

Tecnica, politica, cultura: una correlazione da precisare.

Si analizza il rapporto intercorrente tra tecnica, politica e cultura richiamando in antecedenza la necessità di una precisa gerarchia di valori reperiti alla luce di una antropologia filosofica mutuata dalla concezione aristotelico-tomistica.

Se è vero, ed è innegabile e indubitabile, che la vita della *polis* umana deve essere guidata da una prospettiva politica, è altrettanto innegabile che quest'ultima non è delineabile al di fuori e al di là di un preciso riferimento a norme e a regole che devono valere per tutti coloro che, in quella comunità politico-sociale, svolgono la loro vita e la loro concreta esistenza.

Per questi motivi la presenza e il ruolo svolto dalla "legge" sono essenziali al fine di una possibile vita civile degna di tal nome.

Occorre quindi, ai fini dello svolgimento del tema formulato nel titolo, fare un necessario riferimento alla significativa definizione della *lex*, alla quale Tommaso d'Aquino perviene dopo aver individuato quattro requisiti fondamentali perché vi sia una completa e valida nozione di "legge".

I quattro requisiti sono:

- 1) la *legge* è qualcosa che riguarda la *razionalità*, in quanto la *ratio* è la regola e la misura delle azioni *umane*;
- 2) la *legge* (ogni *legge*) va finalizzata al *bene comune*, come al bene che è più completo e perfetto per tutti;
- 3) la *legge* è stabilita o dall'insieme della comunità o da una persona *pubblica*, che abbia l'incarico di tutelare tutta la vita della comunità;
- 4) la *legge* deve essere *promulgata pubblicamente* per ottenere la potestà di obbligare coloro che sono tenuti ad osservarla.

Indicati questi quattro paradigmatici requisiti, Tommaso d'Aquino scrive: "In questo modo, da questi quattro predetti requisiti, si può sintetizzare la *definizione della legge (potest colligi definitio legis)*: essa non è altro che un determinato *ordinamento della ragione* in vista del bene comune, promulgata da chi ha la l'incarico di tutelare la comunità (*lex est ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis promulgata*).¹

Precisata questa sintetica, ma completa, definizione della *legge*, in vista del servizio che essa deve svolgere per tutelare il bene globale di ogni comunità civile, Tommaso d'Aquino fa presente che si può parlare di tre tipi fondamentali di *legge*:

- una *legge eterna*, che è costituita dalla "*ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens*", in quanto Dio governa la totalità dell'universo creato, mediante questo piano legislativo concepito da sempre (*ab aeterno*);
- una *legge naturale*, che è la partecipazione a quel piano creativo divino e quindi alla *lex aeterna* fissata da Dio, ma attuata in un certo modo dalle creature che *non* sono dotate di una propria libertà e in modo ben diverso da quelle creature che, essendo dotate di una libertà consapevole, partecipano di quella *lex aeterna* secondo la loro natura ragionevole. Pertanto la *lex naturalis*, in queste creature libere, è definibile come una "*participatio legis aeternae in rationali creatura*";²
- una *legge umana*, che è costituita dal *dictamen practicae rationis* in base al quale gli uomini, sulla scorta della *lex naturalis*, fissano e specificano determinate regole particolari per normare determinati casi e situazioni che riguardano la vita umana, individuale ed associata.

Qui Tommaso d'Aquino, per spiegare l'origine complessa delle varie norme umane, richiama opportunamente una precisazione di Cicerone che mostra come già l'antichità classica avesse chiara la nozione di leggi costruite e determinate dagli uomini sulla scorta dei principi etici fondamentali. Scrive l'Aquinate, citando Cicerone: "*initium iuris est a natura profectum ; deinde quaedam in*

¹ Tommaso d'Aquino, *Summa teologica*, I IIae, q. 90: *de essentia legis*, artt. 1-4.

² *Summa theol.* I IIae, q. 91: *de legum diversitate*, art. 2: *utrum sit in nobis aliqua lex naturalis*.

consuetudinem ex utilitate rationis venerunt ; postea res et a natura profectas et a consuetudine probatas legum metus et religio sanxit". (L'inizio del diritto è partito dalla natura, quindi alcuni comportamenti sono diventati abitudini sulla base di una ragionevole utilità; in seguito queste situazioni di vita, sia derivate dalla natura, sia approvate dalla consuetudine, vennero sancite dal timore e dalla sacralità delle leggi).³

Si potrebbe citare anche un altro passo significativo dello stesso Cicerone che asserisce: "*Natura iuris ab hominis repetenda est natura*" (La origine nativa del diritto è da ricercare nella natura dell'uomo).⁴

Si vede quindi come, anche in Tommaso d'Aquino, l'edificio delle norme giuridiche abbia un suo fondamento complesso e gerarchico e come le varie norme si generino e si articolino tra di loro e non vengano *dedotte* – come qualcuno, con superficiale giudizio e scarsa conoscenza del pensiero medievale, ritiene di poter asserire – da non si sa bene quali *astrazioni*, ma abbiano come fonte di riferimento la natura umana.

Lex naturalis e inclinationes naturales: una interdipendenza precisa

A riprova di quanto appena detto, basti ricordare che lo stesso Tommaso d'Aquino si chiede, poche pagine dopo quelle sopra richiamate, se la citata *lex naturalis* contenga in sé una sola o più norme per l'uomo.

Per risolvere la questione Tommaso d'Aquino non ricorre affatto ad astruse (ed ineseguibili!) "deduzioni", ma, dopo aver richiamato il "principio" secondo il quale "il bene è da perseguire e il male da evitare",⁵ egli fa rilevare che: "tutto quello verso cui l'uomo ha una *inclinazione naturale*, la ragione naturalmente lo apprende come un bene e di conseguenza come da perseguire con un suo impegno, e ciò che è ad esso contrario come un male da evitare".

Pertanto Tommaso d'Aquino *non deduce* (da chissà quali astrazioni) ciò che è bene per l'uomo e ciò che non lo è, ma si appella ad una attenta fenomenologia, ad un attento censimento delle *inclinaciones naturales* (cioè delle tendenze naturali) presenti nell'uomo, sia di tipo fisico-corporeo, sia di tipo spirituale, che riguardano il singolo e il suo rapporto con gli altri.

Ovviamente tutta questa fondazione – giustificazione della legge naturale non avviene, nell'uomo, in maniera biologico-automatica, ma è scientemente e consapevolmente compresa dall'uomo che riflette sui suoi atti e sulle "appetizioni", insite in lui, rendendosene conto e accettandole come esplicazione della sua persona.

Tanto è vero che, proprio facendo riferimento a queste attestazioni delle *inclinaciones naturales* presenti nella concreta vita dell'uomo, potremmo tradurre, in modo più esatto, il suddetto principio etico generale: "persegui il bene e fuggi il male", con questa formula, molto più precisa e specifica: *Realizza la tua perfezione*, giacché ogni uomo *non* deve tanto perseguire un "bene" vago e generico, o fuggire un "male", altrettanto vago e generico, quanto piuttosto attuare, in concreto, ciò che per lui, e da lui è visto, per le sue specifiche capacità e "inclinazioni" o "risorse personali", come una positività, un suo reale perfezionamento (corporeo e/o spirituale).

Si noti che lo stesso Tommaso d'Aquino, chiedendosi se un uomo possa avere più *fini ultimi*,⁶ ha precisato che per l'uomo esiste un unico "fine ultimo" giacché "ogni realtà appetisce la sua perfezione e la appetisce (...) come il bene perfetto e che lo satura completamente" (...*cum*

³ Cicerone, *Rhetorica*, ovvero *De inventione oratoria*, (lib. II, c. 53). Tommaso cita il passo in *Summa theol.* I IIae, q. 91, art. 3: *utrum sit aliqua lex humana*.

⁴ M. T. Cicerone, *De le gibus*, lib. I, c. 5.

⁵ Siccome il bene è ciò che costituisce l'agire della *ragione pratica* (che agisce sempre in vista di un fine), allora: "*Hoc est primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum et malum est vitandum*" (*Summa theol.* I IIae, q.94, art. 2: *utrum lex naturalis contineat plura praecepta, vel unum tantum*).

⁶ Cfr. *Summa theol.* I IIae, q. 1, art. 5: *utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines*.

unumquodque appetat suam perfectionem,⁷ illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit, ut bonum perfectum et completivum sui ipsius). (...) Bisogna quindi che l'ultimo fine saturi in modo tale l'intero desiderio dell'uomo, così che non rimanga null'altro da desiderare all'infuori di quello (...ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur)".⁸

Passando poi alla indicazione, specifica ed essenziale, delle principali *inclinaciones naturales*, che Tommaso d'Aquino individua nell'analisi della fenomenologia concreta della vita dell'uomo (e che quindi – ripetiamolo – non deduce da chissà quali astrazioni), vengono elencate:

- in primo luogo l'*inclinatio naturalis* a cercare la propria conservazione nell'essere (come fanno tutte le altre realtà sostanziali);
- in secondo luogo l'*inclinatio naturalis*, che l'uomo ha in comune con tutti gli *esseri viventi*, e cioè il suo congiungimento tra maschio e femmina (qui tra uomo e donna), l'educazione della prole e attività simili;
- in terzo luogo l'*inclinatio naturalis*, che invece è tipica della natura *umana*, in quanto dotata di capacità razionale e di libertà decisionale, al fine di *conoscere la verità sull'Assoluto* (*homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo*) e al fine di vivere nel contesto sociale (*ad hoc ut in societate vivat*) e, quindi, ad evitare l'ignoranza, a non offendere gli altri con cui è in relazione e tutto quanto riguarda la vita associata.⁹

A che condizione è possibile parlare di “natura umana”

Detto questo, occorre tuttavia precisare subito, a scanso di equivoci, che questo invito e questo “programma etico” che prescrive di: “seguire (e gerarchizzare) le concrete *inclinaciones naturales*, che ogni uomo avverte in sé”, è legittimo ed eticamente giustificato, *se e solo se* si è accertato ed acquisito, in precedenza, in sede metafisica e di antropologia filosofica, che l'uomo è stato creato da Dio ed è destinato a tornare a Lui, come a suo *fine ultimo e beatificante*, al termine della sua esistenza terrena.

E' necessario precisare infatti che, *solo* in questa *prospettiva creazionistica divina* ha senso ed è possibile riferirsi ad una “natura” dell'essere umano; altrimenti, in una prospettiva *storicistico-immanentistica* o relativistica, non ha alcun senso parlare di “natura umana”, giacchè tutto l'esistente e tutto ciò che accade (pulsioni dell'uomo o desideri o suoi istinti) sarebbero frutto di un processo dialettico o necessitato che travolge uomini e cose in un divenire senza alcun *télos conclusivo e finale* e permanente.

Tenendo presente questa distinzione essenziale tra “prospettiva creazionistica divina” e “concezione storicistico-immanentistica”, è possibile poi indicare ciò che si addice e che promuove la *natura umana* e il vero perfezionamento dell'uomo e ciò che, invece, avvilisce la sua dignità ed è *contro la sua natura*: ciò che è moralmente riprovevole e quindi da evitare.

Dignità dell'uomo e limiti del potere statale nei suoi confronti

Non a caso infatti, e sempre in quest'ottica metafisica e in linea con questa precisa *antropologia filosofica* (e teologico-rivelata), Tommaso d'Aquino, interrogandosi sulla bontà o

⁷ Cfr. *Summa theol.* I, q. 5, art. 1 e q. 6, art. 1.

⁸ Tommaso d'Aquino precisa poi (*Summa theol.* I IIae, q. 1, art. 7) che non tutti gli uomini, pur ammettendo un “fine ultimo”, sono poi concordi nell'individuare tale “fine ultimo” che taluni ripongono nelle ricchezze o nel piacere o in altri oggetti, che, essendo finiti e perituri, non saturano realmente il desiderio umano.

⁹ Cfr. *Summa theol.* I IIae, q. 94, art. 2. Anche nel suo *Commento* all'*Ethica* di Aristotele, Tommaso d'Aquino, asserendo che, in relazione all'ordine delle varie *inclinaciones naturales* si dà poi la gerarchia dei precetti della legge naturale, osserva che: “...*id quod invenitur in omnibus aut in pluribus videtur esse ex inclinatione naturae (...), natura non deficit neque in omnibus neque in pluribus, sed solum in paucioribus*” (*In X libros Ethicorum*, lib. VII, lect. XIII, n. 1509). Cfr. anche *Summa c. Gentes*, I, III, c. 129.

sulla malvagità delle diverse azioni umane in relazione al loro essere eticamente meritorie o demeritorie, anche di fronte a Dio,¹⁰ scrive, in un passo da non dimenticare:

“ Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua(!), et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam.

Sed totum quod homo est, et quod potest et habet ordinandum est ad Deum ; et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus”.

Traduciamo, in nota¹¹ e commentiamo qui questo passo di capitale importanza, a motivo della sua rilevanza *politica* e *statuale* immediata, in quanto in esso emerge con precisione una radicale distinzione tra ambito della vita associata e comunitaria (tipica di ogni organizzazione statale o sovrastatale e mondiale!) e ambito della vita e destinazione ultraterrena di ogni *persona umana*.

Lo Stato, nella concezione tomistica, non ha quindi competenza su tutta la vita dell'uomo e viene qui liquidata, per così dire *ante litteram*, una concezione collettivistica e statalistica della vita politica e proposta una concezione *personalistica e comunitaria* che ha trovato i suoi validi interpreti in pensatori contemporanei come un J. Maritain e un E. Mounier, che hanno capito ed espressamente condiviso quanto asserito, secoli prima, da Tommaso d'Aquino.¹²

L'uomo dunque non è finalizzato alla comunità civile della *polis* nella totalità del suo essere, ma ha come fine *ultimo* Dio; lo Stato deve limitarsi a chiedere all'uomo, in quanto suo *cittadino*, ciò che attiene alla realizzazione del *bene comune terreno*, ma deve rispettare la destinazione *metastorica* di ogni *persona umana* e l'ambito della sua libertà interiore, morale e religiosa.

La regola dovrebbe essere questa: Quanto più i valori in gioco sono di natura spirituale e culturale, tanto meno lo Stato deve intromettersi o pretendere di predeterminarli dall'esterno!

Da qui hanno origine la proclamazione, a livello costituzionale, delle fondamentali libertà religiose, culturali e della espressione del proprio pensiero, oltre che della libertà scolastica (pluralismo scolastico) ed educativa, come diritto di scelta pertinente alla famiglia, ecc.

Sulle correlazioni tra tecnica, politica e cultura

Fatte queste necessarie precisazioni che impostano il problema di fondo della *politica* e il correlato problema della legislazione statale e giuridica nelle sue linee generali, si può ora passare a delineare quali possano e debbano essere le correlazioni da individuare in rapporto con lo sviluppo della *scienza* e della *tecnica odierna* e delle sue importanti applicazioni *tecnologiche*, nei vari campi della vita umana, individuale ed associata.

Qui occorre sgombrare il campo da un equivoco persistente ed esiziale che configura la *scienza* (il sapere scientifico) e le tecniche applicative che da essa derivano, sia per il mondo umano che per l'ambiente naturale in cui l'uomo vive, come qualcosa di totalmente autonomo e quindi sganciato da qualsiasi rapporto con la dimensione etico-morale e con le strutture portanti di una precisa

Su tutta la questione si rinvia a O. Lottin, *Le droit naturel chez s. thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges, 1931.

¹⁰ Questo avviene appunto nella *Summa theol.* I IIae, nella quaestio 21, art. 4: *utrum actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.*

¹¹ “L'uomo non è finalizzato alla comunità civile della *polis* secondo la totalità del suo essere e secondo tutte le sue capacità; pertanto non bisogna che qualsiasi sua azione sia meritevole o biasimevole in relazione alla comunità politica. Pertanto tutto quello che l'uomo è e tutto quello che l'uomo è in grado di compiere e di cui è dotato va finalizzato a Dio. Quindi ogni azione dell'uomo buona o malvagia riceve motivo di merito o di demerito davanti a Dio”. Ovviamente in quanto Egli è il suo ultimo fine escatologico, a cui è orientata tutta la vita umana.

¹² Rinviamo qui per necessaria sinteticità ad un nostro saggio: A. Marchesi, *La concezione della democrazia politica in Tommaso d'Aquino*, apparso in “Asprenas” Riv. di Teologia, Napoli, (a. 1996, pp. 55-66) e alla relazione generale sul *bene comune*, svolta da Enrico Berti (Univ. di Padova) nelle giornate del Congresso Tomistico Internazionale (Roma, 22-25 sett. 2003).

antropologia filosofica, già prima espressamente indicate, in contrapposizione significativa con una concezione storicistica o relativistica o puramente pragmatistico-operazionistica dell'uomo e del cosmo.

Il sapere scientifico non va assolutamente contrapposto né al sapere umanistico, né alla sfera dell'*eticità*, in quanto l'equivoco delle *due culture* (quella umanistica-artistica e quella scientifico-tecnica) è ormai stato chiarito e non è certo il caso di riproporlo. Parimenti da denunciare e, quindi, da evitare è l'equivoco insistente in base al quale si ritiene che ogni operare scientifico-sperimentale sia scisso dall'ambito della responsabilità morale umana, quasicchè l'operare scientifico-tecnico non fosse direttamente imputabile e non dipendesse strettamente da quanto l'uomo fa o decide di fare, proprio in questo campo amplissimo del sapere scientifico.

L'uomo è e rimane (fino a quando non si provi il contrario!) il protagonista delle sue azioni e delle sue programmazioni *anche* in questo campo scientifico-tecnico e quindi anche questo settore è investito da un'ineliminabile sua *responsabilità etica*, che non può essere demandata a nessun altro, se è vero, come è vero, che l'uomo è cosciente e responsabile di ciò che compie.¹³

Un significativo e necessario riferimento al nostro passato culturale e storico

Come si ricorderà, Kant, operando la scissione tra ambito del discorso metafisico e teoretico e ambito dell'agire pratico-morale, aveva introdotto i semi di una perniciosa divisione che poi svilupperà i suoi effetti negativi sulla indipendenza o la adiaforicità del sapere scientifico-sperimentale rispetto a quello della sfera morale, come accadrà, ad esempio, con gli sviluppi del positivismo ottocentesco o con certi sviluppi del neopositivismo operazionistico del secolo XX.

Tutti ne abbiamo visto e ne vediamo gli esiti dannosi e non è certo il caso di insistervi.

Anche B. Pascal aveva insistito sulla contrapposizione tra *l'ésprit de géométrie* e *l'ésprit de finesse* per opporsi all'imperante matematicismo cartesiano del suo tempo (tipico dell'età moderna, fiera delle sue conquiste), ma solo per rivendicare, giustamente, che l'uomo non era riducibile alla mera dimensione del sapere scientifico.

In epoca successiva, un pensatore come H. Bergson aveva fatto giustizia di queste contrapposizioni ed aveva anzi mostrato come l'uomo contemporaneo, con il suo sapere scientifico-tecnico, avesse assolutamente bisogno di un "supplemento d'anima" per governare e padroneggiare questo suo progresso, conseguito nei vari campi del sapere.

All'indomani del secondo conflitto mondiale (1939-1945), uno studioso come Romano Guardini aveva visto con estrema lucidità (e molti anni prima di tanti che oggi passano per scopritori originali di queste *sue* tesi!), che era ormai venuta *la fine dell'epoca moderna* e che l'uomo contemporaneo si trovava di fronte alla responsabilità del suo *potere*, nei confronti delle scoperte, ad es. dell'energia nucleare, e di altre conquiste nel campo della biologia, ecc.

Proprio intitolando due sue opere: *La fine dell'epoca moderna* e *Il potere*,¹⁴ R. Guardini richiamava con forza e con estrema criticità l'uomo contemporaneo di fronte alle sue precise ed ineludibili responsabilità etiche, sia private che pubbliche, nella consapevolezza che l'*epoca moderna* (da distinguere sia temporalmente che teoreticamente dall'età *contemporanea*) con la sua illusione di dominare e abusare delle forze della *natura* (che, spontaneamente, avrebbero sempre realizzato un loro equilibrio!) *era finita* e che l'uomo *contemporaneo* si trovava di fronte alla

¹³ Ovviamente a meno che egli sia diventato, in certi casi specifici, inconsapevole di ciò che fa o pone in essere, essendo *fuori di sé*, non più *compos sui*.

¹⁴ Le due citate opere furono editate originariamente in Germania, (a Würzburg, nel 1950 e nel 1951), e poi prontamente tradotte in Italia, dalla editrice Morcelliana di Brescia (I ed. nel 1954).

Su queste due significative opere guardiniane e sul loro valore permanente per le questioni che stiamo qui affrontando mi permetto di rinviare a due miei contributi: *Consapevolezza critica e limiti della modernità*, in AA. VV. *Modernità. Storia e valore di un'idea*, ed. Morcelliana, Brescia, 1982 (cfr. pp. 148-159) e successivamente: *Il teorema della creazione e la responsabilità della comunità umana nei confronti dell'ambiente e delle generazioni future*, in AA. VV. *Responsabilità per il creato*, ed. Rosenberg & Sellier, Torino, 1998 (cfr. pp. 189-200).

responsabile gestione del suo *potere*, sempre più vasto, sulle energie e le strutture del cosmo e di fronte all'esercizio della sua *libertà*, in quanto le energie del cosmo *non* portavano inscritto: usami in questo modo e *non* in un altro! L'energia nucleare era ed è tutt'oggi aperta a possibili usi catastrofici o a possibili usi vantaggiosi per tutta l'umanità, se usata con consapevole *responsabilità umana*.

R. Guardini rilevava che, nell'età rinascimentale e moderna, *natura* e *soggettività* umana si fondevano per generare la prospettiva di una *cultura* in cui l'uomo moderno, fiero delle sue conquiste scientifiche, che sembravano tutte positive e non avere mai fine, reputava di poter costruire la sua esistenza futura come opera esclusivamente propria e sicura, non avendo, *illuministicamente*, bisogno di alcun fondamento e riferimento estraneo a se stesso e a lui superiore per programmare il suo avvenire con la *Raison*.

Proseguendo la sua indagine l'autore citato mostrava come la *fine dell'epoca moderna* fosse provocata dalla amara consapevolezza, acquisita attraverso le drammatiche vicende dei due ultimi conflitti mondiali e delle funeste dittature imperialistiche (di destra e di sinistra!) del secolo XX, che la *natura* e la *soggettività* (umana) non possono garantire sicuri ed automatici equilibri e che l'uomo è affidato alla sua ineludibile *responsabilità* morale nell'esercizio del suo *potere*.

Le responsabilità dell'oggi

Sulla scorta delle precedenti riflessioni emerge con chiarezza incontrovertibile che l'uomo contemporaneo si trova di fronte ai poteri della scienza e delle odierne tecnologie e che la comunità scientifica odierna, favorita sempre di più nei suoi collegamenti internazionali e sovrastatali, deve fare i conti con il mondo della politica e una certa "politicizzazione della scienza", pur sapendo che le conoscenze scientifico-tecniche *non* forniscono certezze e sicurezze definitive per poter "garantire" il benessere umano *anche per le generazioni future* e per l'intero sistema ecologico.

Il problema è quello di riuscire a sfuggire pregiudiziali strumentalizzazioni *politiche* di determinate acquisizioni scientifiche e tecnologiche, spesso piegate a certi fini che non sono certo eticamente giustificati o giustificabili, nell'ottica di certe contrapposizioni o di certi egoismi nazionalistici che non hanno vere giustificazioni. Il problema assume pertanto dimensioni planetarie e preoccupanti per il futuro dell'intera umanità.

Da un lato occorre quindi garantire la libertà della ricerca culturale e scientifica e dall'altro bisogna tener viva la consapevole responsabilità etica che gli uomini di scienza e di cultura hanno nei confronti della comunità nazionale a cui appartengono e nei confronti della intera comunità umana, a livello mondiale e planetario.

Il patrimonio del sapere accumulato nei diversi settori della ricerca scientifico-tecnica deve diventare patrimonio dell'intera umanità e al servizio di tutti gli uomini.

La destinazione universale del sapere e il tema della pace nel mondo

Questo tema della destinazione universale a tutta l'umanità del patrimonio del sapere conquistato da ricercatori specializzati si intreccia con il tema della pace nel mondo.

E' il tema che Giovanni Paolo II non perde mai di vista e in ogni occasione di incontri internazionali richiama insistentemente.

Per citare una delle ultime occasioni ricordiamo qui quanto Giovanni Paolo II ha detto incontrando il nuovo ambasciatore del Giappone presso la Santa Sede:

"Il Giappone è ricco delle sue tradizioni religiose e filosofiche, che contengono della risorse spirituali in grado di stimolare in modo efficace questo ardente *desiderio di lavorare per la pace e la riconciliazione tra le comunità umane e tra le persone*.

Il vostro Paese resta anche, attraverso la dolorosa visione di Hiroshima e di Nagasaki, un testimone vivente dei drammi del XX secolo, invitando ciascun uomo a ripetere, sulla scorta di Papa Paolo VI: *Mai più la guerra!*¹⁵ giacchè essa mette in pericolo l'avvenire stesso dell'umanità.

Io auspico che il vostro Paese si dedichi senza sosta a collocare questi alti valori al *servizio della pace* nel vostro territorio e nel mondo. E, come io stesso ricordavo nel *Messaggio per la giornata mondiale della pace* (genn. 2003): *il problema della pace non può essere separato da quello della dignità umana e dei diritti umani.* (...) In questa prospettiva si deve parimenti sottolineare la riflessione condotta dal vostro Paese sui *problemi dell'ambiente e sul posto dell'uomo nella creazione.*

Bisogna augurarsi che l'Esposizione internazionale di Aichi, che si svolgerà nel 2005, permetta alle numerose nazioni partecipanti di dibattere serenamente le soluzioni concrete da apportare ai problemi legati, tra l'altro, alla *protezione dell'ambiente e alla gestione delle risorse naturali.*

Prendersi cura della creazione – continuava Giovanni Paolo II – è un *dovere morale per tutti gli uomini*, perché è volontà del Creatore che l'uomo si mostri degno della sua vocazione gestendo la natura *non come uno sfruttatore impietoso, ma come un amministratore responsabile.* Questo equivale anche a lasciare alle generazioni future una terra abitabile".¹⁶

Nello stesso discorso Giovanni Paolo II raccomandava di proseguire nella attuazione del disarmo nucleare e nella non-proliferazione della armi di distruzione di massa a livello internazionale.

Come si vede chiaramente questi obiettivi sono strettamente collegati ad una responsabile utilizzazione delle varie scoperte scientifiche e tecnologiche per fini etici condivisibili e validi per l'intera specie umana e per la tutela dell'ambiente, anche in vista delle future generazioni.

Per un vero progresso etico dell'umanità

Ci sembra opportuno riportare qui, a modo di conclusione, alcune riflessioni che uno studioso domenicano (e quindi erede dell'insegnamento di un domenicano come Tommaso d'Aquino!) P. Georges Cottier aveva presentato, già nel 1984, svolgendo il tema: *Il vero senso del progresso.*¹⁷

In quella relazione G. Cottier concludeva osservando che l'errore che sta alla base del "mito del progresso e del suo ottimismo" è quello di aver pensato che l'orientamento dell'intelligenza umana alla conoscenza del *vero* e della volontà alla ricerca del *bene* era portatore per se stesso della realizzazione infallibile di questa finalità.¹⁸ E, dopo aver ricordato che "nel mistero della storia" noi sappiamo che il bene prevarrà sul male che è presente in essa, scriveva: "Parleremo allora di *progresso*? Sì, a condizione però che ci si domandi a quale dimensione religiosa, etica, metafisica, estetica, scientifica, tecnica dell'uomo ci riferiamo.

E' essenziale che le più elevate attività della persona umana, di ordine trascendente, conferiscano la loro misura agli sviluppi legati alla conoscenza e al possesso della materia. Facendo del progresso scientifici e tecnico l'essenziale e il centro di tutto il progresso umano, l'*ideologia* del progresso ci ha condotti alla crisi attuale.

Maritain meditando sulla parabola evangelica del grano buono e della zizzania,¹⁹ ha parlato della *legge di un duplice contrastante progresso*, secondo la quale la storia progredisce ad un tempo nel senso del bene e nel senso del male.²⁰

¹⁵ Paolo VI, discorso all'Assemblea generale delle Nazioni Unite del 4 ottobre 1965; § 5.

¹⁶ Cfr. Encicl. *Redemptor hominis*, § 15. Abbiamo desunto questo testo del discorso all'ambasciatore del Giappone da *L'Osservatore Romano* del 30-31 maggio 2003 (p. 5).

¹⁷ La relazione di P. G. Cottier venne svolta nel convegno di studio: *Spirito e tecnica nel presente e nel futuro*, tenutosi a Bolzano a cura dell' *Institut international d'Études européennes* "Antonio Rosmini" e gli Atti del convegno sono stati pubblicati da "La litografica" di Bolzano nel 1987.

¹⁸ Si ricordi quanto diceva R. Guardini nella citata sua opera: *La fine dell'epoca moderna.*

¹⁹ *Matteo*, c. XIII, 24-30.

²⁰ J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, Paris, ed. Le Seuil, 1959 (pp. 57-65).

L'uomo, essere composto, avanza nel tempo; se la sua corporeità lo sottopone alla legge della caducità, il suo spirito, fundamentalmente orientato verso il vero e il bene, fa di questo cammino una progressione. Qui sta l'idea di *progresso*. Ma l'uomo è libero ed è fallibile. Egli può ingannarsi, può scegliere il male. E' per questo che il suo progredire si compie in una doppia direzione. La tensione tra il bene e il male diventa sempre più intensa a misura che la storia progredisce. Così la storia umana è ambivalente. Lo sarà sino al giorno in cui tutto sarà trasfigurato, quando la *storia della salvezza*, storia della maturazione del Regno, sarà giunta al suo termine beatificante".

Come si vede, la riflessione filosofica sulla storia (ancorata però ad una concezione metafisica ben precisa!), si apre sulla prospettiva di "teologia della storia", in un orizzonte escatologico finale che supera ogni umana aspettativa, ma che non fa dimenticare la responsabilità dell'uomo nel tempo presente.

Da quanto si è sinteticamente sopra richiamato, emerge pertanto che il sapere scientifico-sperimentale e le odierne bio-tecnologie non possono essere un sapere fine a se stesso come sembrano volere e pretendere un certo *operazionismo scientifico*,²¹ o una certa filosofia del *pragmatismo* esasperato che si chiudono in un radicale "fiscismo".

Per un altro verso non è condivisibile neppure una concezione limitata alla sola "ragione calcolante" che nega o presume di *limitare* la capacità raziocinante umana al solo mondo della *tecnica*, mentre essa va ben oltre quella soglia matematizzante, utile nel suo ambito, ma che non può pretendere di vincolare tutte le possibilità dell'esperire umano al mero "calcolo" quantitativo.

Qui occorre pertanto chiarire anche l'equivoco della critica heideggeriana che presumeva di fissare in questa esasperazione *tecnica e calcolante* tutta la mentalità del pensiero contemporaneo per accusarlo poi di essere responsabile della "fine della metafisica" e per proporre poi un suo cosiddetto: *superamento della metafisica*, metafisica concepita come negatrice dell'*essere* (del *Sein*) e solo limitata all'analisi dell'*ente* mondano.

In questa heideggeriana condanna (o "superamento") della "metafisica" si annidava (e si annida) una interpretazione arbitraria della "metafisica classica", artificiosamente confusa con certa mentalità razionalistica moderna che della genuina "metafisica dell'essere" aveva perso il senso e il vero fondamento teoretico.

Per questi motivi non si può aderire a quanto vanno proponendo, sia pure con prospettive teoretiche diverse, ma con un esito convergente, due autori contemporanei, con le loro riflessioni sul "potere della *tecnica*", che ritengono, in un'ottica immanentistico-monistica Em. Severino, in un'ottica relativistico-nichilistica Um. Galimberti,²² che non possa esistere alcun limite assoluto all'agire dell'uomo contemporaneo.

Severino ritiene che, con la "morte di Dio", sia scomparso il senso tradizionale dell'*etica* e che pertanto il pensiero "legittimi il libero domino della totalità delle cose *da parte della tecnica*", cosicché "l'epoca della tecnica prevale (*prevarrebbe*) su ogni altra".²³ Per Severino le grandi forze del mondo contemporaneo quali il capitalismo, la democrazia, il cristianesimo, l'umanesimo laico, l'islamismo, ecc. si illudono di poter asservire la *tecnica* ai loro *fini*, ma essa prevale su ogni altra forza, ad essa esterna.

Galimberti, dal canto suo, ritiene che le varie etiche proprie della *cultura occidentale* sarebbero state tutte liquidate, in quanto l'*imperativo della tecnica* è (*sarebbe!*): "Si deve fare tutto ciò che si può fare". A suo dire, né l'*etica dell'intenzione* morale interiore, né l'*etica della responsabilità* possono essere in grado di reggere di fronte al suddetto "imperativo della tecnica", giacché la

²¹ Rappresentato paradigmaticamente nel pensiero contemporaneo da P. W. Bridgman in *The Logic of modern Physics*, 1927 (ed. it. Torino, 1952).

²² I loro ultimi saggi, proprio dedicati al "potere della tecnica", sono apparsi in un libro a cura di Alberto Sinigaglia: *La saggezza del vivere. Tracce di etica*, (ed. Diabasis, Reggio Emilia, 2003; pp.160). Il contributo di Em. Severino: *Della tecnica* occupa le pagine 117-120 e quello di Um. Galimberti: *Del viandante nell'età della tecnica*, occupa le pagine 55-62.

²³ E. Severino, saggio cit. pp. 117-18.

tecnica operazionistica stessa non sarebbe in grado di “prevedere” ciò che può accadere con il suo *assoluto operare*.²⁴

Di fronte a questa conclamata impotenza e a questa pura processualità tecnico-operativa l'uomo non avrebbe più scampo e per Galimberti (che cita qui *La gaia scienza* di Nietzsche) l'uomo è come imbarcato su una nave che solca un oceano infinito e “verranno i momenti in cui (tu uomo) saprai che è *infinito* e che non c'è niente di più spaventevole dell'*infinito*”.²⁵

Nel contesto di queste prospettive fallimentari e assurde non resta altro che chiedersi come si possa continuare a vivere su questa terra;²⁶ se invece si intende riconsiderare il tema della *dignità* dell'uomo e della sua inalienabile *responsabilità* verso se stessi e verso gli altri, sulla scorta dell'insegnamento dell'Ulisse dantesco, per “seguire virtute e conoscenza”, la prospettiva è sicuramente ben diversa, anche se impegnativa.

Come conclusione delle nostre riflessioni emerge dunque che non è possibile individuare ed istituire un corretto e costruttivo rapporto tra i tre termini: *tecnica*, *politica* e *cultura*, se non riconducendo tutte le problematiche che emergono dai primi due ambiti (della tecnica e della politica) all'ambito fondamentale della *cultura*, intesa come sintesi di una concezione dell'uomo e del mondo, sintesi che deve però essere sempre aperta a tutte le ulteriori acquisizioni, proprie della ricerca scientifico-tecnologica, e in grado di indicare all'uomo quali sono i veri valori etici da tutelare e da promuovere nell'ambito della vita della *polis*. Una “concezione politica” che fosse, per così dire, priva di un tale collegamento *culturale* non sarebbe in grado di compiere, in modo confacente e valido, le sue scelte politico-programmatiche e in ultima analisi porterebbe al naufragio dell'esistenza umana.

²⁴ U. Galimberti, saggio cit. pp. 55-56.

²⁵ U. Galimberti, saggio cit. p. 62.

²⁶ Rinviamo qui per brevità il lettore alle riflessioni condotte su questi temi ad un nostro scritto: *L'ineludibile etica della responsabilità*, apparso su *L'Osservatore Romano* (in data 28 maggio 2003, p. 8).