Redi e Manuela Monti sanno bene di non rivolgersi alla «filosofia». Non esiste «la filosofia» (come invece si può sostenere che esista «la biologia» contemporanea). Ci sono tante filosofie, si potrebbe dire, quanti sono coloro che si ritengono, a torto o a ragione, filosofi; i nostri due amici hanno incontrato uno di costoro (Habermas) e non ne sono rimasti entusiasti. Provo allora a elencare una serie di elementi che personalmente ritengo di avere in comune, come persona che pratica la filosofia, con il lavoro scientifico, aggiungendo che confido di essere, nel far ciò, in sintonia con Florinda Cambria e in generale con molti altri soci di Mechri che a loro volta vengono dalla filosofia. È dunque in generale a «noi» che vi rivolgete nella richiesta di comporre insieme un lemma relativo alla parola 'individuo'. (Se poi tra «noi» emergeranno differenze significative, non mancheremo di notarle.)

Dunque: io penso di essere profondamente «copernicano», nel senso di aderire totalmente (e anche entusiasticamente) alle scoperte che hanno caratterizzato la scienza moderna, a partire dalla nostra posizione in un cosmo «infinito» e in una «storia evolutiva» dell'universo, i cui contenuti sono in cammino nelle nostre conoscenze da qualche secolo, svelandoci sempre nuovi particolari e nuovi orizzonti.

Poi mi sento partecipe della grande rivoluzione darwiniana, pur con tutte le sue trasformazioni e i suoi fecondi problemi: ritengo che da essa non sia comunque possibile prescindere.

Non dubito della fecondità del metodo scientifico, sia nello scoprire nuove terre del conoscere, sia nuove tecniche della conoscenza; non dubito della sua provvidenzialità per la nostra vita, indipendentemente da usi nocivi che se ne possano trarre.

Ritengo che la conoscenza sia un lavoro tipicamente «umano» e che anzi ogni lavoro umano comporti sempre e da sempre conoscenze. Porre limiti al lavoro della conoscenza in base a pregiudizi, preconcetti, timori infondati, pretese e prepotenze ideologiche è, ai miei occhi, qualcosa come un delitto contro l'umanità.

Ritengo che la ricerca razionale debba essere laica, aconfessionale, in questo senso anche radicale, cioè coraggiosa e a suo modo «spregiudicata». Penso peraltro che la ricerca razionale non abbia il suo fondamento in un qualche «presupposto» aprioristicamente assunto (Dio, la natura, l'essere, la realtà ecc., che sono sempre interpretazioni mutevoli), ma che lo trovi invece nei risultati ai quali essa mette capo: è dai risultati accolti e coltivati in comune che si può stabilire se un lavoro di ricerca ha dato frutti e quali. Fine delle premesse.

### Veniamo all'individuo

Riassumo le domande. Esiste, in particolare per la filosofia, una definizione di individuo? Quando possiamo dire di essere in presenza di un nuovo individuo? Quali ne sono, per un filosofo, le condizioni necessarie e sufficienti? Come si staglia la presenza di un nuovo individuo nella storia del ciclo vitale umano?

Dall'articolo che ci è stato inviato (C. A. Redi, M. Monti, *Clonazione e cellule staminali*, in «Salute e Società», n. 3, 2010, pp. 79-97) emerge anche una importante precisazione che si può riassumere così: i biologi (e solo loro) sono competenti in e si occupano di «natura umana»; politici, teologi, filosofi ecc. dovrebbero invece occuparsi della sola «condizione umana».

Quanto mi piacerebbe poter rispondere immediatamente *a tono*; purtroppo (o per fortuna?) questo è proprio ciò che non ci si può aspettare dalla filosofia (in questo caso direi di ogni genere). Certo, in 2500 anni di storia la filosofia ha parlato dell'individuo e lo ha anche definito: sinolo (unità) di materia e forma, oggetto delle impressioni sensibili, ciò di cui si può dire *hic, haec, hoc* e così via: soluzioni concettuali o verbali che restano incongrue rispetto al lavoro della biologia moderna.

Forse qualcosa di più prossimo lo possiamo trovare in un esempio di Hegel, il quale osserva: il boccio non è il fiore; il fiore non è il frutto; ma tutti e tre sono momenti della vita della pianta. La sua risposta sarebbe dunque che l'individuo è sempre una stazione momentanea e «apparente» di un processo. In questo senso, vivente è il processo, non l'individuo (o l'individuo solo in quanto è in esso, nel processo). Nel prossimo incontro si parlerà di vivente e non vivente. Credo di non dire una sciocchezza se osservo che, quando chiedete dell'individuo nella «storia del ciclo vitale dell'uomo», implicitamente vi riferite anche sia al ciclo vitale complessivo attualmente in atto sul pianeta, sia alla sua intera storia ed evoluzione (penso a esempi come il ciclo dell'azoto e simili). Quindi anche per voi gli individui «naturali» sono stazioni provvisorie (soprattutto *in a long run*), la cui delimitazione è forse più pragmatica o pragmatico-tecnica che strettamente teorica.

Sia come sia per voi la faccenda (lo apprenderemo da voi e io non vedo l'ora), per noi l'intera questione è invece «storica», in un senso stretto e letterale (e anche l'esempio di Hegel voleva arrivare a questo: usava le piante per spiegare la storia delle società umane e dei loro saperi). Per uno sguardo storico, anzitutto l'individuo è il frutto di un originario atto di nominazione: Adamo che dà il nome alle cose (e a se stesso); naturalmente si sta dicendo: centinaia e centinaia di migliaia di anni di «lavoro» linguistico di gruppi di ominidi in evoluzione. Poi dal linguistico si potrebbe passare al sociale: sono le forme storiche delle associazioni umane che definiscono il ruolo «individuato» dei soggetti attivi e passivi sul piano (direbbe Husserl) del mondo-della-vita: chi ha il diritto di fare questo o quello, chi ha il dovere di rispettare questo e quello, chi non è del gruppo e quindi non è neppure un individuo umano ecc. ecc., sino ai concetti più vicini a noi di «persona» (la vostra bestia nera, e invero un po' anche per noi), di titolare di diritti, di polo di relazioni affettive, morali, istituzionali, economiche e così via. È evidente che tutto ciò non ha a che fare con i vostri «oggetti biologici» (come cellule, embrioni ecc., nati in un altro tipo di *lavoro*). L'individuo storico, cioè prodotto di un cammino plurimillenario della cosiddetta civilizzazione umana, e l'eventuale (se esiste) individuo biologico, concepito dalla mentalità scientifica moderna come una realtà «esterna» e indifferente alla storia, esistente in sé e per sé e caso mai partecipe di ben altre cronologie, sono «oggetti» incomparabili e non sovrapponibili. Ecco perché mischiarli nella discussione «politica» genera solo confusione o prepotenza ideologica. Che cosa potremmo invece proporre, almeno tra noi?

Per esempio potremmo avanzare un invito a *mostrare le operazioni*: nel loro effettivo procedere, nelle loro condizioni principali, nei loro esiti reali. Fateci vedere e capire bene *che cosa fate* nel produrre i vostri *oggetti*. Noi cercheremo, in margine agli incontri (poiché farlo entro di essi vi toglierebbe troppo tempo prezioso), di farvi capire con quali operazioni ragioniamo sui problemi e sulle proposte comuni e come costruiamo di conseguenza i *nostri* oggetti (i nostri individui, per così dire). Poi, se ne saremo davvero capaci, li confronteremo e cercheremo di comprendere quale vantaggio se ne possa trarre.

(Carlo Sini, 2 febbraio 2016)

## Le scienze, il metodo e il linguaggio

Lo scritto inviato da Sini mi sollecita ad alcune brevi riflessioni.

La situazione del filosofo rispetto al senso dell'operare è asimmetrica se confrontata con quella dello scienziato. Non è infatti un caso che la domanda sul senso delle attività considerate parta proprio dalla filosofia. Citando giustamente Nietzsche, si è detto che il problema della scienza non può venir chiarito dalla scienza. Ma allora si chiede allo scienziato di porre la questione del senso dell'operare scientifico al di fuori del suo stesso operare. Non è così per il filosofo, per il quale è necessario porre la domanda sul suo stesso domandare all'interno della filosofia. Questa asimmetria mi sembra che non possa essere superata: si dice allo scienziato: interrogati (interrogiamoci) sul senso delle tue operazioni, ma, per dir così, fuori dal tuo laboratorio. In un certo senso si chiede allo scienziato di farsi filosofo, ma filosofo, non in quanto scienziato, bensì in quanto uomo che assuma la consapevolezza di che cosa si vuole ottenere – in generale, per l'umanità, non per la scienza che pratica – dalla sua attività. E certo questo sarebbe un gran bene se finalmente gli scienziati abbandonassero quella ingenua «filosofia» realistica che li fa convinti di produrre la conoscenza del mondo «in sé». Si chiede allo scienziato di diventare una figura doppia: scienziato e filosofo, ma in ambiti distinti. Non considero affatto ciò un male, ma mi sembra un compito molto difficile.

Galileo diceva (cito a memoria) che il libro della natura è scritto in caratteri matematici. Sappiamo quale sviluppo prodigioso abbia portato l'applicazione della matematica alla scienza. Ma non tutte le scienze hanno fatto o fanno uso della matematica, perlomeno non in tutti i loro aspetti. La tassonomia, per esempio, delle

piante si è basata soprattutto sulla *morphé*, mentre si può pensare che la matematica sia più adatta a considerare le quantità (la geometria non smentisce questo aspetto, perché anch'essa si presta ad una traduzione aritmetica). Non so se, con il procedere degli studi della genetica (di cui sono del tutto ignorante), anche le forme, per esempio delle piante, possano essere considerate in termini di differenze percentuali nel patrimonio genetico di una specie rispetto ad un'altra. Non so se un certo grado di differenza quantitativa riesca a dar luogo ad un *qualitativ Sprung* tale da poter sicuramente definire due specie diverse. Ma al di là di questa eventuale limitazione, mi sembra che il *linguaggio matematico* sia uno dei linguaggi «in transito» con cui dover fare i conti; e che vada considerato nel suo emergere genealogico dal linguaggio comunemente inteso. A ciò si aggiunga che esso costituisce anche il *metodo* della scienza: procedere algoritmicamente e, dovunque sia possibile, misurare. Perciò mi sembrano ben posti i tre successivi momenti indicati da Sini: per ora guardo al primo: la parola e lo strumento. La parola è il primo strumento: da essa derivano molti altri, compreso – mi sembra – quello strumento matematico che è essenziale alle scienze moderne.

(Egidio Meazza, 5 febbraio 2016)

### **La natura e la condizione.**

**Nota sul *primo incontro* del ciclo «Linguaggi in transito: biologia» e all'articolo di C. A. Redi e M. Monti, *Clonazione e cellule staminali*.**

Mi è parso chiaro dall'incontro del 20 febbraio che l'aspetto in discussione circa l'uso delle cellule embrionali non riguarda tutto sommato la dicotomia vivente/non vivente: gli embrioni, le cellule staminali, i gameti appaiono tranquillamente a tutti come forme viventi, tant'è che proprio come tali si pensa di poterli utilizzare. Semmai potrebbe esserci una questione in merito a quando sia opportuno considerare quelle forme viventi come individui, con tutto ciò che, alla luce dei nostri principi riguardo all'individuo, si ritiene ne debba conseguire. Ma il biologo, come si legge nell'articolo di Redi e Monti, è già in grado di proporre una definizione dirimente in merito, basata sull'evidenza biologica: occorre convenire che l'individuo comincia con «la formazione della prima copia geneticamente attiva del suo genoma» e, per l'uomo (ossia per l'individuo su cui fondamentalmente si pone la questione, fatta salva la stupefacente somiglianza genomica che accomuna tutte le forme viventi) questo accade con il presentarsi di uno stato embrionale di 4 cellule, un paio di giorni dopo la formazione dello zigote.

Oltre ad apparire risolutiva per l'impiego delle cellule staminali, trovo che questa assunzione presenti un risvolto metafisico notevole, infatti essa non riguarda solo il come, ma anche il cosa e il perché. In essa si identifica l'origine dell'ontogenesi con l'apparire della capacità autopoietica, nei termini precisi in cui il biologo sa senza ambiguità identificarla: l'individuo è l'espressione di un genoma in grado di provvedere a se stesso realizzando e mantenendo la propria identità di forma e significato. Il biologo sta qui proponendo qualcosa di filosofico, dice come stanno le cose e lecitamente, dato che rivendica a sé ogni competenza sulla «natura umana», il cui fondamento, a differenza dalla «condizione» umana e proprio in quanto «natura», non può che essere biologico e quindi di pertinenza del discorso scientifico di cui è specialista. Mi sembra pertanto che, a partire da una definizione fondata su una rivendicazione di competenza e in grado di sancire un accordo quanto più vasto possibile, si chieda poi di trarre le dovute conseguenze utili e necessarie per fare ciò che le biotecnologie sono capaci di fare, possibilmente senza attardarsi troppo in quei giochi dei significati in cui il filosofo (o per lo meno il tipo di filosofo «adoratore del punto interrogativo») ama crogiolarsi, chiedendo e richiedendo a se stesso fino alla stanchezza conto di sé, senza trovare altro che la medesima irrisolvibile domanda di continuo riflessa.

Ancora più evidente è questa situazione riguardo alla questione così eticamente imbarazzante del lascito di decine di migliaia di embrioni pre-impianto che giacciono inutilizzati e in attesa di smaltimento nei frigoriferi dei laboratori. Qui la questione non è più se si tratta o meno di individui e, del resto, al di là delle formulazioni di principio, gli individui, comunque definiti, risultano da sempre del tutto utilizzabili e quindi sacrificabili alle entità astratte che si immaginano sovrastarli tutti sancendone l'appartenenza: la religione, lo stato, la comunità sociale, le totalità universali della ragione ideale, economica, produttiva al cui senso sono di volta in volta ascritti. Nel caso degli embrioni, la ragione sovrastante ci risulta evidente e accattivante, si tratta delle possibilità che il progetto biotecnologico è già in grado di realizzare per il meglio e con grandi vantaggi per tutti; si tratta del saper fare proficuamente, da cui discende che lo spreco di quegli embrioni è inammissibile. E qui il biologo invita a uno spostamento dall'etica dei principi a un'etica operativa, un'etica della responsabilità, che trovo sia effettivamente l'unica possibile in un mondo in cui ogni pretesa

universale avanzata dalla vecchia metafisica è tramontata. Di tutti i valori, solo quello dell'assunzione coerente della piena responsabilità dell'agire può ancora valere. Ma trovo sia difficile da definire concretamente questa etica della responsabilità, dire chi e cosa riguardi, senza finire con il ripescare in quei vecchi principi o rifondare metafisiche, fosse pure quella di un produrre per produrre del tutto auto sussistente, ma che comunque non può prescindere da un fare meglio per stare meglio, vivere meglio, conoscere meglio, ossia comunque da un progetto che, per quanto evidente in termini generali, richiede che si venga educati per aderirvi correttamente a mezzo della trasmissione di termini e linguaggi che mostrino senza ambiguità le prospettive verso cui è necessario incamminarsi. C'è qui un'enorme responsabilità, anche qualora l'intento educativo non fosse quello della semplice adesione, ma dello sviluppo di una effettiva consapevolezza critica che, in quanto tale, dovrà riferirsi in modo corretto anche ad altri linguaggi e ad altre letture e dovrà saper ammettere e persino desiderare una pluralità di prospettive, non per volerle solo assorbire.

Di fronte a questa responsabilità non si possono cercare sotterfugi che rendano più spiccia e comoda la faccenda, essa richiede una cura costante, senza le scappatoie a posteriori di un «non si poteva sapere», perché anche se questo fosse vero, se si sceglie un'etica della responsabilità, occorre sentirsi responsabili anche del proprio inevitabile non poter sapere e non poter prevedere, del proprio indispensabile limite che è insieme pertinente alla natura e alla condizione umana

La questione della responsabilità verso quegli embrioni così facilmente isolabili nella loro natura biologica ove la condizione umana può apparire tranquillamente di nessuna seria rilevanza (per cui ci sentiamo ben disposti ad assumerli, come cose di natura, quindi disponibili al proficuo utilizzo) non solo rischia di nascondere la complessità del problema che presenta un'etica della responsabilità, ma rischia anche, proprio in virtù di questa semplificazione, di configurare come eticamente necessaria l'utilizzabilità di ogni esistente, di conformarsi al dovere di usarlo e di sentirsi sempre usabili al meglio per il progetto tecnologico a cui ogni essere vivente è ascritto per il solo fatto di esistere in natura, in vista di quella sorta di beatitudine biologica di una «vita cellulare diffusa», comunque a disposizione. Non si tratta qui di opporsi o di nascondersi a questo rischio per quanto possa apparire angosciante a un ego che ancora non vuole saperne di negarsi mettendosi a disposizione per quanto la scienza, con la sua potenza fattiva sa realizzare, ma di chiedersi se si è pronti ad assumere con coscienza e sincerità la responsabilità di questo rischio, il rischio di concedere o non concedere la propria utilizzabilità e di converso l'utilizzabilità di qualsiasi cosa e natura, poiché solo nel grado in cui si sarà disposti ad assumerlo ci si potrà sentire non semplici esecutori eseguiti (sia pure con grande efficacia ed efficienza) di ricette e procedure.

È in questi termini etici che penso che anche il filosofo, il quale giustamente vede la contraddizione ogni volta che si disegna il mondo in nome di una totalità e ne chiede conto, possa uscire dal labirinto di specchi in cui, dopo più di due millenni e mezzo di filosofia, si trova confinato e in via di estinzione, a fronte di una scienza che ingenuamente di specchi non si cura, ma sa come fare per procedere spedita e gli mostra che ormai, se non vuole rassegnarsi all'estinzione, può solo seguirla, funzionando al meglio come suo strumento. Se, come negli intendimenti di Mechrí, il dialogo tra filosofo e scienziato ha una necessità da cui entrambi non possono prescindere al di là delle loro competenze e pretese di senso da queste dettate, occorrerà ritrovarsi in quel denominatore che li accomuna fin dall'inizio. Tale denominatore comune è una natura umana che non può prescindere mai dalla condizione umana. I campi di pertinenza non possono prescindere da questa complessa, e certamente confusa, unità primaria per rivendicare la propria competenza sui significati in nome di una definizione ove ciò che finisce per contare è alla fine solo la preminenza del proprio campo come tale, o per un'evidente utilità che funzionando mostra la verità di natura o per una più appropriata comprensione del significato della domanda che rappresenta la vera condizione. È a questa unità che occorrerà rapportarsi, con la piena responsabilità etica implicata verso di essa da un poter fare che, per quanto accuratamente definito secondo procedure, esorbita sempre di più da ciò che tutti ormai possiamo effettivamente comprendere.

(Mario Alfieri, 28 febbraio 2016)

#### **Descrizione standard e descrizione comune.**

#### **Appunti sui [primi due incontri del ciclo](#) «Linguaggi in transito: Biologia»**

Sperando di non averla malintesa, parto dalla richiesta dei relatori, che considererò come rappresentanti legittimi e illustri della «comunità dei biologi». Redi e Monti sembrano chiedere aiuto alla filosofia per

descrivere la ricerca biologica (nelle sue premesse, conseguenze, processi, risultati ottenuti e perseguibili), per poterne determinare i limiti etici e/o politici<sup>1</sup>.

Chiamerò *comune* la descrizione che si chiede di comporre (comprensiva della totalità degli asserti della disciplina e del Linguaggio con cui sono costruiti).

Naturalmente nella loro comunità scientifica esiste una descrizione della ricerca biologica condivisa, descrizione che chiamerò *standard*. Tale descrizione, però, risulta ostica o comunque sembra essere fraintesa dalla popolazione *generale*.

Ciò che si ricerca, quindi, è una descrizione che possa essere compresa dalla popolazione *generale* (o per lo meno dai decisori politici e giuridici), così che le ragioni della comunità di biologi possano essere comprese e la sua azione non sia limitata da regole che all'interno della descrizione *standard* sono insensate, letteralmente non hanno senso.

Infatti, dato che il mondo discorre comunque di tutto, esiste una descrizione generale dei contenuti della biologia, ma questa descrizione non soddisfa la comunità dei biologi contenendo tra i propri asserti proprio le regole restrittive che la stessa comunità trova insensate. Chiameremo *attuale* quest'ultima descrizione per distinguerla da quella *comune* che rappresenta l'obiettivo del nostro percorso.

Si può sostenere che la nuova descrizione *comune* non serva per chi è minimamente alfabetizzato per ciò che riguarda la scienza biologica (ovvero per chi abbia sufficiente dimestichezza con la descrizione *standard*), ma il rischio (presente in ogni sapere) è che ogni volta che un biologo non si trovi d'accordo con un interlocutore esterno alla propria comunità risolva la questione ritenendolo non sufficientemente alfabetizzato.

I biologi si rivolgono qui a dei filosofi, non ha importanza se lo fanno perché ritengono che gli strumenti della filosofia permettano di tradurre la descrizione *standard* nella descrizione *comune*, o perché ritengono che dato che alcuni filosofi hanno preso la parola in pubblico, il filosofo in sé possa influire sull'opinione pubblica. Nemmeno importa sapere se siano consapevoli che non si possa parlare di comunità di filosofi con lo stesso senso in cui si parla di comunità di biologi, ovvero che non ci si può aspettare che lavorare con un filosofo possa portare agli stessi risultati che si raggiungerebbero con altri filosofi (mentre è essenziale al concetto di scienza, e quindi anche di scienza biologica, il presupposto che, se uno scienziato ottiene un risultato con una procedura, la procedura possa essere ripetuta da ognuno con i medesimi risultati).

Nel dialogo con la biologia, credo invece che un filosofo si dovrebbe porre come obiettivo quello di una comprensione più fine e più generale del non-Io, di come il non-Io venga posto da parte dell'Io, e di come l'Io ponga sé stesso. Nel dialogo con la biologia la posizione (azione del porre) del non-Io da parte dell'Io verrà studiata dal filosofo sia sulla base di ciò che afferma tale disciplina riguardo allo sviluppo della capacità del vivente di sondare, percepire e conoscere, sia in relazione a come la stessa biologia costruisce il proprio sapere.

Esiste la possibilità che più soggetti intraprendano un'azione comune con finalità diverse, ma dobbiamo esser consapevoli di tale diversità, ovvero che il biologo e il filosofo si siedono a discutere mossi da motivazioni diverse, per evitare di fraintendere il percorso comune o di non avvederci del punto in cui le loro strade si divideranno.

Pur seguendo i propri interlocutori nelle loro richieste, inutile avvertirli che un lavoro di traduzione come quello prospettato (dalla descrizione *standard* a quella *comune*) non consiste nel trasferire un insieme di concetti da una posto all'altro come sfollati su un carro di buoi, ma comporta la ricostruzione di tali concetti in un altro contesto, ovvero il lavoro di traduzione qui delineato può comportare la rifondazione del sapere proprio e altrui, anche se questo non era stato richiesto. Se c'è una caratteristica comune della ricerca scientifica e filosofica, qualunque cosa questi termini significhino, è che tali ricerche non devono essere predeterminate; la ricerca pura e la filosofia non hanno padroni. In altre parole, se si inizia a camminare non si sa dove si può arrivare e occorre accettare che il lavoro di traduzione ad opera di filosofi e biologici

---

<sup>1</sup> Sono stato in dubbio se il biologo non cercasse aiuto anche per chiarire i concetti basilari e il metodo della propria disciplina, insomma per fondarla o rifondarla filosoficamente, ma è comprensibile, per ragioni che vedremo fra breve, come ciò possa apparirgli insensato: il biologo sa benissimo cos'è la vita – è ciò che seziona, misura e cataloga ogni giorno – e sa benissimo come lavorare sulla sua materia, e se avesse dei dubbi si rivolgerebbe a un altro biologo o al più a un altro scienziato, perché *il metodo scientifico è uno e il filosofo deve essere pronò alla conoscenza scientifica*. Dal punto di vista del biologo il dialogo con la filosofia ha una finalità pratica, poter lavorare più liberamente. Di certo il biologo non cerca altri soggetti che possano metter parola sul suo operato. Che poi la sera il biologo si tolga il camice e come cittadino desideri discorrere di «biopolitica» come persona informata dei fatti, è altra questione.

insieme possa condurre a una nuova descrizione che contenga asserti etici non più liberali rispetto a quelli già presenti nella descrizione *attuale*.

Infatti, anche ammettendo che la descrizione standard non contenga asserti etici (sposando per un momento il punto di vista ingenuo per cui la scienza non si occuperebbe di etica, riguardando quest'ultima al più l'utilizzo che si può fare dei risultati della scienza), va da sé che la nuova descrizione *comune* debba contenere degli asserti etici, perché è proprio a tale scopo che ci si è infilati in questo stretto sentiero.

Le due dicotomie sin'ora analizzate, vivente/non vivente e naturale/artificiale, sono esemplari per quanto riguarda l'incompatibilità tra la descrizione *attuale* e quella *standard*.

Nel primo incontro, più che il confronto tra vita e non vita, ci si è confrontati su come poter definire una «nuova vita».

Se ho capito bene, si definisce la «vita» come un processo materico-energetico che *produce* una sequenza di informazioni (genoma) che *guida* un processo materico-energetico; oppure come una sequenza di informazioni che *guida* un processo materico-energetico che *produce* una sequenza di informazioni. Questa è la definizione base, che dovrebbe descrivere compiutamente LUCA (*Last Universal Common Ancestor*).

Emerge come centrale il concetto di teleonomia (processo diretto a uno scopo) e quello di ricorsività *mediata*, ovvero di processo che si autoriproduce non direttamente ma tramite la conservazione e la riproduzione di una sequenza di informazioni.

È proprio la presenza di questa mediazione che complica la situazione e permette di far derivare dalla definizione base altri elementi: c'è una sequenza di informazioni alla base di tutto e questa sequenza deve essere conservata per poter essere trasmessa. Si delinea la necessità di una barriera e quindi la separazione tra un dentro e un fuori. Il fuori diventa *ambiente*, presupposto necessario ad una lontana e futura posizione del non-Io da parte dell'Io. Il dentro poi deve mantenersi identico a sé, contrapponendosi all'entropia del sistema generale: tale *omeostasi* è resa possibile da processi *metabolici* che sfruttano l'entropia negativa per mantenere un equilibrio interno. Ma lo stesso processo omeostatico è guidato, e questo comporta che la sequenza di informazioni iniziali abbia potuto modificarsi per includere nuove informazioni, si sia cioè *evoluto*. Un caso particolare di questa evoluzione sarebbe quello della simbiosi, intesa qui come incameramento di informazioni.

In breve abbiamo elencato una serie di elementi che ci permette di riconoscere la vita, che sarebbe un processo materico-energetico teleonomico caratterizzato dalla presenza di una sequenza di informazioni, dalla relazione con l'ambiente, da omeostasi, da processi metabolici e dalla capacità di evolvere.

È sufficiente questa definizione? Che per esempio ci permette di riconoscere come non vivo un virus (in quanto incapace di processi metabolici), ma sulla base della quale dovremmo definire come vivo un robot dotato di un software che lo guida nell'assemblaggio di altri robot simili o più «evoluti»?

In ogni caso, Redi e Monti propongono di considerare come un nuovo individuo umano l'embrione umano a circa due giorni dalla formazione dello zigote, quando la morula ha quattro blastomeri, e questo perché è solo in questo momento che il patrimonio genetico dell'embrione si attiva (precedentemente il processo è guidato dal genoma della madre). A supporto di tale argomentazione vi è anche il fatto che nell'utero della donna, nell'80% dei casi, lo zigote non arriva a svilupparsi in morula a quattro blastomeri.

Ovviamente qui non si parla di persona, concetto che appartiene ad altro ambito, ma di quello che per il momento possiamo chiamare come *individuo giuridico*, dato che è da questo momento che l'embrione conquisterebbe dei diritti, non essendo più oggetto biologico ma soggetto depositario di diritti.

La prima osservazione da fare a questo proposito è che l'embrione di cui si sta parlando è quello formatosi o che comunque vive in laboratorio: infatti l'embrione formatosi e presente nell'utero con metodi, passatemi il termine, più tradizionali, è riconosciuto come individuo giuridico, dalla legge italiana, solo dopo il 90° giorno dal concepimento. Senza entrare nel merito, qui si vuole solo far notare che è riconosciuta (e la proposta Redi-Monti non si discosta) natura giuridica diversa ai due embrioni in funzione della loro genesi o della loro posizione nel mondo, ovvero dentro o fuori un laboratorio. Su questo aspetto tornerò in seguito, verso la fine dell'articolo.

La seconda osservazione è che la proposta Redi-Monti appare come una *petitio principii* (con questo non si vuole discuterne il valore o il fatto che sia condivisibile). Infatti è difficilmente generalizzabile: sembra che si debba definire Nuova Vita il prodotto di un processo materico-energetico guidato da una sequenza di informazioni che *produce* e *attiva* una sequenza di informazioni non identica alla prima. Da tale definizione deriverebbe quindi che la clonazione non possa essere riconosciuta come generatrice di Nuova vita? Inoltre se è la differenza del genoma che definisce la nuova vita, anche la mitosi di due cellule che per errore trascrive in una delle due cellule un genoma diverso può definirsi generatrice di nuova vita, e quindi per



esempio un tumore è vita diversa da quella del corpo su cui si sviluppa? Inoltre da tale definizione deriverebbe che solo lo sviluppo della riproduzione sessuata avrebbe permesso al processo evolutivo di generare in serie Nuove vite. Altro paradosso emergerebbe dalla considerazione che un embrione, di quattro o cento cellule, non può sopravvivere al di fuori dell'utero o di un suo surrogato, ovvero non è in grado di mantenere l'omeostasi, caratteristica che ci si era proposti di considerare come essenziale alla vita. Per cui un embrione sarebbe una Nuova vita non viva, e questa che può sembrare un battuta in realtà ci porta vicino ai 90 giorni dal concepimento che secondo la Legge italiana rappresenta il limite oltre il quale il feto è da considerarsi individuo giuridico. Se invece non è il genoma diverso a definire la nuova vita, come si distingue un blastomero di quattro cellule da un qualsiasi complesso di cellule? Si può dire: il blastomero potenzialmente si può sviluppare in un individuo. Certo, ma allora sarebbe questa potenzialità a fare del blastomero un individuo giuridico, ovvero sarebbe individuo giuridico ciò che potenzialmente può divenire individuo. Per questo parlavo di *petitio principii*.

Infine la terza osservazione è che anche se si ammettesse che un blastomero a quattro cellule è vita diversa da quella da cui origina, perchè questa vita diversa dovrebbe essere considerata individuo giuridico? Avevamo definito come un nuovo individuo umano l'embrione umano a circa due giorni dalla formazione dello zigote: l'aggettivo umano è necessario in entrambi i lati dell'equazione, sembra che non possa darsi umanità se questa non è già presente. C'è un salto logico che sembrerebbe di poter fare solo sulla spinta di una *petitio principii*, ovvero sulla base di una decisione religiosa, nel senso di decisione ideologica (e utilizzo questi termini non in senso negativo, consapevole che nella vita quotidiana non posso far a meno, se desidero muovermi, di una ideologia o di una religione).

In altre parole, emerge l'imbarazzo di dover tagliare il flusso continuo della vita con strumenti inadatti: si comprende perché si sia tentati di considerare *Henrietta Lacks* ancora viva nonostante sia morta a 31 anni più di 60 anni fa. La biologia tratta della vita, il suo discorso si attorciglia internamente a questo concetto come il DNA all'interno di un nucleo. La vita è stata definita come processo, come movimento, come flusso: immaginiamo il gioco del domino in cui le tessere cadono una sull'altra, per ragioni politiche possiamo tracciare una linea, un confine e decidere di chiamare «mamma» il processo al di qua di una linea, e chiamare «figlio» il processo al di là della linea, ma di fatto il processo è sempre lo stesso. E se la vita è processo, è sempre la stessa vita da 2,7 miliardi di anni.

In questo senso, ovvero nella concezione della vita come un flusso continuo, appare sensata la soluzione che Redi-Monti propongono per gli embrioni congelati, se non si vuole bloccare il flusso (uccidere) è sensato impiegarli per derivare linee cellulari utili per terapie ricostruttive, la vita e il flusso continuerebbero.

Nel secondo incontro si è ragionato sulla dicotomia naturale/artificiale.

Per le ragioni appena esposte, dal punto di vista del biologo, nella descrizione *standard*, si è stati tentati di ricondurre il naturale al vitale, per cui tutto ciò che nasce dalla vita è pur sempre naturale. D'altronde, come si è detto, la filosofia ha facile gioco ad argomentare che l'Uomo è un animale per natura artificiale, artificiale è ormai l'ambiente e soprattutto artificiale è lo stesso linguaggio con cui stiamo ragionando ora.

In altre parole, in entrambi i casi la dicotomia naturale/artificiale è inutile se si vuol descrivere la rivoluzione tecnica e scientifica in atto nella biologia. Eppure quella che abbiamo chiamato descrizione *attuale* si aggrappa con forza a tale dicotomia, attribuendo valore etico, quasi salvifico, alla Natura, che non è più quel mostro di forma smisurata, di volto mezzo tra bello e terribile, che Leopardi descriveva come cieco e indifferente all'uomo.

Ma constatato l'inutilità della dicotomia naturale/artificiale, dobbiamo abbandonare il campo senza cercare di capire l'origine di tale ostinazione da parte del senso comune, attribuendola a semplice incomprendimento o fraintendimento, siano essi spontanei o indotti dall'incessante tambureggiare del marketing?

E così non veniamo meno all'obbiettivo del nostro discorrere (quello del biologo, non quello del filosofo) che era quello di gettare un ponte tra la biologia e il sentire comune? Se stiamo costruendo una descrizione comune che possa essere compresa dalla popolazione scientificamente non alfabetizzata, possiamo ignorare una distinzione tanto basilare per i nostri futuri interlocutori?

Ma soprattutto, posto che i termini naturale/artificiale qui sono inutili e fuorvianti perché dipingono la famosa notte in cui tutte le vacche sono nere, siamo certi che ciò che il senso comune distingue erroneamente con tali termini non vada comunque distinto perché essenzialmente diverso, anche se non abbiamo ancora le parole per descrivere questa differenza? Il fatto che il senso comune sente di dover distinguere tra la mucca pezzata scozzese e il pollo con quattro cosce, o ancor meglio tra la mucca scozzese e il battere Synthia di Venter, è solo il residuo di una mitologia insita nel linguaggio?

Una parola per indicare diversamente ciò di cui stiamo parlando già c'è, anche se non piacerà, ed è laboratorio. La Mucca pezzata scozzese deriva dalla selezione secolare dell'uomo, Synthia nasce in

laboratorio. In effetti, l'espressione *da laboratorio* permette chiaramente di distinguere tra la mucca pezzata e Synthia, si tratta ora di comprendere se tale distinzione sia rilevante o meno (abbiamo visto che per legge italiana tale differenza è fondamentale).

In ogni caso, sia la mucca che il battere sono stati pensati, ovvero sono entrambi il frutto di un progetto che non ha più a che fare con la mera sopravvivenza e riproduzione dell'individuo.

Prima della comparsa dell'uomo per almeno 2,7 miliardi di anni sono stati generati progetti (programmi genetici) e ogni novità genetica veniva introdotta per caso, ma sopravviveva se e solo se l'individuo portatore era in grado di sopravvivere e di riprodursi, e veniva mantenuta a lungo termine se e solo se dava un vantaggio alla riproduzione della sua specie o dei suoi simbioti.

Con l'avvio della coltivazione e dell'allevamento da parte dell'homo sapiens, le novità genetiche sono ricercate *intenzionalmente* con l'incrocio di individui ritenuti adatti e in ogni caso, anche quando sono casuali trattandosi di vere e proprie mutazioni, tutte le novità sono mantenute anche se non danno alcun vantaggio evolutivo alla specie ed anzi anche se sono svantaggiose (si pensi solo ai pony o ai bassotti). Questo con la rivoluzione genetica non è cambiato.

Quello che è cambiato è che la tecnica di manipolazione genetica è divenuta più veloce, più efficace ed è intellettualmente capitalizzabile. Queste tre caratteristiche mi sembrano differenziare la manipolazione tradizionale dalla manipolazione in laboratorio. Sono rilevanti?

Il primo fattore è il tempo. In 2,7 miliardi di anni la natura si è evoluta lentamente, ogni nuova specie ha dovuto lottare per potersi riprodurre e diffondere, dando tempo all'ecosistema di adattarsi alle novità. Per ogni nuova specie si sono evolute specie rivali, predatrici e/o parassitarie che hanno limitato l'impatto della prima, permettendo di mantenere (o spostare lentamente) l'equilibrio esistente. Con la sintesi umana di nuove specie, l'ecosistema avrà meno tempo per reagire. Se per esempio Synthia una volta in mare si evolvesse in una specie capace di riprodursi, potrebbe trovarsi in un ambiente senza predatori o parassiti, e avere quindi un impatto paragonabile a quello che sta avendo il rospo delle canne in Australia, che è stato introdotto per limitare gli insetti ma che ormai ha invaso il continente australe.

Il secondo fattore è l'efficacia: la manipolazione in laboratorio è più efficace della selezione artificiale, sia nel senso che può ottenere risultati prima impensabili (introducendo contemporaneamente diverse mutazioni, anche interspecifiche) sia nel senso che è perfettamente riproducibile e quindi utilizzabile su scala industriale. Per immaginare l'impatto di questo fattore basta pensare che in passato l'uomo ha allevato cavalli, cani, falchi, elefanti, persino delfini con scopi offensivi e militari: la manipolazione in laboratorio è o sarà in grado di raggiungere risultati più efficaci anche in questa direzione.

Il terzo fattore che differenzia la manipolazione per selezione da quella in laboratorio, e su cui credo si debba riflettere, è la possibilità che si possa ottenere il possesso non su animali o colture, ma su determinate sequenze di genoma. Con la selezione tradizionale, una volta acquistata una mucca e un toro si acquisiva il diritto di farli riprodurre. Ora questo diritto può essere messo in discussione (anche se di fatto non è questa la prassi, e per quello che ho capito la legislazione europea limita questo aspetto).

A questo punto la domanda è: questi tre fattori, che indicano delle differenze quantitative tra la manipolazione tradizionale e quella in laboratorio possono considerarsi, al modo di Engels, anche differenze qualitative?

(Teseo Parolini, 18 marzo 2016)

## Il soggetto e l'esperienza

Riprendo il promesso cammino verso il lemmario dopo l'incontro sui «Linguaggi in transito: Biologia» di [sabato 19 marzo 2016](#).

*Prima scena.* Rivedo la Dottoressa Manuela Monti che, partendo dal suo computer, mostra sullo schermo di «Mechri» l'immagine di Manuela Monti che lavora abilmente a una macchina di laboratorio, con ammirevole coordinazione delle braccia, delle mani, dei piedi e dello sguardo. Lo fa per usarci una gentilezza, dato che noi avevamo insistito nel voler vedere lo scienziato all'opera con i suoi strumenti. Forse pensa che qui a Mechri siamo un po' curiosi. Quello che di certo pensa lo dice e si riferisce a ciò che, lavorando con le macchine, si può fotografare e poi si vede: per esempio la carica degli spermatozoi «Avanti Savoia!» che si gettano all'assalto dell'oocito, donde l'evidente origine di ognuno di noi. Manuela insiste: accade proprio così come si vede... Che altro più si può desiderare?

Nessuna obiezione: quel che si vede, si vede. Ma abbiamo proprio guardato tutto? Forse c'è qualcosa che non si vede, perché, semplicemente, non l'abbiamo guardato, o guardato abbastanza. Cerco di farmi intendere. Le immagini illustrate nel corso dell'incontro hanno mostrato, in un certo senso, come ognuno di noi è venuto al mondo. Ma della presenza proprio di Manuela Monti, cioè, voglio dire, del suo sapere, delle sue macchine, di come e perché si trovino qui (e lì nelle riprese), di tutto ciò non si è detto nulla. Non è del resto ragionevole pretendere che il discorso della biologia e il suo caratteristico «alfabeto» rendano conto e rendano visibili Manuela Monti scienziata biologa e le sue macchine, voglio dire come derivazioni dirette da spermatozoi ecc.

Beninteso, lo stesso risultato si otterrebbe riducendo l'intera scena al discorso di un fisico e al suo «alfabeto» fatto di particelle subatomiche, forze gravitazionali e così via: anche in questo caso il «fisico», proprio lui, non viene fuori; men che meno il suo discorso o l'acceleratore di particelle.

Più in generale: di certo le parole, in ogni senso indispensabili, con le quali biologi, fisici e chimici si esprimono, non vengono dagli spermatozoi, dall'azoto o dal bosone di Higgs: tutte cose che nondimeno essi non possono fare a meno di nominare e di mostrare come vere, oggettive e indispensabili per la «realtà» complessiva e perché loro possano fare e dire quello che dicono e fanno.

*Seconda scena.* Ora che forse si vede meglio che cosa non si vede, o resta fuori dall'attenzione (resta inspiegato), nella *Prima scena*, si può tentare una piccola risposta esplicativa.

Ciò che la *Prima scena* mostra, o più esattamente suggerisce, è la riconducibilità di Manuela Monti al suo corpo bio-chimico. Analogamente un fisico potrebbe mostrarci la costituzione «materiale» dei suoi strumenti e forse in fondo dello stesso corpo bio-chimico (qui ci sono, abbiamo capito, delle difficoltà): questo è appunto il lavoro delle scienze naturali, verso le quali la nostra ammirazione di ignoranti (sicuramente la mia), come il nostro vivissimo interesse, non hanno davvero confini.

Ma Manuela Monti è anche un soggetto sociale e solo le scienze sociali, raccontandoci l'intera storia sociale (cioè economica, tecnica, materiale, morale ecc. ecc.) della conoscenza, potrebbero forse farci intendere in modi adeguati che cosa c'è qui, oltre al resto, da vedere, quando Manuela Monti, e gliene siamo tanto grati, si impegna a spiegarci e a farci vedere tutto quello che ha imparato, che sa fare e che sa.

Dove e come, però, i due approcci si collegano per produrre questa vivente e ammirevole *unità* che è appunto la Dottoressa Manuela Monti integralmente presente qui in carne e ossa, con la sua sapienza e le sue macchine, i suoi discorsi e le sue immagini? Come si produce questa unità? In che consiste? L'alfabeto biologico ce ne spiega, per così dire, una parte; e l'altra come si aggiunge alla prima?

*Terza scena.* Ora possiamo forse chiedere, con la speranza di essere compresi: dove e come guarderemo per rispondere alle domande sopra sollevate? E con quale «alfabeto» potremo pensare di descrivere Manuela Monti nella sua unità integrale e vivente di corpo biologico e di corpo sociale perfettamente incarnati?

Emerge allora quella che chiamerei una prepotente *evidenza*: che questa voce, questo sguardo e questo alfabeto non sono affatto da cercare, perché sono già subito trovati. Essi, anzi, sin dall'inizio non hanno fatto che parlare. Erano qui, ben presenti, ma anche forse così «ovvi» che nessuno li ha visti o li ha notati.

Da sempre qui parla in noi, con noi e tra noi, quell'essere storico-sociale che noi siamo: presente sin dall'inizio nella sua invisibilità attiva. Ora lo guardiamo e la sua presenza ci diviene così tematica e, nel contempo, problematica: come poté accadere il suo essere qua? Da dove ne ripeteremo e ne ricostruiremo la presenza? E soprattutto: con quale sapere potremo interrogarlo che già non gli appartenga, non ne sia parte e non sia quindi esso stesso problema e non risposta?

Come si comincia a intendere, il soggetto e l'esperienza che in ogni momento il soggetto fa sono cose molto complesse, incredibilmente stratificate, difficili, per non dire impossibili, da ridurre a un mero sguardo «da fuori» o, come diceva Merleau-Ponty, di sorvolo. Per questo è impossibile rispondere al biologo che ci chiede: che cosa intendete voi filosofi per «individuo»? e poi: come si può definire la «Persona umana»? E così via. Forse è possibile definire uno spermatozoo, ma non ha alcun senso assumere come definizione *corretta* una frase che per esempio dica: lo spermatozoo è all'origine della vita umana, perché qui troppi «alfabeti» entrano confusamente in gioco: origine, vita, vita umana e le componenti sociali e storiche che si accompagnano a questi detti e ai loro sottintesi, per la gran parte dimenticati o ignoti.

Dobbiamo allora disperarci? Non è questo il punto. Forse dobbiamo chiederci conto, non di un immaginario «inizio» da contemplare da fuori (se davvero è l'inizio, ci siamo già dentro), ma del *nostro* possibile inizio. Per esempio possiamo cominciare così come sono probabilmente cominciati tutti i saperi: con un elenco descrittivo il più possibile attento e accurato.

- Che cosa vedi?

- Vedo la Dottoressa Manuela Monti e il suo computer.
  - Cioè? Prova a dire ancora, prova a dire di più: che cosa propriamente vedi?
- (Abbi pazienza, è solo l'inizio).

(Carlo Sini, 20 marzo 2016)

- **Che cosa vedi?**
- **Vedo la Dottoressa Manuela Monti e il suo computer.**
- **Cioè? Prova a dire ancora, prova a dire di più: che cosa propriamente vedi?**

Provo a partire da qui, a dire quello che vedo e che so che non potrà mai essere tutto, perché se fosse tutto ho il sospetto che non potrei vedere niente, come quando c'è troppa luce o ci sono troppe cose. Mi si indica qualcosa da guardare e questo qualcosa è già tanto, come trovarsi all'inizio di una strada ove la parola detta resta in attesa del ridere di un altro che in qualche modo la possa restituire, facendomi intravedere quello che ancora adesso non vedo e sono curioso di vedere, un passo per volta, uno sguardo per volta, ogni volta circoscritto dalla linea del suo orizzonte che dà una prospettiva di visione per non perdersi, per tentare di mantenere una via tra tutto quello che viene mostrato o sottinteso.

Quello che ci si invita a guardare è dunque l'immagine della dottoressa Monti davanti alla macchina nel suo laboratorio su cui opera con tutta l'abilità e la sicurezza acquisita grazie alla pratica e guidata dalla sua conoscenza, anche se quell'immagine, tra tutte le immagini mostrate, non sembra riguardare direttamente il tema che si è andati a presentare: con quella macchina si lavora, ma non è la protagonista, è solo lo strumento che consente alla dottoressa Monti fare il suo lavoro e di mostrarne i risultati che qui siamo chiamati a vedere: quella macchina si colloca nella serie di immagini che ci sono state mostrate, un po' fuori e un po' dentro, come il meccanismo scenico dei funzionamenti di retroscena, che si fa vedere allo spettatore curioso dopo uno spettacolo che lo ha entusiasmato e colpito.

Al biologo è stato chiesto di far vedere come lavora, ma in fondo si poteva chiederlo anche al filosofo di mostrarci gli arnesi che usa quando lavora; forse sarebbe stato ugualmente stimolante, anche se, probabilmente da un punto di vista tecnologico, meno interessante. Il filosofo non usa siringhe con cui risucchiare e iniettare spermatozoi per facilitare la fecondazione di una cellula uovo tenuta in posizione, non ha a disposizione visori oculari elettronici per vedere quello che normalmente non si vede, né pedali per mandare scariche elettriche per dare inizio alla partenogenesi di una cellula somatica pluripotente. Penso che più o meno, per svolgere il suo lavoro, il filosofo utilizzi gli strumenti che uso anch'io adesso mentre scrivo, niente di tecnologicamente eclatante rispetto alla nostra attuale quotidianità, niente che possa istituire reali differenze, eppure... Eppure al termine dell'incontro del 19 marzo si è detto, sollevando qualche obiezione, che l'uomo è il prodotto degli strumenti che usa, quindi, se è così, dovremo cominciare a interrogare proprio gli strumenti che usiamo, la loro fenomenologia tecnica, per tentare di capire chi è l'uomo che li usa e che ha iniziato a usarli trovando in essi delle protesi che gli facilitavano il compito, ma che poi hanno finito per rispecchiarlo, mostrandogli la sua natura in oggetto, come se si guardasse in uno specchio, quasi fosse – in realtà – uno specchio la prima macchina.

Se è vero che è lo strumento a fare l'uomo che lo usa, possiamo pensare che, nell'immagine richiamata, quella macchina nel laboratorio (ma in fondo ogni macchina che ci siamo abituati a usare senza quasi rendercene conto), nel momento in cui la si usa e in quanto la si usa, non si limita a essere uno strumento di facilitazione per un progetto intenzionale, ma è essa stessa, in qualche modo, a dettare l'intenzione e poi un nuovo progetto che parte da lì, solo perché quella macchina è lì e funziona come deve ed è previsto che funzioni. Il risultato sarà allora che ogni essere umano che userà quella macchina, comunque la pensi, in qualsiasi cosa creda o meno, davanti a quella macchina vedrà le stesse cose che essa mostra a tutti indistintamente, a meno di tenere ben chiusi e stretti gli occhi, ma anche questo alla lunga servirà a poco, perché a tenere gli occhi chiusi prima o poi si finisce a sbattere. Non si può negare la macchina, dato che c'è, non si può scegliere cosa vedere o non vedere dato che essa lo mostra in oggetto, davanti agli occhi, in un significato così evidente che non si può proprio negare.

E poi se è vero che l'uomo è il prodotto degli strumenti che usa c'è da pensare che c'è stato un tempo un uomo prodotto dalla pietra che usava per scheggiare la pietra, dalla sega e dal martello che usava per tagliare il legno e forgiare il ferro, materiali duri da affrontare con fatica per vincere una resistenza che lo strumento restituiva ancora addosso a chi lo usava. Strumenti che però, per quanto povero potesse essere chi li usava, gli restituivano un senso di padronanza d'uso ben maggiore di quella di cui noi oggi godiamo, quando con il

leggero sfioramento di un dito facciamo funzionare uno smartphone o un tablet che, per quanto possano venire utilizzati ogni istante, ci restano arcani, oggettivazioni di un mistero tecnologico che solo in linea di principio è noto e ovvio.

Non c'è dubbio allora che la storia degli strumenti che usiamo e abbiamo usato ci può mostrare molto di quello che siamo, perché l'uomo si vede negli strumenti e nelle tecniche da cui è il riflesso. E certo, anche questa considerazione, alla fine sarà pur sempre espressione di ciò che gli strumenti che oggi usiamo (e di cui, come dicevo, abbiamo assai minore padronanza di un tempo) ci dettano. È vero che l'uomo si vede nel suo lavoro (e c'è pur sempre lavoro e lavoro, tanto che a volte non ci si ritrova per nulla), ma è strano pensare che quel lavoro che un tempo è stato una maledizione divina, oggi si presenta come ciò che dà conto effettivo dell'essere umano [...].

Davanti a quell'immagine viene da pensare anche al dolore che oggi la tecnologia, soprattutto la biotecnologia, promette di cancellare se le si permette di sperimentare e non c'è niente di più bello di questo poter cancellare l'impedimento quando viene a risiedere nel corpo stesso, quella resistenza dura e avversa del corpo per la quale la scienza può fare molto, se non si costruiscono attorno ad essa altri impedimenti, se non si resuscitano fantasmi al poter fare della tecnica che potrebbe riuscire a progettare dalle stesse cellule, eliminando così anche l'immane spreco che sempre ne ha fatto la natura. La tecnologia della macchina oggi più che mai ci restituisce in oggetto l'immagine di un mondo fluido e di un uomo fluido, soprattutto da mantenere fluido, perché l'unica consistenza effettiva può essere data solo dal funzionamento della macchina stessa e non è più la durezza della pietra e del ferro di cui gli arnesi di un tempo ci facevano carico così penoso, e nemmeno quella letale della malattia, ma non per questo è meno dura da affrontare, poiché la macchina non ci mostra affatto come affrontarla, ma al contrario la nasconde sotto quel lieve sfioramento del dito che basta per accenderla.

In quella macchina davanti a cui opera la dottoressa Monti ci sono nascosti millenni di storia e cultura umana, di desideri, di dolori, di resistenze, millenni di lotte e di speranze realizzate e andate deluse, di divine commedie e di umane tragedie, ma tutto questo la macchina non lo dà per nulla a vedere, dunque non riguarda chi è competente per usarla e, funzionando, quella macchina che non è la protagonista del discorso, pur essendo sempre più ciò che rende possibile ogni discorso, assorbe in sé tutto questo.

Comunque, chissà che confrontando la foto del biologo al lavoro nel suo laboratorio con quella del filosofo al lavoro nel suo studio, ciascuno con i suoi strumenti, guardando cosa si vede nel primo e nel secondo caso a partire proprio dalla fenomenologia dei rispettivi strumenti-specchio, qualcosa di transdisciplinare non si possa davvero arrivare a cogliere.

(Mario Alfieri, 1 aprile 2016)

### **Contributi per il lemma «Individuo»**

Questo documento fa seguito a quello dedicato al lemma «Metodo». In esso si prometteva di procedere in tre momenti così elencati: 1) La parola e lo strumento; 2) Il lavoro e la cosa; 3) Il soggetto e l'esperienza. Sembra nondimeno preferibile partire senz'altro dal terzo momento, lasciando gli altri due sullo sfondo.

Punto di avvio è la richiesta di Redi e Monti: sapere dai filosofi quali sono le condizioni necessarie e sufficienti per identificare la presenza di un nuovo individuo nella storia del ciclo vitale dell'uomo. Più in sintesi o riassuntivamente, che cosa è «individuo» dal punto di vista della filosofia. Sempre sullo sfondo, le incomprensioni del mondo giuridico sui problemi della biologia genetica e certe posizioni filosofiche molto critiche in proposito (Habermas).

Dobbiamo considerare alcune premesse. La prima è che non esiste (e mai probabilmente esisterà) una risposta filosofica univoca alla domanda sull'individuo (già Platone e Aristotele la vedevano diversamente). Esaminare in proposito la storia della filosofia e poi le filosofie contemporanee porterebbe certo a molti frutti culturali, ma tutti altamente problematici e a nessuna risposta conclusiva. La filosofia non è un campo disciplinare paragonabile alle discipline scientifiche che, pur mutando nel tempo, condividono via via criteri comuni per la definizione dei loro oggetti e dei loro procedimenti.

La seconda premessa è che, di fronte alla domanda «che è individuo», prima e più che rispondere il filosofo non può fare a meno di guardare la domanda. Essa evidentemente (come tutte le domande) presuppone l'esistenza di un sapere che sia in grado di rispondere, o almeno suppone che sia possibile avviare una ricerca ben definita che possa metter capo alla risposta desiderata. Il biologo non ritiene di essere in grado di farlo (altrimenti non andrebbe in cerca di risposte «altre» dalla sua scienza). Nel contempo è già chiaro a tutti che

questo supposto sapere però non esiste, altrimenti lo utilizzeremmo in buona pace, senza domande e soprattutto polemiche.

Terza premessa. Nel suo domandare il biologo ha già stabilito una soglia o differenza. Si ritiene presumibilmente competente per quello che riguarda la definizione possibile di individuo in biologia; ma non considera sua competenza chiarire l'aggettivo «umano» (per esempio «persona umana», termini che Redi e Monti giudicano «alieni» rispetto alle loro competenze scientifiche). Per questo chiedono aiuto. Ma non si chiedono se questa differenza stessa (per es. la differenza tra individuo biologico e individuo sociale) sia legittima, in che senso lo sia, da dove venga e da quale sapere sia, se lo è, fondata e stabilita.

Torniamo ora alla domanda. Essa chiede come possiamo identificare la presenza di un nuovo individuo nella storia del ciclo vitale dell'uomo. Quanto al «ciclo vitale» la biologia attuale ha le sue risposte; ma quanto a ciò che potremmo chiamare il «ciclo sociale» dell'uomo la cosa si complica parecchio. Tutte le possibili risposte assumono un rinvio a un contenuto «storico» determinato, senza contare che la risposta stessa della scienza biologica appartiene a sua volta a una storia alla quale invero lo scienziato pensa molto raramente. Immagino che se ne esenti in forza delle prove sperimentali che gli garantirebbero verità naturali «assolute», ovvero una risposta su come sarebbe fatto l'individuo naturale umano in sé e per sé. Sarebbe facile mostrare che anche questa convinzione è di natura «sociale» (che anche il «naturale» è un prodotto dell'incontro del lavoro sociale umano o del soggetto umano con la sua esperienza del mondo circostante), ma concentriamoci più concretamente su un altro punto.

Lo esprimerei così: relativamente al problema che ci assilla, siamo in presenza di varie figure e forme del sapere, ovvero a vari saperi o presunti tali, con tempi, origini e scopi molto differenti tra loro. Il biologo si «ritaglia», in base al suo lavoro sperimentale ecc., il suo oggetto, cioè l'individuo naturale, che considera, alla luce di varie motivazioni, frutto della evoluzione ecc.; il teologo ha in mente tutt'altro; il filosofo spiritualista pure; il filosofo materialista non fa eccezione; il giurista, il sociologo e il politico anche. Ognuno ha i suoi motivi, le sue storie e tradizioni, i propri argomenti e discorsi, le proprie preoccupazioni ideologiche più o meno giustificabili e così via. Che cosa posso dire io in proposito, in quanto osservo tutto ciò da un punto di vista che a mia volta sostengo e difendo come legittimamente «filosofico» e più in generale «ragionevole»?

Credo di poter fare due cose. La prima è un esame di quelle posizioni critiche e paralizzanti che Redi e Monti ritengono insostenibili e sbagliate «scientificamente». A mia volta potrei argomentarne e mostrarne l'inconsistenza nella loro eventuale pretesa di incarnare verità assolute e incontrovertibili.

La seconda è una riflessione sui riflessi e sui vantaggi sociali che la liberalizzazione della azione scientifica in fatto di embrioni ecc. potrebbe avere. Qui il grande spettro da esorcizzare è in sostanza il tempo. Infatti l'obiezione è che l'intervento umano, in qualsivoglia momento avviato, costituirebbe una indebita interferenza con ciò che in potenza potrebbe infine prodursi in atto come un essere umano. Questa argomentazione è tanto incontrovertibile quanto astratta, vaga e generica. Essa si rifiuta a ogni ascolto di tesi contrarie alla propria, trincerandosi su convinzioni dottrinarie in sostanza religiose; oppure più genericamente spiritualistiche e moralistiche. Della loro infondatezza e della indebita definizione della presenza in potenza dell'*umano* ricavata dalle loro ideologie si può efficacemente far questione, mostrando per di più l'ingiustizia della pretesa di sottomettere a tale visione «potenziale» e «attuale» della vita umana anche coloro che quelle ideologie non condividono affatto. Questo sarebbe un lavoro preliminare per favorire una decisione infine convenzionale e politicamente convenuta e stabilita: porre una soglia ragionevole entro la quale l'azione della biologia abbia le mani libere.

Dopo queste considerazioni generali, tento una argomentazione «positiva» per la soluzione del nostro problema (in che modo stabilire l'individuo «umano»). L'argomentazione muove dalla constatazione non controvertibile secondo la quale un individuo biologico, benché dotato di certe eredità specifiche, non diverrà mai umano se non è accudito ed educato da una comunità sociale in qualsiasi modo storicamente determinata. I tratti e i caratteri dell'individuo sociale non sono trasmissibili per eredità genetica. Per esempio il linguaggio. Vi sono certamente predisposizioni che, per passare all'atto, abbisognano però, non solo di cure parentali «naturali», ma specificamente storico-sociali. Questo significa sia che nessun individuo una volta nato è già di per sé umanamente sociale, ovvero e in questo senso «umano», sia che nessuna dottrina sociale può però pretendere per sé la definizione assoluta di individuo umano e la sua cura, stante la diversità delle opinioni in proposito. Sostenere il contrario è pura violenza ideologica ingiustificabile e ingiustificata. Il problema non è quindi né astrattamente «naturale», né, altrettanto astrattamente, «metafisico». La sua natura è essenzialmente «storica», quindi mutevole, variabile, controversa e controvertibile. A questo punto la soluzione del problema degli embrioni non è per nulla diverso dal

problema, per esempio, dell'aborto, per il quale si sono convenute soglie possibili di intervento. Il medesimo può stabilirsi nel problema che è qui in oggetto.

In questa luce si propone di esaminare la proposta Redi-Monti relativa al momento che si può stabilire legittimo ecc. ecc.

(Carlo Sini, 22 maggio 2016)

### Considerazioni introduttive al «Crocevia del linguaggi» del 28 maggio 2016

Questo momento di riflessione sul possibile ed effettivo incontro tra differenti saperi e linguaggi è certo un appuntamento fondamentale, un esito non secondario del lavoro di Mechrí e dei suoi intenti formativi. I linguaggi però non parlano da soli, ma sempre nell'esercizio individuale e individuato di discorsi concreti, svolti entro pratiche definite che per l'occasione si danno a vedere in mappe procedurali e concettuali.

In questo senso hanno parlato a Mechrí, fornendo le proprie mappe, i discorsi della filosofia e della storia della filosofia, delle arti dinamiche, con particolare relazione al teatro, della biologia, della poesia, della teologia, dell'economia (tuttora in corso).

Ogni intervento ha rivestito un tratto informativo: mostrare i procedimenti, far vedere come si lavora in..., e questo implica appunto il possesso, da parte di chi parla e poi di chi ascolta, di mappe mentali che si specificano in discorsi *informativi, metodologico-fondativi, giustificativi, riassuntivi* ecc. Ogni linguaggio specialistico è circondato da saperi e riferimenti ovvi che aiutano a inquadrarlo, a giustificarlo, a mostrarne l'importanza ecc., riferimenti sui quali non ci si interroga mai (sono appunto ovvi). Ricordo il primo seminario di Monti e Redi, il quale ritenne utile o necessario iniziare con una lunga carrellata di slide che partivano addirittura dai Greci ecc. Naturalmente bisogna aggiungere che anche quelli che stiamo svolgendo qui sono dei discorsi giustificativi, procedurali, fondativi ecc.: dimenticarlo sarebbe per noi una mancanza imperdonabile. C'è infatti una grande differenza tra *apprendere* e *comprendere*. Ovvero tra «venire a sapere» e porre invece una *domanda* sul sapere.

In questo senso credo di poter dire (appunto con un discorso *giustificativo* di quello che qui facciamo accadere, discorso di cui non dimentichiamo la presenza) che l'esigenza di istituire un Crocevia dei linguaggi nasce dalla ormai vecchia questione delle «due culture», quella umanistica e quella scientifica. Vecchia sì, ma purtroppo sempre attuale: ogni tentativo di vanificarne o attenuarne la portata non ha recato frutti consistenti o durevoli. Viviamo entro due ben distinte immagini della verità e del mondo, della realtà e del soggetto; viviamo con agenzie e istituti formativi profondamente diversi che quasi mai dialogano davvero tra loro, tranne vacuità spettacolari o banalizzazioni mediatiche (la difficoltà di dialogare tra due colleghi della Accademia Nazionale dei Lincei come Redi e il sottoscritto, nonostante la massima buona volontà, ne è un esempio eloquente). Resta di fatto inevasa la domanda di come intendere la cultura: su come e dove essa debba operare, come debba organizzarsi, come debba trasmettersi (il grande problema di che cosa sia formazione e come la si realizzi), su come la cultura debba e possa interagire con l'azione politica. Accontentiamoci di questo tipico discorso esemplificativo e procediamo proponendo una grande distinzione. Diciamo che della cultura si può parlare in due sensi:

1) *Cultura come potere della conoscenza*. Questo potere si manifesta nei suoi effetti pratici; infatti esso mette capo a un attivo *intendere* i corpi esistenti e viventi della nostra comune esperienza. È così che i risultati della conoscenza, confermati dall'uso, disegnano *mappe* dell'*ordo naturae* e, attraverso un continuo lavoro, abbandonano vecchie concezioni insufficienti o superstiziose (il *potere senza conoscenza*), mentre costruiscono via via il grande edificio del sapere al quale nessun essere umano può alla lunga rifiutarsi. Quindi: *cultura come conoscenza*.

2) *Cultura come comprensione*, ovvero come interpretazione del *sensu* dell'*inteso*, dei suoi significati pubblici messi in relazione con l'*intero (ólon)* della umana esperienza. Intero che non è mai esauribile dal potere delle conoscenze nei loro procedimenti settoriali, poiché l'intero non è una «cosa», ma appunto la complessa esperienza della vita sociale complessiva degli umani, sempre in cammino perché sempre al lavoro.

In questo senso la conoscenza come comprensione si trova a combattere, non solo contro il *potere senza conoscenza* (contro il *teorema di Trasimaco*, si potrebbe dire, cioè contro l'esercizio puro e semplice della forza), ma anche contro l'*esercizio della conoscenza* ridotta a mero intellettualismo e superstizione formale (la superstizione delle mappe conoscitive non ravvisate come tali, cioè come mere scritture di mappe, e

scambiate con la realtà: quella che Whitehead chiamava, in polemica col naturalismo scientifico, «concretezza mal posta»); quindi come *cecità nei confronti delle proprie operazioni* analitico-astraenti.

Potremmo esprimere anche così questa differenza tra conoscere e comprendere:

- la *conoscenza* produce «oggetti» (produzione strumentale di «cose» nelle quali viene «oggettivato» il mondo dell'esperienza, registrandone l'azione sui corpi naturali e artificiali, il *Leib* e il *Körper*);
- la *comprensione* produce «soggetti» (attori del sapere autoriflesso, cfr. il *Performer* di cui parliamo nel Seminario delle Arti dinamiche).

In particolare la cultura come comprensione ha avuto suoi luoghi specifici nella celebrazione «sospensiva» del rito, dell'arte, del mito, della filosofia, per es. come luogo attivo della libertà dell'azione e dall'azione, come *otium*, *scholé* ed *epoché* (per ricordare l'ultimo incontro del Seminario di Filosofia). Questo stesso discorso diviene così l'unità discorsiva mobile che sottende le cosiddette due culture, sicché bisogna dire che la mancanza della sua integrazione attiva e consapevole nei procedimenti del sapere produce una cultura dimidiata, una «mezza cultura», e in questo senso, sostanzialmente, forme di *incultura* caratteristica (non di semplice ignoranza). Incolto è il fisico, l'ingegnere, l'archeologo, lo storico delle religioni, il letterato ecc. che è solo fisico ecc. ecc. E bisogna con forza aggiungere: incolto è lo stesso filosofo, quando sia solo uno specialista della sua disciplina, erudito, storico, logico, ontologo, metafisico, impiegato pubblico del suo insegnamento e simili.

Problema della formazione del soggetto, dunque. Ma che cosa è un «soggetto» (che anzitutto ed evidentemente una semplice «cosa» non è)?

Ecco l'utilità di un confronto con la biologia e con le richieste che Redi e Monti rivolgevano ai filosofi e a tutti gli amici di Mechri. Ricordo qualche passaggio di una loro lettera del 26 gennaio 2016. In essa si fa riferimento al proposito di costruire un piccolo «Lemmario», cioè una raccolta di voci costruite in comune, per esempio METODO e INDIVIDUO. Essi scrivono: «Il primo lemma che ci piacerebbe discutere è quello legato alla presentazione di vivente/non-vivente, e precisamente il lemma “individuo/persona” o meglio (poiché per noi Biologi persona è termine alieno), “individuo” [...]. Vorremmo sapere dai Filosofi quali sono le condizioni necessarie e sufficienti per identificare la “presenza di un nuovo individuo” nella storia del ciclo vitale dell'uomo».

Nel saggio *Clonazione e cellule staminali*, Redi e Monti ricordano poi le molte posizioni ideologiche preconcepite che ostacolano la ricerca scientifica volta al miglioramento della qualità della vita umana. Lamentano «una generale profonda ignoranza del sapere scientifico, in particolare di quello biologico, da parte dei testimoni più rilevanti della società civile (decisori politici, magistrati, operatori dei media) con un sistema autoreferenziale di ispirazione pseudofilosofica che ben si presta a creare confusione di ruoli inaccettabile: politici, filosofi, teologi e pensatori di varia estrazione che si occupano di natura umana (cosa che dovrebbe competere al solo biologo) e non, come dovrebbero, della sola condizione umana». Tra i succitati pseudo esperti gli Autori ricordano un recente intervento di Habermas ecc.

Naturalmente anche noi «filosofi» avremmo eccome i nostri motivi di sconforto e di sana indignazione. Un quotidiano nazionale titolava ieri un articolo (che peraltro dava conto di un lavoro scientifico di grande rilievo, svolto da un ricercatore italiano di sicuro valore internazionale) così: «Una luce leggerà i nostri pensieri (nel cervello)». Vi è una tale assuefazione a simili mostri linguistico-concettuali che essi passano del tutto inosservati, anche da parte di chi si occupa o si diletta di filosofia. Ma il fatto è che la frase sopra citata è esattamente equivalente a quest'altra (l'ho costruita con una certa precisione): «L'arcivernice del dottor Lambicchi riporta lo spirito ai vent'anni». Nessuna luce sa leggere, i pensieri non sono pezzi di cervello e il cervello non è un supporto di scrittura: ecco esempi eloquenti di totale incultura, che purtroppo affligge tanta parte della stessa pubblicistica scientifica; penso per esempio agli sproloqui che si sono scritti e si scrivono a proposito dei neuroni specchio (lavoro scientifico di prim'ordine, ovviamente), senza che alcun filosofo, magari con la pretesa di collaborarvi, abbia sollevato la minima obiezione, il che, appunto filosoficamente, non è accettabile e non va accettato, per chi almeno ancora comprende che cosa significano cultura e conoscenza.

A questo punto non mi resta che riproporre la lettura del lemma «Metodo», già a suo tempo proposto ai soci di Mechri, e poi un breve contributo al lemma «Individuo», dove cerco di indicare una soluzione «positiva» alla questione che Monti e Redi avevano sollevato.

(Carlo Sini, 28 maggio 2016)



Innanzitutto diversi ringraziamenti sono di non formale obbligo a Florinda Cambria, Carlo Sini, Mario Alfieri e a tutti gli altri partecipanti alle stimolanti discussioni e allo sforzo per costruire un lemmario dedicato ad alcune voci (METODO, INDIVIDUO e – forse – AUTONOMIA) che riteniamo utili strumenti per parlare di «come vanno i cieli» (riprendendo dall'incipit di Carlo Sini). Un ringraziamento, oltre a quello già ricordato del tempo che ci avete dedicato: quello che vi dobbiamo per dedicarci ancora con pazienza la vostra attenzione, altro tempo e una richiesta di scuse. Perdonateci se alcuni termini, che possono avere un significato tanto preciso e di rilievo nella riflessione filosofica, li abbiamo impiegati con allegra disinvoltura, nel proseguo della comune riflessione li sgrezzeremo. Un ulteriore ringraziamento anche perché, dopo tante discussioni, a noi (Manuela Monti e Carlo Alberto Redi) è parso chiaro di aver contratto un debito grande: tutti voi (filosofi!) ci avete dedicato del tempo ed ascoltato le nostre lamentele che possono essere riassunte in una semplice preghiera: aiutateci a superare il limite che la nostra formazione culturale impone oggi alla quasi totalità di noi scienziati, biologi, e cioè quella di essere dei bravi tecnici, punto e a capo. Non ci è richiesto nulla di più per essere apprezzati e omaggiati. E però, eccoci qui a Mechri: le ragioni sono evidenti. Questo limite ci lascia del tutto insoddisfatti rispetto a delle domande che riteniamo centrali per poter continuare a fare il nostro lavoro con prospettive che debbono andare oltre (per soddisfarci intellettualmente) il dato del contesto storico-culturale nel quale ci siamo formati. Non siamo soddisfatti di essere comparse, per quanto importanti per lo svolgimento della trama, di un film che non ci vede attori principali e dunque, tornando all'incipit galileiano, siamo d'accordo che il «perché» non ci riguarda proprio (sarebbe un grossolano errore metodologico), ma dobbiamo precisare che il comprendere e mostrare come vanno i fenomeni celesti è oggi un pre-requisito quasi del tutto acquisito e che ha spalancato le fantasiose porte della «riproduzione» di quei cieli; in laboratorio si lavora su come vanno i cieli. Lasciando in santa pace Prometeo, sebbene il finale di Goethe non può che essere la poetica colonna sonora di accompagnamento per questo viaggio che i Biologi hanno iniziato e le cui prospettive sono aperte a tutti poiché investono e radicalmente cambiano la natura umana che ci è data dalla storia, ripetendo *imlaufderzeit* ciò che sempre è accaduto nei tempi geologici del processo evolutivo: l'impiegare oggetti trovati nelle grotte e nei campi quali primi arnesi, il controllare il fuoco, l'invenzione della ruota e così via sono stati certamente potenti modificatori della natura umana, hanno accompagnato l'evoluzione delle proscimmie in scimmie antropomorfe e poi gli eventi di speciazione che hanno portato al genere Homo. Nulla di nuovo. Crediamo che su questo punto vi sia una buona identità di vedute.

È nella acquisita capacità di riproduzione di tutti i fenomeni biologici che oggi siamo in grado di riprodurre, crediamo, che si nasconde la difficoltà di intenderci su cosa è soggetto e cosa è oggetto. Vi è certamente un nodo da risolvere ma vorremmo fosse subito chiaro che non riteniamo il soggetto indagante esterno all'oggetto indagato, ci è chiaro il paradosso dell'essere indagante che coincidere con l'indagato: riteniamo però che la capacità acquisita di riprodurre artificialmente ciò che accade in natura (andando anche oltre ciò che in natura accade)... beh, assegna un grado di libertà a quel vincolo che il filosofo, se abbiamo bene inteso, ci assegna poiché ci vede essere simultaneamente soggetto-oggetto. Pensiamo che il domandante in questo caso possa (per un brevissimo tempo) chiamarsi fuori dalla domanda, non esservi incluso. Se possiamo sintetizzare in laboratorio ciò che abbiamo descritto e che appartiene ad un processo storico, beh, una piccola (grande) libertà dai vincoli che un sistema di auto-analisi ci assegna nella pratica, beh, la abbiamo acquisita e... ci permette di divenire, oggi, qui, in questa finestra temporale, in questo momento, l'artefice della natura umana, di assegnare a quella natura umana che la ha creata una nuova dimensione, una dimensione capace di trascenderla. Un lampo in una eternità, un lampo dotato di un valore relativo, sì, senza dubbio poiché da questo momento questa è la nostra nuova natura umana e così si continua quel processo evolutivo (ciclico ma in progressione) che ci ha portato al livello, al gradino capace di ri-produrre. Ciò è accaduto anche con il controllo del fuoco, nel riprodurre come rotola un sasso con l'invenzione della ruota; è accaduto ogni volta che vi è stato un salto quantico nelle capacità di ri-produrre la natura.

Questo avanzare per gradini è però ora giunto ad una «soglia» assai interessante: la capacità di sintetizzare nuovi individui, organoidi (per ora), cellule di individui già presenti tra di noi, di correggere (editare) genomi, di sintetizzare nuovi genomi e nuovi tipi di viventi (per ora virus e batteri), di sintetizzare molecole (acidi nucleici e proteine) artificiali (brutto termine per indicare il fatto che non si trovano in natura, non esistono in natura, li abbiamo inventati noi e li abbiamo resi capaci di interagire con quelli che si trovano in natura). È probabile che questa soglia (gradino) ci terrà impegnati per molto tempo, e questa oggi è la nostra natura umana: storicamente determinata, siamo d'accordo. Ma il limite dell'essere domandante entro la domanda è svincolabile, ci pare «momentaneamente» sdoganabile.

Riteniamo che il coinvolgimento della categoria concettuale «ri-produzione» possa essere un criterio utile per tentare di inserire nuove prospettive alla definizione del lemma ‘metodo’, per trovare quell’armistizio temporaneo di cui parlate!

Da ora in poi la Scienza, la Biologia non si occupa più (per approssimazione) di descrivere la Natura (l’oggetto), si occupa di ri-produrla e modificarla in termini innaturali (artificiali) per assegnarle nuove capacità, anche capacità che oggi non siamo in grado neppure di immaginare. E così, un «pezzo» di natura riesce, a nostro giudizio, a parlare di natura nel momento (infinitesimo lampo della nostra storia evolutiva) in cui è in grado di ri-produrre quel pezzo; riesce a farlo in un delta temporale brevissimo, la contraddizione è risolta solo in quel brevissimo istante. E così è stato sino ad oggi e la riflessione (la parola e lo strumento) si sono ciclicamente alternati e presentati nella storia naturale del «pezzo» sino al momento in cui il lavoro (ciclico ripetersi di acquisizione di nuove conoscenze) ha prodotto applicazioni tecniche (manu-fatti) che hanno modificato la cosa in modo tale che il soggetto si è trovato tra le mani dei potenti mezzi riduttivistici (analisi molecolare e dissezione dei soggetti, dei genomi prodotti da LUCA), capaci di portare l’esperienza del capire come vanno i cieli alla capacità sperimentale di ri-produrli, ri-produrli modificandoli a piacere, piegandoli a soddisfare bisogni, falsi-bisogni e necessità della nuova condizione della natura umana.

Per il lemma INDIVIDUO ci pare che le posizioni (biologi vs filosofi) siano assai in sintonia: concordiamo certamente sul fatto che la natura umana di un individuo è «storica» e storicamente viene determinata. E concordiamo anche sul fatto che la distinzione individuo biologico-individuo sociale, e la possibile definizione di «individuo umano», sono per ora oltre il nostro immediato obiettivo. Vero!

Ciò di cui abbiamo bisogno, l’aiuto che chiediamo, è quello di rivedere, o formulare di nuovo, i pochi appunti che noi avevamo sviluppato per rispondere alle posizioni di tanti filosofi che con gran mestiere ci mettevano sempre in difficoltà quando parlavamo di embrioni, di staminali embrionali, di individuo, ed in particolare di «nuovo individuo», tralasciando – come abbiamo detto – l’«individuo umano» sul quale riteniamo di essere in sintonia con quanto Carlo Sini ha brevemente scritto.

Riprendendo quanto avevamo già scritto, a noi pare che un primo passaggio per stemperare le posizioni acquisite (religiose e ideologiche) sia quello di ricordare, come fa Carlo all’inizio del suo contributo, che probabilmente non riusciremo mai ad elaborare una risposta «filosofica» univoca, capace di soddisfare tutte le posizioni, sulla domanda «individuo». E ciò è senza dubbio dovuto, da un lato, ad alcune trappole del linguaggio (uso improprio di alcuni concetti, «vita» ed «embrione» in primo luogo, nel linguaggio corrente) e, dall’altro lato, al fatto che apriori religiosi e ideologici bloccano l’aderire ad altre visioni, o il contribuire a svilupparne di nuove. E dunque a noi pare che prima di entrare nel merito delle vera e propria riflessione sia necessario chiedere di deporre le armi, di aderire ad un *modus ponens* che metta in chiaro a quali dati fattuali vogliamo far riferimento nel nostro argomentare, e che valore attribuiamo a questi dati fattuali. Così facendo è probabile che riusciremo ad allargare la platea di coloro che si sentono di poter ragionare con noi. Ci pare imprescindibile una simile richiesta a chiunque voglia partecipare ad un dibattito in merito a «individuo», «individuo umano», altrimenti non si tratterà di dibattito e riflessione comune nella speranza di guadagnare ciascun interlocutore nuove idee, ma solo di una sterile ripetizione di ciò che già si ritiene valido. Nello sviluppare il lemma pensiamo sia necessario anteporre una dichiarazione di conflitto di interessi dei partecipanti (o si lascia a casa la propria legittima posizione o non ha molto senso partecipare al comune sforzo)!

Qui potremmo in poche righe esprimere chiaramente questa idea, che è una prima dichiarazione di metodo. Ora, sperando di non cozzare con l’altro lemma (metodo) si potrebbe, a giudizio nostro, inizialmente convenire che solo l’adozione di quello che possiamo chiamare «metodo scientifico», un metodo che è intrinsecamente ed operativamente laico, può aiutare a trovare quella che (ci siamo detti) non potrà che essere una mediazione tra diverse posizioni riguardo il passaggio generazionale. E questo metodo scientifico è quello di convenire tutti su alcuni dati fattuali; poi ciascuno li rimescolerà come meglio crede per sviluppare le proprie tesi. Ma su quei dati fattuali non vi può essere discrezionalità, quelli sono e quelli restano. E così si deve accettare il fatto che un individuo è composto da circa un milione di miliardi di cellule e deriva da un processo di sviluppo programmato e diretto dalla prima copia del DNA del nuovo individuo, il genoma dello zigote. Su questo dato fattuale non vi è incertezza: le conoscenze biologiche permettono di stabilire in modo non ambiguo che l’inizio del processo coincide con la formazione della prima copia funzionale del suo genoma. Questo criterio è condiviso in tutte le forme di riproduzione animale e vegetale, naturale (fecondazione e partenogenesi) e artificiale (fecondazione assistita e clonazione) e ha quindi un carattere di universalità che lo pone al riparo da qualsivoglia critica, spiazzando tutte le altre proposizioni sull’inizio ontogenetico di un essere vivente. Nei mammiferi questo momento non coincide con la comparsa

dell'embrione unicellulare, lo zigote. Varia in dipendenza della specie: nel topo è allo stadio di due cellule, nell'uomo a quello di quattro. E certamente queste 4 cellule devono essere «accudite» altrimenti non vi sarà alcun nuovo individuo e nessun «ciclo sociale».

E però, per aggiungere un poco di pepe se già non ve ne è abbastanza, noi ribadiamo che sia la nuova copia genomica sia le prime nuove 4 cellule non sono un prodotto storico-sociale della nostra conoscenza: quelle sono e quelle restano comunque le si voglia guardare e definire.

Cadono per fallacia, poiché mancano di universalità, sia le posizioni gradualiste (l'individuo umano origina quando compare il sistema nervoso intorno al 14° giorno della gestazione, oppure intorno al 6°-7° giorno quando si realizza l'impianto uterino), sia la posizione di chi colloca questo inizio nella fecondazione, cioè nella fusione delle membrane dello spermatozoo e dell'oocita: non tutti gli esseri viventi formano il sistema nervoso o si impiantano nell'utero o derivano per fecondazione (tutti i bimbi nati con la tecnica della iniezione dello spermatozoo, ICSI; queste persone non sono passate per alcuna fecondazione, ma sono tra noi).

A questo punto della riflessione si potrebbe, come noi abbiamo fatto in passato, insistere sui vantaggi di questo «armistizio» tra posizioni ideologiche e religiose, ad esempio il fatto che un miliardo e mezzo di cattolici potrebbero smettere di bloccare l'impiego degli embrioni crioconservati per la ricerca. Il loro destino potrebbe incontrare decisioni meno laceranti proprio grazie all'adozione di questo criterio di metodologia scientifica da parte dei legislatori e dei bioeticisti. Costoro, più che richiamarsi continuamente a principi etici o al concetto di persona, potrebbero infatti dire che il concetto di nuovo individuo, o addirittura di persona, applicato agli embrioni preimpianto è impropriamente chiamato in causa. Il concetto di persona non appartiene alla biologia né alla scienza fattuale, ha solo validità in filosofia, diritto e teologia. Ma anche in questa sfera assume etimi e accezioni profondamente differenti e contraddittorie.

A questo punto nel contributo che abbiamo già pubblicato per voi, noi si continuava con questa riflessione: «persona» nel teatro greco e latino è la maschera con la quale viene evocata la figura del personaggio, ha dunque il valore di «finzione». Ma la stessa parola assume significato profondamente diverso e valori trascendenti nella Teologia Cristiana quando si discute della natura del Cristo quale «Persona» della Trinità. Per molte religioni anche gli animali e gli uragani sono persone con anima come l'essere umano. Un suggerimento può essere quello di tentare una definizione in forma operativa dell'etica, la teoria e la prassi della condotta che ha come scopo la felicità, ottenuta attraverso il possesso del bene. L'ambito delle scelte etiche non si risolve solo in Aristotele e Kant: per Aristotele la felicità e il bene sono la virtù; per Kant è l'autonomia dell'agire secondo gli universali. Ma non è facile determinare la natura fattuale del bene. Anzi, è evidente che il preteso consenso etico dell'umanità continua ad essere un'affascinante ipotesi: lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo, la guerra giusta e tutta la storia dell'umanità, indicano che è probabilmente falsa. L'etica è oggi determinata dalla religione e dalla ideologia. La religione è l'adesione a una visione del mondo a cui si attribuisce valore di opzione fondamentale (relegare) al punto che si può dare anche la vita in suo nome. L'ideologia è una visione e valutazione del mondo con trascendenza sociale (un'etica politica in Aristotele). Se non possiamo quindi pretendere un'etica comune per un indù, per un cristiano o per un materialista dialettico, nella complessità del mondo attuale solo un'etica della responsabilità può, a nostro parere, aiutare nelle scelte decisionali in quanto l'elemento comune delle diverse etiche è la condotta responsabile (cosciente e volontaria) e, quindi, la decisione.

Quanto nostro scritto è certamente zeppo di «ingenuità» filosofiche che vorremmo voi emendate (chiediamo l'utilizzo di matita blu e rossa) e però ci piacerebbe tanto sentirvi dire che sì, condividete l'idea di chiedere a tutti coloro che partecipano al dibattito di fare un tentativo per trovare quel minimo comun denominatore (una condivisione iniziale) rappresentato da dati fattuali (da condividere) da impiegare ciascuno con il proprio armamentario concettuale nello sviluppare le proprie tesi. Insomma di tentare, pur impiegando linguaggi e architetture concettuali diversi, di utilizzare gli stessi pezzi del lego.

Grazie!

(Manuela Monti e Carlo Alberto Redi, 21 giugno 2016)

**Ancora «Metodo»**

L'inestricabile complessità della vita è attestata dal quel furioso, dolce, lento, parossisticamente indirizzato movimento dello spermatozoo verso la sua meta: l'uovo!

Non ne sapevamo nulla... Oggi conosciamo la quasi totalità degli eventi sottesi, sappiamo riprodurli, sappiamo indirizzarli verso impieghi altri (transgenesi, ad esempio; nulla a che vedere con la fecondazione). E dunque è sulla capacità che abbiamo saputo sviluppare nel corso dei millenni di ri-produrre (anche senza conoscere) i fenomeni del vivente che i Biologi, gli scienziati, rispondono alla constatazione di Carlo che noi (Biologi) crediamo di... ma non siamo in grado di... spiegare. L'enigma è invece risolvibile: da parte nostra la logica della ricerca (per quanto determinata storicamente, influenzata da società etc. etc.) ci permette di impiegare arnesi (metodo) che uniscono cose anche impossibili dall'essere unite per modificarle mentre i filosofi... beh... una frase enigmatica resta una frase enigmatica!!! dal tempo memorabile dei dinosauri ad oggi!!!

E dunque: ancora «Metodo».

Con la capacità di riprodurre ciò che esiste ed è «irrisolvibile» nella sua essenza (che non è possibile conoscere, voi ci dite, da parte sia della filosofia sia della scienza poiché filosofi e scienziati sono interni al sistema che indagano, non sono «altri»), ebbene con la capacità di ri-produrre il sistema vivente gli scienziati si svincolano da quella incapacità: nel ri-produrre il labirinto ne individuano le uscite! La Filosofia, a differenza, non può compiere questo salto quantico poiché è sempre la parola il suo strumento, comunque articolata e semanticamente declinata. La Filosofia RI-PRODUCE la domanda, le domande, da sempre... Le risposte sono adattamenti ai tempi delle conoscenze con le quali si confronta. I dubbi di Aristotele sono ancora quelli. Lo scienziato NON conosce appieno il sistema, l'oggetto, la funzione, che sta studiando..., ma nel corso dei millenni della storia umana e per piccoli passi (condizionati da società, cultura, etc. etc.) i filosofi della natura, gli scienziati oggi, hanno dapprima imparato a ri-produrlo e poi a modificarlo: e così l'oggetto inconoscibile, il labirinto che è l'inestricabile complessità della vita, è stato reso conoscibile grazie al filo di Arianna (la ragione!!! il metodo galileiano e del Redi di fare indagini, di fare ricerca!). La parola non basta per capire poiché si avviluppa su se stessa, deve spiegare e spiegarsi, ci vogliono gli arnesi (l'*instrumentarium*) dello scienziato, arnesi che nel corso del tempo hanno permesso di giungere alla operazione di ri-producibilità verificata dalla ri-producibilità (o dalla sua smentita) universale. Il Metodo dello scienziato attinge ad un «fare», fare per conoscere e per modificare ciò che non conosco... come in matematica! Ed anche lo scienziato più teorico... dovrà giungere a chiedere al collega sperimentalista di «verificare»!

Lo spunto che vorremmo discutere è se ciò che oggi abbiamo individuato (il fare per ri-produrre quale differenza sistemica tra Scienza e Filosofia) ritenete sia un «buono» spunto per la nostra riflessione.

Certo che ci rendiamo conto di quanto povera sia la nostra «parola»... mannaggia!!!

(Manuela Monti e Carlo Alberto Redi, 29 giugno 2016)

L'ultimo molto articolato e argomentato intervento di Monti e Redi per il nostro progetto di Lemmario è ricchissimo di spunti utili ai fini di una riflessione comune. Ne siamo loro grati e procediamo impavidi nel cammino di quelle che un tempo si chiamarono, nella politica italiana, «convergenze parallele» (= non ci incontreremo mai, ma quanto meno andiamo nella stessa direzione!).

Cominciamo dal METODO e dalla disperata, e accorata e invero molto simpatica richiesta di Monti e Redi di potersi considerare, sia pure per brevissimo tempo, per un lampo infinitesimo, liberati dalla relatività storico-sociale e coincidenti con il *vero*: assoluto, indiscutibile e irremovibile. La ragione e il segno della legittimità di questa acquisita situazione momentanea consisterebbe nella capacità 1) di «riprodurre» il fenomeno vivente; 2) addirittura di «costruire» fenomeni viventi, diciamo così, artificiali (la scienza dei materiali, e cioè la chimica, ci fornirebbero in proposito migliaia di esempi straordinari, dei quali ci gioiamo da tempo e ne siamo anche molto contenti). Come negare la *forza* e la *evidenza* di tutto ciò? E perché poi ostinarsi a negarla? Le considerazioni che seguono non hanno lo scopo di «negare» (esse non sono importanti per un lavoro di laboratorio, che procede benissimo continuando a immaginare la propria coincidenza, quando sia sperimentalmente provata e riprovata, con la struttura della natura come sarebbe in sé: pensare così non incide sul successo o insuccesso «locale» del lavoro scientifico); hanno lo scopo di invitare a una riflessione più ampia e più consapevole, che diviene importante quando si tratti del «senso» del lavoro scientifico per tutti noi umani.

Monti e Redi rivendicano in generale, come è ovvio, il valore del metodo scientifico, ma che esso consista unicamente o principalmente nel suo «successo» è invece discutibile (caso mai nella *portata* del suo successo). Anzitutto perché i successi del lavoro umano non hanno avuto bisogno del moderno metodo scientifico per realizzarsi. Tutto intero il mondo della umana esperienza, con le sue innumerevoli pratiche di vita, è così fatto. Una volta che ho constatato che il sole più o meno sorge da quella parte e tramonta da quell'altra, è spontaneo *credere* che «la cosa (il “sole”) sta così». La credenza è accompagnata da un successo indiscutibile e senza eccezioni e per decidere l'orientamento del cammino è più che sufficiente. Però la credenza così conseguita resta abbondantemente inferiore o insufficiente rispetto a ciò che di fatto è accaduto «in verità». Infatti non è corretto astrarre dal mondo osservato l'osservatore, la sua struttura (i suoi occhi, le sue esperienze, le sue gambe, la sua lingua, il suo respiro ecc.), la sua stessa azione esplorante, come se invece si trattasse di una visione immobile che, *da fuori e da altrove del mondo*, osserva il mondo e per esempio il sole: *non è così*. Quello che è evidente (sebbene alle credenze «ingenua» resti nascosto) è che il soggetto osservante il sole è un fenomeno *della* natura, una sua «formazione», che può esserci e fare quello che fa perché la sua struttura e l'intera sua storia è sin dall'inizio in accordo con alcune possibilità di azione nel mondo, possibilità che in lui appunto si incarnano e si specificano in modi sempre ben determinati.

Non c'è bisogno del metodo scientifico per imparare ad allevare certi animali, a selezionare certe razze, a produrre l'alveare artificiale e a coltivare la vite partendo dalla vite selvatica: il mondo risponde e corrisponde bene da centinaia e centinaia di migliaia di anni a queste e a innumerevoli altre attività, però non sta bene affatto che io stia qui a dirlo a voi che me lo insegnate. Il successo di queste operazioni testimonia certo di un accordo progressivo del lavoro umano col mondo naturale (come potrebbe essere altrimenti?), ma non testimonia affatto di come potremmo immaginare che il mondo naturale sia in sé, ovvero *senza riferimento alle operazioni del lavoro umano e del corpo sociale divenuto nel tempo*. E neppure dice che cosa dobbiamo pensare di un pensiero di questo genere (il mondo come sarebbe senza il lavoro umano, dove già esso occorre per formulare la domanda: il che non significa affatto pensare che il mondo “dipenda” per la sua “esistenza” dal lavoro umano, essendo palesemente vero il contrario). Il fatto che di tutto questo non si parli, quando si parla di metodo scientifico, non significa che non ci sia.

Il successo straordinario della scienza moderna (che ha ragioni precise in relazione ai suoi strumenti tecnici ecc. e di cui qui non mi occupo, sebbene l'abbia fatto nel Seminario di filosofia, di cui avete certo ricevuto i cartigli riassuntivi, in particolare da [23](#) a [32](#)) non è un fenomeno isolato o isolabile da quella «storicità» che voi stessi riconoscete e ammettete. È invece un prodotto collettivo della comunità umana al lavoro, di *certe* comunità umane al lavoro. La prospettiva (faccio un esempio) come creazione della pittura rinascimentale ha influenzato la coeva geometria dello spazio; entrambe non sarebbero state possibili senza certe trasformazioni nella tecnica materiale della pittura e della architettura, senza la diffusione dell'uso sociale delle medesime, senza certe trasformazioni economiche che vi sono connesse nella vita cittadina, senza certe esigenze militari legate al calcolo degli spazi di fuoco e così via. Di qui e solo di qui sono nate certe mirabili idee «scientifiche», che poi camminano per loro conto (come la pittura, l'architettura degli spazi urbani, l'estetica dei costumi e dei consumi cittadini e così via). C'è bisogno di tutti questi universi di senso in movimento integrato per produrre proprio quella cultura scientifica e il suo nuovo modo di ispezionare la natura e di immaginare conferme alle sue ipotesi. E questo vale di sicuro anche per la scienza di oggi. Ma dove un contesto simile non sia presente, parlare di verità universale non ha senso alcuno. I Bororo di Lévi-Strauss non sanno che farsene. *Prima* li devi rendere come noi (con un cospicuo lavoro sociale e, ahimé, non solo sociale in un senso pacifico), *poi*, ma solo poi, potranno iscriversi a chimica, a biologia o all'Accademia delle belle arti. Il mondo è fatto così, *non come immaginate voi, che vi fate forti dei vostri successi, cari scienziati del metodo moderno!*

Il che significa che la verità di una cellula, del genoma ecc. *non va confrontata con una supposta verità in sé del mondo* (quel mondo che da sempre svolge per gli umani, sue creature, una funzione «regolatrice» rispetto alle loro azioni «conoscitive» ecc.), ma va riportata idealmente all'*intero* del lavoro storico-sociale che quella verità rende possibile, coltivando anzitutto le nostre comuni mentalità generali (le nostre visioni e i nostri interessi) e i nostri relativi discorsi (come quelli che stiamo facendo). Il che non «relativizza» affatto il lavoro scientifico, anzi lo rende proprio in questo modo concreto, lo restituisce alla sua effettiva verità e non a fantasie superstiziose e dogmatiche, senza ovviamente impedirne in alcun modo il procedimento e l'efficacia, indubbiamente straordinari e irrinunciabili per quegli esseri umani che siamo diventati.

Questo riconoscimento ha il suo prezzo. Fare della oggettività scientifica (cioè *prodotta* col lavoro e gli strumenti scientifici, entro società storicamente determinate), fare del successo pratico di ciò che tale lavoro può produrre la condizione sufficiente per consentirsi di farlo, non va da sé. Prima bisogna convincersi e convincere che questa scelta sia universalmente e in molti sensi condivisibile. Cioè bisogna renderla di fatto

universale. Il che non si otterrà di sicuro con l'assicurare che essa coincide con la verità assoluta del mondo: *anzitutto perché non è vero che sia così*. Innumerevoli società sono di fatto possibili, con le loro organizzazioni del lavoro, delle conoscenze, dei discorsi e delle mentalità collettive che ne derivano, con le loro scelte preferenziali, entro le quali, ma non fuori, sta anche il lavoro che produce l'oggettività e l'efficienza scientifiche.

Il cammino è politico, o politico-morale. Un oggetto scientifico è un oggetto storico-sociale, non un pezzo di natura in sé, anche se sono in grado di manipolarlo, di vederlo al microscopio ecc. Ma anche l'azzurro del cielo è un oggetto storico-sociale che si ritaglia il suo successo entro una concordia strutturale del corpo umano con la natura che l'ha generato. Ma certo ciò che qui chiamiamo «natura» non è azzurra e non è una formula chimico-fisica; è una solidarietà originaria che ci consente un lavoro produttivo di colori, formule, simboli, parole, emozioni e così via.

Rendere universale e universalmente decisivo il lavoro scientifico entro certi ambiti di risultati e di possibilità operative è un compito che lo scienziato non è in grado di svolgere da solo e sulla base della sua «mentalità» tradizionale. In questo senso non è vero che, come voi dite, occuparsi del «perché» (vanno i cieli) sarebbe un grossolano errore metodologico. Qui di grossolano c'è solo il rimanere ancora influenzati dalla vecchia ideologia del conflitto della scienza moderna contro i pregiudizi religiosi tradizionali: bisognava assicurare della propria «neutralità», per ottenere il diritto morale al proprio lavoro. Non è peraltro una grande novità. L'apicoltore non ha mai preteso (già a Creta antica) di farsi un'idea a priori delle api: le ha osservate con attenzione e ha imparato da loro, come sempre o per lo più accade. Che al lavoro del laboratorio non servano i «perché» è ovvio; anche il pittore non prepara i colori con il perché, ma imparando ogni volta il che: che si fa così e così. Poi però per fare un quadro il perché è necessario. Il medesimo va detto per l'impresa scientifica moderna, eccome se ci vuole, ed esentarsene, facendo finta che non vi riguardi, è semplicemente un errore. La scienza come impresa complessiva non è affatto neutrale, non è anideologica, non è apolitica, non è indifferente alla morale, perché il medesimo si deve dire dei suoi prodotti, delle sue conseguenze e dei suoi successi, nel bene e nel male; infatti è qui che vi scontrate con la società e i suoi giudizi e pregiudizi. Dobbiamo quindi procedere insieme in un cammino «dialettico» (diremmo noi) che ci riguarda tutti insieme. Senza di esso, o qualcosa di simile, c'è solo vuota ideologia e perciò sudditanza di fatto alla prepotenza politica dei più forti, che piegano la scienza ai loro interessi (e questo lo sapete tanto bene che siete qui a lavorare con noi: ve ne siamo molto grati e ci sentiamo solidali).

Veniamo al lemma INDIVIDUO. Qui il punto di frizione è relativo alla questione dei dati fattuali e delle verità di fatto. Sui dati fattuali, scrivono Redi e Monti, non vi può essere discrezionalità: quelli sono e quelli restano. Di qui il loro carattere di universalità (valgono in modo uguale per tutti, l'acqua bolle a 100 gradi anche per i buddisti o i musulmani) e quindi ecco la possibilità di trovare, a partire da tali dati, un accordo circa l'opportunità di stabilire insieme quando si può considerare che nasca un nuovo individuo (con tutte le beghe «moralì» che ne conseguono).

Consapevoli (e dispiaciuti) di generare sicuramente grande sconcerto, anche a proposito dei dati fattuali dobbiamo dissentire. I dati sono «fattuali» sempre e soltanto a partire da una *cornice* assai più ampia e complessa, cioè a partire da presupposti dei quali non si parla e non si tien conto quando si dichiara «x è un dato fattuale, non discrezionale e incontrovertibile». Ora, non è che stiamo dicendo che invece lo sia; non stiamo dicendo: non è vero che l'inizio ontogenetico dell'embrione umano riguardi 4 cellule o cose del genere; stiamo dicendo che il risultato in questione (le 4 cellule o quel che volete) trova la sua condizione e il suo senso complessivo entro la pratica che lo rende evidente e «oggettivo», con le relazioni infinitamente complesse di questa pratica con l'insieme diveniente delle pratiche degli esseri umani del presente e del passato. È solo tenendo conto di questa intera prospettiva che dobbiamo leggere il *sensu* del risultato biologico in questione (i soli occhiali biologici sono insufficienti e al limite ingannevoli).

Provo a fare un esempio (cosa sempre difficile e pericolosa, ma utile). Dicevano i logici stoici (e ripete oggi Wittgenstein): o è giorno o è notte; ma è giorno, quindi non è notte. Benissimo, non fa una piega, non lo vedi che c'è il sole? Potrei, come poco sopra, obiettare che ci vogliono gli occhi, un linguaggio ecc., ma si potrebbe rispondere che il fenomeno della alternanza del giorno e della notte è così universale da coinvolgere, in un modo o in un altro, qualsiasi vivente del pianeta. Già, del pianeta. Questa universalità sembra essere indubbia, ma appunto *questa*. Di recente si è scoperto (così ho letto) un pianeta con tre soli. Se per ipotesi un astronauta umano dovesse un giorno capitarci, avrebbe delle difficoltà già per dire «un giorno», figuriamoci quanto al sillogismo ipotetico degli stoici. Nell'universo le cose non stanno come sul nostro pianeta e per sapere come stanno bisogna cominciare a viverci in un modo o in un altro. Sono questi «modi» le condizioni dei «dati di fatto».

Si potrebbe credere che stiamo esagerando in sottigliezze. Non è così. Potrei servirmi dell'esempio, che ho usato altrove, della misura del sentiero nel bosco. Già «sentiero nel bosco» ha una universalità molto relativa. Se poi diciamo che esso misura 1500 passi o un certo numero di metri, questa è una verità di fatto verificabile, ma non dice per nulla che il sentiero in sé sia fatto di passi o di metri, indipendentemente dal fatto di camminarci e di misurarlo, che a loro volta rimandano ad altre pratiche e così via, in un divenire storico e sociale senza soluzione di continuità. La verità di fatto resta tale (il sentiero, se lo misuri così e così, risulta di tot metri, non di meno e non di più, non lo puoi negare e non c'è dubbio possibile), ma sulla opportunità, utilità e condivisibilità di applicare al sentiero proprio queste pratiche di misura e di ridurne infine la «verità» al loro risultato, su questo (*che è appunto quello che voi pretendete con la vostra non discrezionalità*) resta invece moltissima discrezionalità e una possibilità infinita di alternative.

Il punto, in senso teorico generale, potrei cercare di esprimerlo così. Prendiamo la frase seguente: «La natura è come è, indipendentemente da come noi diciamo che sia». Una frase che vi suona sicuramente familiare. Ne condividete il contenuto, cioè il significato, e magari la opponete volentieri a chi sostiene posizioni che voi giudicate relativistiche. Ma nel far ciò mostrate in realtà di non averla osservata e neppure intesa bene (è appunto quella mancanza di sguardo verso l'intero di ciò che accade e che si dice che accada che noi vi rimproveriamo). Infatti la frase dice: attenzione, è *questo* che stiamo dicendo, che la natura non dipende da quel che ne diciamo e che stiamo dicendo; ma, come vedete, *questo* lo stiamo appunto *dicendo* e lo *diciamo*; e allora, *che cosa* davvero abbiamo detto? (Breve pausa di riflessione e riletture attenta e silenziosa: *ohibò*, diavolo di un filosofo!).

Ora però bisogna guardarsi da un secondo fraintendimento; quello che pensa: siccome ci è stato fatto notare che è pur sempre una natura «detta» quella che è detta essere indipendente dal dire, allora si sta dicendo che l'esistenza della natura dipende dal nostro dire. No, nessuno ha detto questo; è solo la pervicace immaginazione che silenziosamente e superstiziosamente parla nel senso comune di noi tutti quella che pensa: o la natura è una esistenza in sé, indipendente dal nostro conoscerla e dirla, oppure, se questo lo si nega, si pretende allora che la natura ci sia in base al nostro conoscerla e dirla. Questa alternativa ve la immaginate voi, voi che pensate così, ma noi abbiamo inteso dire tutt'altro.

Noi abbiamo inteso dire: la natura *non* dipende nel suo essere da ciò che diciamo; questo è già pacifico per il fatto stesso di praticare l'esercizio del dire, cioè la sua intenzionalità rivolta alla «cosa» che si dice e di cui si dice (a che scopo e in che senso altrimenti parlare?); ma *in quanto la natura la diciamo*, ciò che ne diciamo contribuisce a manifestare un processo per il quale la natura di partenza (il presupposto del dire come del conoscere) si dà a vedere nella conseguenza del detto; ma questo è a sua volta in cammino nella pratica del dire medesimo, che è socialmente determinata dal lavoro umano, dalle sue componenti materiali e spirituali, economiche e sociali ecc. I risultati condivisi che ne derivano avranno il senso e il valore di verità di fatto incontrovertibili *entro quegli universi di senso nella loro intrinseca e strutturale mutevolezza temporale e storica*. Chissà che cosa si dirà e se ancora si dirà, tra cento o mille anni, delle famose quattro cellule.

Questo non esclude che oggi si possa partire saggiamente di qui, dalle quattro cellule, come dato di fatto condiviso e condivisibile che ci aiuti a trovare un accordo sulla definizione dell'individuo. Questa battaglia si può combattere e forse vincere se ci è chiaro che il dato biologico (le quattro cellule o un altro), condivisibile alla luce delle attuali tecniche e pratiche scientifiche e delle attuali conoscenze appunto specificamente «scientifiche», può funzionare solo come punto di incontro del tutto *convenzionale* (*non* come pretesa verità incontrovertibile e assoluta in sé, il che rispetta tra l'altro il criterio scientifico della infinita perfettibilità delle nostre conoscenze, criterio di grande rilevanza logica e morale): convenzione a partire dalla quale ragionare sulla fattibilità etica della ingegneria biologica, sui suoi confini ecc.

Dopo questi certo faticosi tentativi di messa a punto dei nostri comuni problemi, cerchiamo di offrire una prima definizione del lemma METODO (su INDIVIDUO rinviamo a più avanti).

Tentiamo di dire così: il metodo è un'azione procedurale caratterizzata da una funzione mediana o mediatrice esercitata da uno strumento. Questa azione conduce alla acquisizione finale di risultati universalmente praticabili e condivisibili in senso sociale, cioè da tutti coloro che possono avere accesso alle procedure e agli strumenti specificamente in azione. In questo senso ogni lavoro sociale, cioè esercitato dalle comunità umane, è in sé un'azione procedurale e incarna perciò un metodo peculiare.

La definizione abbisogna ovviamente di una descrizione e di un commento, ma intanto accontentiamoci di averla gettata nell'arena e vediamo che cosa succede.

(Carlo Sini, 14 luglio 2016)