La consulenza genetica: un ponte tra autopoiesi ed autotrascendimento

Paolo Sommaggio

Abstract

Questo lavoro tratta della consulenza genetica attraverso l'analisi delle sue fonti nazionali ed internazionali. La c.g., è un dialogo che può prendere le sembianze di una relazione terapeutica, ovvero di una pratica filosofica. Il lavoro fornirà gli argomenti per poter considerare la c.g. un dialogo di tipo socratico in grado di dischiudere, attraverso l'esperienza parresiastica, una via di appercezione della propria persona.

Parole chiave

Consulenza genetica; Dialogo socratico; Socrate; Parresia; Non direttività; Consulenza psicologica; Consulenza filosofica; Persona; Boezio; Libertà.

Sommario: 1. Introduzione; 2 Lo stato dell'arte; 3. Il rapporto di consulenza; 4. Una proposta *socratica*; 5 L'obiettivo *parresiastico*; 6. L'obiettivo *personale*; 7. Riflessioni conclusive.

1 Introduzione

Se la genetica costituisce oramai una delle frontiere più avanzate della biologia e della conoscenza umana, poche ancora sembrano essere le energie spese sull'impatto etico, filosofico e culturale che questa importante innovazione produce sugli individui e sulla società[1].

E' pur vero che dal varo del Progetto Genoma Umano sino ai nostri giorni, sono stati presentati alcuni studi sulle potenziali ricadute sociali che ha avuto la scoperta delle componenti genetiche relative alla specie *homo sapiens*, tuttavia è solo ai nostri giorni che si incomincia a discutere anche sulla relazione che sussiste tra il singolo e la conoscenza di tipo genetico. Relazione che viene riassunta nella espressione *consulenza genetica*.

Nel nostro paese, purtroppo, la consulenza genetica possiede ancora il valore di sinonimo di test genetico e "fare una consulenza genetica" significa, nel linguaggio ordinario, sottoporsi ad un test: poco approfonditi sono gli sviluppi psicologici, etici e filosofici che, invece, dovrebbero costituire parte integrante di questa nuova forma di conoscenza. La gran mole di informazioni garantite dal test, se da un lato dicono molto, dall'altro lato aprono una serie di problemi sinora impensabili.

Tra gli altri, il fatto che i test, come è noto, vengano venduti sulla Rete "a pacchetto" senza alcun ausilio di alcuna natura. Che questo costituisca una incognita potenzialmente pericolosa è, oramai, un dato di fatto incontestabile. Già nel 2003 il Gruppo Europeo sull'etica nelle scienze e nelle nuove tecnologie ha espresso serie preoccupazioni tanto sull'aggressività commerciale sviluppata dalle società che propongono analisi genetiche, quanto sulla incertezza prognostica di queste ultime nella prevedibilità delle patologie[2].

1 Il presente lavoro riprende alcuni temi già trattati in altra sede. Per eventuali approfondimenti, rimando a P. Sommaggio, *La consulenza (gen)etica. Nuovi miti. Nuovi oracoli. Libertà della persona*, Milano, 2010.

2 Si veda la Dichiarazione del Gruppo Europeo sull'Etica nelle Scienze e nelle Nuove Tecnologie del 24 febbraio 2003 consultabile all'url: http://europa.eu.int/comm/european__group__ethics.

Appare urgente, perciò, interrogarsi su quale tipo di consulenza e su quale tipo di consulente appaiano maggiormente adatti a garantire al singolo una adeguata informazione, una accurata riflessione sulla domanda ed una scelta autenticamente libera anche di fronte alla offerta genetica "di consumo" che dovremo affrontare nel corso dei prossimi anni[3].

Riteniamo perciò necessario ed imprescindibile proporre queste domande in termini di sfida verso un certo determinismo scientista, che riduce la persona a quanto inscritto nel suo patrimonio genetico. A tale proposito riteniamo essenziale proporre un approfondimento circa la matrice comunicativa della consulenza. Una comunicazione che, lo vedremo, è in grado di costituire una relazione di scambio tra il vissuto del singolo ed il laboratorio, oltre che un vero e proprio modello di rappresentazione del sé.

Questo è, dunque, lo scopo del lavoro che qui presentiamo: dopo un rapido sguardo ai documenti giuridici che costituiscono le linee guida fondamentali della consulenza nel nostro paese, cercheremo di fornire alcuni spunti di discussione sulla forma della consulenza genetica, orientando la nostra indagine verso una prospettiva più squisitamente "umanistica", di cui abbiamo notato la grave assenza.

2. Lo stato dell'arte

Nella comunità scientifica internazionale si parla di "*genetic counseling*" almeno dal 1947, e tuttavia la definizione più comune ed accettata si deve a F.C. Fraser (1974)[4]. Nel 1975, come è noto, questa definizione è stata adottata dall' *Ad Hoc Committee on Genetic Consulting*[5].

In estrema sintesi si è stabilito che la consulenza genetica è quel processo di comunicazione relativo ai problemi umani collegati alla comparsa di una malattia genetica in una persona o in una famiglia. Questo processo consiste nel tentativo, da parte di uno o più professionisti specificamente preparati, di *aiutare* l'individuo o la sua famiglia[6].

Nell'ambito europeo, la consulenza genetica viene prevista come momento inscindibile rispetto alla somministrazione dei test solo dal 1997. La *Convention on Human Rights and Biomedicine* (Oviedo 1997)[7] prevede il ricorso alla procedura di consulenza nell'articolo 12, ove si definiscono le tipologie dei test genetici ammessi[8].

3 Oltre ai kit venduti attraverso la rete (e forniti da diverse società tra cui Pathway Genomics, deCODEmE, 23andMe e Navigenetics), è notizia di qualche tempo fa che anche i supermercati (nello specifico la catena americana *Walgreens* e per una cifra che si aggira sui 20-30 dollari) propongano l'acquisto di kit fai da te che, senza interventi di esperti specifici, consentirebbero di conoscere il proprio genoma alla ricerca della suscettibilità ad alcune malattie (E. Di Pasqua, *Il kit per il Dna arriva al supermercato*, Corriere della sera.it, 12 maggio 2010). Diversi, tuttavia, sono gli specialisti che temono i rischi di una gestione così "leggera" di queste importanti e delicate informazioni.

4 Si veda F.C. Fraser, *Genetic Consulting*, in «American Journal of Human Genetics», 26, (1974), pp. 639-659.

5 Ad Hoc Committee on Genetic Counseling, *Genetic Counseling*, in «Am. Jour. Of Hum. Gen.», 27 (1975), pp. 240-242.

6 Secondo il Comitato, gli esperti devono approntare un sostegno che aiuti a comprendere le informazioni mediche inclusa la diagnosi, il probabile decorso della malattia, le terapie disponibili; a valutare i rischi di ricorrenza in specifici congiunti e la comprensione dei meccanismi ereditari sottostanti che regolano la malattia; a capire le opzioni disponibili in considerazione del rischio; a prendere le decisioni che sembrino più appropriate in considerazione del rischio e dei propri piani familiari e ad agire in conformità ad essi; ad affrontare nel miglior modo possibile la malattia di un membro della famiglia e/o il suo rischio di ricorrenza.

7 L'art. 12 della Convention on Human Rights and Biomedicine del 4 aprile 1997 così recita:«*Tests which are predictive of genetic diseases or which serve either to identify the subject as a carrier of a gene responsible for disease or to detect a genetic predisposition or susceptibility to a disease may be performed only for health purposes or for scientific research linked to health purposes, and subject to appropriate genetic counseling*». Come più volte ricordato, la convenzione è stata ratificata dall'Italia con la legge 28 marzo 2001, n.145.

8 Essi sono: test predittivi di malattie, o test che servono ad individuare un portatore di geni in grado di sviluppare malattie, o test utili a riconoscere predisposizioni genetiche verso certi tipi di malattie. In tutti questi casi i test possono essere somministrati solamente per tutelare la salute o per sviluppare la ricerca scientifica collegata a scopi di salute e sono soggetti ad appropriata consulenza genetica. L'art. 5 comma II della Convenzione stabilisce che la persona interessata deve ricevere, preventivamente, un'informazione adeguata in merito allo scopo ed alla natura dell'intervento, nonché alle sue

Negli stessi anni, la consulenza genetica viene introdotta nel nostro paese attraverso il Codice di Deontologia Medica, precisamente all'art. 44: essa consiste nel processo comunicativo che precede il consenso alla sottoposizione ai test, e costituisce il presupposto di detto consenso[9].

Nel 1998 l'Istituto Superiore di Sanità prende posizione, riconoscendo il gran numero di problemi non strettamente medici aperti dallo sviluppo e dalla diffusione dei test genetici[10]. Secondo il documento, i test costituirebbero una fonte di complessi problemi psicologici, sociali ed etici tanto nella fase che precede la decisione di sottoporsi ad un test, quanto in quella nella quale si ricevono i risultati.

L'Istituto Superiore di Sanità riconosce inoltre la possibilità che il risultato di un test possa rivelarsi fonte di stress psicologico profondo: il soggetto potrebbe percepirsi, in caso di risultato sfavorevole, come "dannoso" o "imperfetto". Inoltre, in considerazione dei risultati, potrebbero verificarsi episodi di discriminazione, difficoltà di inserimento nel tessuto lavorativo o nella vita di relazione.

Nel documento viene ripresa e specificata la definizione del 1975 del *Committee on Genetic Counseling*[11]. Secondo l'Istituto, inoltre, le scelte relative ai test genetici non possono essere delegate ad alcuna figura professionale, perchè richiedono un'alta autonomia decisionale da parte di colui che intende sottoporsi al test: infatti è necessario che l'esito delle scelte effettuate venga ad integrarsi con l'universo etico, morale, e religioso dell'individuo o della coppia.

Anche il Comitato Nazionale di Bioetica si è pronunciato circa le caratteristiche della consulenza genetica[12]. Al par. 4 del *Parere sui test genetici* del 1999, il Comitato enuncia alcune importanti raccomandazioni circa la natura e l'ampiezza della consulenza genetica. Anche in questo caso, essa è definita come un *processo di comunicazione* instaurato con un particolare professionista, incaricato di gestire un atto così complesso.

Dal punto di vista del tipo di risultati che ci si attende dalla consulenza genetica, pare di capire che questa forma di comunicazione sia finalizzata unicamente alla comprensione dei risultati di un test. Sembrerebbe infatti assente il riferimento ad una relazione dialogica approfondita, tanto nella fase preliminare alla decisione sulla effettuazione del test, quanto nella fase susseguente, che riguarda la decisione se conoscerne i risultati o meno.

Appare degno di nota, tuttavia, che a chi somministra i test si richiedono oltre a competenze tecnico-scientifiche, anche competenze etiche e psicologiche. Questo perché il principio che guida la consulenza, secondo il Comitato Nazionale, è la scelta libera e responsabile dei potenziali fruitori: ecco perché viene richiesta, come caratteristica del consulente, una imparzialità tale da rendere la consulenza non-direttiva[13].

L'affermazione a livello internazionale del *genetic counseling* si sviluppa con la *Inter-*

conseguenze ed ai suoi rischi. L'art. 10 comma II, invece, stabilisce che ogni persona ha diritto di conoscere tutte le informazioni relative alla propria salute e che la volontà della persona di non essere informata deve, comunque, essere rispettata.

9 In questo articolo si stabilisce che la persona interessata o la madre del concepito hanno diritto alle informazioni sui test ed alla più ampia ed oggettiva illustrazione sul loro significato, sul loro risultato, sui rischi per la gravidanza, sulle prevedibili conseguenze sulla salute e sulla qualità della vita, nonché sui possibili interventi di prevenzione e di terapia.

10 Linee Guida per test genetici – Rapporto del gruppo di lavoro 19 maggio 1998. Comitato Nazionale per la Biosicurezza e le Biotecnologie, Istituto Superiore di Sanità.

11 Nello specificare la attualità di questa definizione il documento italiano riconosce come determinanti: la valenza emotiva e psicologica dell'intero processo di comunicazione nel quale si sostanzia la consulenza genetica; la finalità decisionale cui la consulenza genetica è diretta; tra le possibili decisioni, ad esempio, possono figurare la scelta riproduttiva oppure la possibilità di conoscere o meno aspetti genetici rilevanti per la propria salute o per la salute di familiari.

12 Comitato Nazionale di bioetica. Orientamenti bioetici per i test genetici sintesi e raccomandazioni – 19 novembre 1999.

13 In sintesi il Comitato si esprime richiedendo alla consulenza genetica di: fornire gli strumenti informativi adeguati per la comprensione della malattia genetica, soprattutto con riguardo alla sua natura probabilistica; fornire le informazioni relative alla prognosi ed alle terapie legate alla malattia; fornire, nel momento di comunicazione dei risultati, le informazioni finalizzate ad una corretta comprensione del problema.

national Declaration on Human Genetic Data, dell'UNESCO del 16 ottobre 2003[14].

Secondo questo ente, la consulenza genetica deve essere non-direttiva, deve essere culturalmente adeguata e deve rappresentare il migliore interesse della persona coinvolta.

Nel 2004 la Commissione Europea predispone le note *Venticinque Raccomandazioni* che contengono diverse indicazioni sulla effettuazione dei test genetici[15]. La consulenza compare nella raccomandazione n. 9: anche se si ritiene imprescindibile la presenza di professionisti specializzati, non si specifica di che natura possa essere questa specializzazione.

Anche in questo documento, si dispone che la consulenza non dovrebbe avere caratteristiche "direttive", ovvero legate al concetto di prescrizione. L'obiettivo del *counseling* dunque, secondo la Commissione Europea, è aiutare la persona e la famiglia ad affrontare le patologie genetiche, e non quello di ridurne l'incidenza.

Un più recente documento è l'Accordo Stato-Regioni del 15 luglio 2004, elaborato ai sensi dell'art. 4 D. Lgs del 28 agosto 1997 n. 281 tra il Ministero della Salute, le Regioni e le province autonome di Trento e Bolzano e reca le *Linee guida per le attività di genetica medica*[16].

Il paragrafo 2 dell'accordo riconosce alla consulenza genetica il valore di un complesso processo di comunicazione e prevede anche la eventuale partecipazione di figure professionali diverse dal medico o dal biologo-genetista[17].

Tuttavia non si specifica quali potrebbero essere le competenze delle figure professionali richieste: è possibile solamente supporre che si tratti di un esperto psicologo oppure di un filosofo. L'elemento determinante in questo documento è che non possono essere delegate decisioni ad alcuna figura professionale in quanto esse richiedono la piena *autonomia e responsabilità* degli interessati.

Al paragrafo 7 si considera come "parte integrante di un test genetico" la comunicazione, la interpretazione del risultato e la riflessione relativa alle sue possibili implicazioni, riconoscendo implicitamente un forte rilievo al momento della consulenza stessa. Difatti il consenso informato al test rappresenta, secondo gli estensori del documento, l'esito di un *iter* di comunicazione che deve "concludere un dialogo" nel quale la persona deve dare prova di potersi assumere la responsabilità della decisione, mostrando perciò maturità e consapevolezza decisionale.

14 L'art. 11 di questo documento pone come *eticamente imperativo* il ricorso alla consulenza quando i test potrebbero avere implicazioni significative per la salute della persona. Appare degno di nota considerare che in questo articolo non si distingue tra salute fisica o psichica: probabilmente non si vuole limitare il ricorso alla consulenza ai soli casi di malattia che colpisca il soma dell'individuo, tenendo aperta la possibilità della consulenza anche per quei casi in cui viene colpito l'aspetto psicologico della persona come, ad esempio, la reazione emotiva generata da particolari test o dalla scoperta di particolari informazioni.

15 Commissione Europea - Direzione Generale della Ricerca (Direzione generale della Ricerca, Unità Informazione e Comunicazione), *Venticinque raccomandazioni concernenti le implicazioni etiche, giuridiche e sociali dei test genetici*.

16 Il documento si basa sui lavori della Commissione istituita dal Ministero della Salute nel 2002 e presieduta da Bruno Dallapiccola.

17 Secondo il documento, il processo di consulenza genetica si propone di aiutare la persona e la famiglia a: comprendere le informazioni mediche, inclusa la diagnosi (pre e post natale), il probabile decorso della malattia e gli interventi preventivi, terapeutici e assistenziali disponibili; comprendere la componente genetica della malattia e il rischio di trasmetterla; comprendere le opzioni disponibili nell'affrontare il rischio di malattia; comprendere le opzioni procreative; affrontare le scelte più appropriate, in rapporto al rischio e alle aspirazioni dei familiari, agendo coerentemente nel rispetto delle decisioni prese; realizzare il miglior adattamento possibile alla malattia. Infine, come previsto dalle linee-guida nazionali ed internazionali, i test genetici devono essere preceduti dalla consulenza collegata al test, finalizzata a: chiarire il significato, i limiti, l'attendibilità, la specificità del test genetico; acquisire e/o integrare dati sull'albero genealogico, quando questi non siano già forniti; ottenere il consenso all'esecuzione del test. Per la valenza dei temi in gioco, il documento prevede che le forti connotazioni psicologiche ed etiche siano tenute in considerazione: anzi sembra che queste debbano costituire l'elemento portante del colloquio, poiché dalla consulenza potrebbero scaturire seri e complessi problemi legati alla malattia genetica, problemi che potrebbero condizionare le scelte delle persone come: la procreazione in situazioni di rischio aumentato; la possibilità di conoscere o meno le proprie caratteristiche genetiche.

Il riferimento al dialogo, quindi, indica un piano di potenziale parità tra il consulente genetico ed il soggetto che si sottopone alla consulenza[18].

Questo riferimento appare di notevole importanza per comprendere quali siano i contorni della consulenza genetica, in quanto per la prima volta in un documento ufficiale si distingue nettamente la consulenza dalla prescrizione/fornitura del test. Ciò è importante per una serie di ragioni.

Innanzitutto chi offre il test sembra non essere, almeno nella intenzione degli estensori di questo documento, un soggetto particolarmente indicato a fornire consulenza e questo è condivisibile alla luce di un possibile conflitto di interessi.

In secondo luogo sembra che un medico non sia il soggetto più qualificato per fornire una adeguata consulenza.

In terzo luogo sembra emergere dal testo una timida problematizzazione della gestione della consulenza da parte del medico stesso.

In tempi più recenti, nel 2008, viene pubblicata nell'*European Journal of Human Genetics* una corposa ricerca finalizzata a comprendere quali linee guida siano adottate dalle diverse associazioni che si occupano del *counseling* genetico[19]. I due punti più interessanti sono sicuramente quelli relativi: a) alla comprensione non solo degli aspetti scientifici legati alla genetica, ma altresì delle implicazioni etiche, le quali devono essere trattate in maniera professionale e non dilettantesca; b) alla presenza di un tipo di approccio non direttivo alla consulenza, ovvero che dimostri la capacità del consulente di non scegliere al posto di colui che si sottopone alla consulenza[20].

Le informazioni documentali esaminate sembrano tenere distinto l'atto medico del test genetico dalla consulenza, considerando quest'ultima come il momento che precede e segue il test stesso. In questo modo sembra farsi strada una concezione della consulenza intesa più come atto comunicativo che non come atto medico. Emergerebbe, perciò, la possibilità di concepire la consulenza come un *ausilio* che non passa per la medicalizzazione, ma che si apre a nuovi apporti anche psicologici, etici, filosofici[21]. Tuttavia risulta difficile comprendere come possa un medico, cui viene normalmente richiesto di pronunciarsi su di una azione curativa, sospendere la sua tendenziale direzionalità ed intrattenere con il soggetto un tipo di rapporto differente, strutturalmente paritario[22].

Cerchiamo ora di fare il punto sugli elementi che costituiscono le basi della consulenza genetica. Proviamo insomma a dare una generale definizione della consulenza.

Essa può essere considerata come *un atto comunicativo complesso* che precede e segue l'effettuazione di un test genetico: è un colloquio di informazione e di "trattazione" che necessita della piena comprensione di tutte le possibili implicazioni da parte di colui che potrebbe richiedere un test per sé o per un congiunto (es. nascituro).

18 Questo è confermato qualche riga dopo ove si riferisce: «se chi offre il test ha difficoltà a discuterne in modo esauriente ed obiettivo, sia perché non sufficientemente convinto della importanza del processo di consulenza, oppure perché non sufficientemente informato sul test, o ancora per mancanza di tempo, deve indirizzare la persona a chi, nell'ambito della struttura, è in grado di soddisfare questa esigenza in modo adeguato».

19 Si veda E. Rantanen *et al.*, *What is ideal genetic counseling ? A survey of current international guidelines*, in «European Journal of Human Genetics», 16, (2008), pp. 445-452.

20 Da questa ricerca è possibile evincere che le *guidelines* più diffuse contengono almeno i seguenti principi: *an appropriately trained professional who understands genetics and its ethical implications well; relevant and objective information; assurance of the counsellee's understanding; psychological support; informed consent; confidentially of genetic information; considering familiar implications; appropriate handling of potential discrimination of testing; assuring autonomous decision-making by the counsellee*.

21 Questa interpretazione appare confermata quando il testo si esprime in questi termini: «l'utilità di un test genetico *non può essere valutata solo con il criterio delle sue implicazioni mediche*, ma devono essere considerate anche implicazioni più ampie che coinvolgono altri aspetti della vita della persona».

22 Ulteriore conferma della insufficienza di un approccio esclusivamente medico alla consulenza genetica appare il fatto, per la verità inconsueto, che nel medesimo documento che stiamo analizzando si sottolinei la libertà del soggetto non solo di effettuare o meno il test, ma anche di non conoscere, in caso di effettuazione, il risultato dello stesso. La stranezza emerge altresì nel momento in cui si sottolinea che «non deve essere esercitata alcuna pressione per comunicare all'interessato il risultato».

La consulenza deve quindi essere sviluppata e vissuta attraverso *un dialogo culturalmente adeguato* rispetto al livello di capacità di colui che riceve le informazioni. Esaurita la fase puramente informativa, sarà necessario entrare in una successiva fase, nella quale le informazioni ricevute ed i problemi che queste sollevano, anche in relazione all'orizzonte di vita della persona, saranno discusse su di un piano di parità tra consulente e consultante (o consultando). Quest'ultimo, in seguito, dovrà provvedere, in maniera del tutto autonoma, a prendere quelle decisioni che riguardano uno o più test, una volta enucleati e sciolti i relativi nodi problematici. Il colloquio prevede perciò, come momento imprescindibile, anche la valutazione dei rischi e dei vantaggi individuali, proprio perché è finalizzato allo sviluppo di decisioni personali responsabili.

Ciò che costituisce l'elemento più rilevante è, dunque, la capacità di comprendere e far comprendere il migliore interesse della persona. Per questo occorre sottolineare, da un lato, la non direttività della consulenza, dall'altro, la grande complessità psicologica ed etica dei problemi che possono venire a galla.

La nostra riflessione impone, ora, di chiederci se il professionista più idoneo per condurre un dialogo di consulenza possa essere un medico (ancorché genetista), posto che egli sarà chiamato a discutere argomenti ad un tempo molto personali e dalle valenze non strettamente mediche.

Con ogni probabilità si è influenzati dall'idea che colui che si avvicina al test riveste già la qualifica di paziente, circostanza non sempre vera. Sinceramente viene da chiedersi, con riguardo alla effettuazione di un test, se sia corretto riversare sul medico tutti quei problemi che, come abbiamo visto, richiedono conoscenze ed attitudini specifiche e se costui sia in grado di coordinare tutti questi *inputs*. In questo, forse, ci si dimostra ancora legati ad una idea di medico che non è solamente esperto di medicina ma anche un po' genetista, un po' psicologo, un po' bioeticista e, perché no, anche un po' filosofo (un modello, per intenderci, di medico Ercole)[23]: un'idea di medico tanto romantica quanto lontana dalla realtà delle cose.

Quel che è certo è che siamo ancora poco propensi a considerare la consulenza genetica come il campo di intervento di un diverso professionista, in grado di affiancare il sanitario perché dotato di una preparazione che un tempo si sarebbe definita "umanistica".

E' evidente che il risultato auspicato potrebbe essere raggiunto attraverso due strade: da un lato aumentando la preparazione "umanistica" del medico stesso, ponendolo in grado di impostare un dialogo con la persona che chiede il test, dall'altro lato richiedendo come necessaria la presenza, nel dialogo di consulenza, di altri professionisti.

Nella consulenza genetica, occorre anche porsi il problema dell'opportunità della conoscenza, che non può essere data per scontata: in questa condizione l'unico ruolo possibile che il consulente deve assumere è quello di porsi accanto al consultante che, non essendo un paziente, non può subire una decisione che non sia stato lui, in prima persona, a maturare.

Dobbiamo concludere che non può essere un medico, da solo, a fornire questo tipo di assistenza, poiché la stessa verrebbe disattesa nel profondo: in questo caso la consulenza assumerebbe le forme di un rapporto di tipo direttivo, a causa dell'approccio del sanitario che, giustamente, non è portato a mettere in discussione le ragioni o i modi del proprio operare.

Occorre dunque incominciare a pensare ad un nuovo professionista che affianchi o sostituisca il medico nella consulenza genetica.

Veniamo ora a discutere sulla forma più idonea per la consulenza genetica. Nelle pagine che seguono, cercheremo di presentare la nostra proposta.

3. Il rapporto di consulenza

Ciò che sembra costituire un punto fermo degli studi dedicati al *counseling* (anche genetico) è dato dal fatto che il rapporto tra il consul-

23 Ercole, figura della mitologia romana e forma italica del culto dell'eroe greco Eracle, è noto per la sua forza fuori dal comune. Sulla figura di Eracle e sulle sue imprese sovrumane (raffigurate nelle metope del tempio di Zeus ad Olimpia) si rimanda a W. Burkert, *Greek religion* Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1985.

tante ed il consulente si deve costituire come un *atto comunicativo complesso*, ovvero un *dialogo culturalmente adeguato*, una relazione tra due individui che si confrontano attraverso ragionamenti in forma di discorsi. E proprio il dialogo concreto, "autentico" (o, come si dice, "non accademico") rappresenta il punto di partenza di questi tipi di *counseling*.

All'interno di questa relazione il consulente non dovrebbe imporre le proprie convinzioni, ma dovrebbe consentire, a colui che ha di fronte, di costruire il *proprio* percorso, che ha come meta l'espressione delle proprie perplessità (che magari sono inconsce o inespresse) e la formulazione delle conseguenti richieste. Questo rapporto dovrebbe, infatti, orientare il soggetto verso quelle che sono le *sue* aspettative e le *sue* speranze, anche se a lui non sono chiare o sono, in parte, ignote. Indipendentemente, quindi, dalle concezioni "dottrinali" che il consulente approva o sostiene.

Ciò che qui interessa evidenziare, è che la consulenza (sia essa genetica o, più in generale, bioetica) consiste nel tentativo di raggiungere, attraverso il dialogo, *una consonanza tra pensiero e vita del consultante*.

Il significato della parola *dialogo*, calata in questo particolare contesto bioetico, diviene più chiaro: è una espressione che allude alla relazione profonda tra la razionalità astratta (i pensieri, i valori) del consultante e la sua vita (biologica) concreta. Le domande e le risposte di costui dovranno costituire non tanto e non solo la sua personale ed astratta 'visione del mondo', ma dovranno raggiungere una vera e propria composizione tra quest'ultima e ciò che egli vive quotidianamente come essere umano collocato *nel* mondo. Il colloquio più importante, perciò, sarà quello che si sviluppa entro l'individuo. Esso è finalizzato a costruire un ponte tra queste sue prerogative (la visione del mondo e la dimensione concreta dell'esperienza). Questa relazione, che collega le due sfere personali, potrà essere costruita ed agevolata attraverso l'altra relazione, quella esterna che il consultante vive con il consulente[24].

In altri termini la relazione esterna consultante/consulente servirà come primo passo per sviluppare l'altro e più importante rapporto, ovvero quel dialogo interiore che il postulante dovrà cercare di sviluppare solo con se stesso.

La prima cosa da fare, però, è cercare di superare il paradigma terapeutico posto che, proprio nel caso del *counseling* genetico, la decisione sulla effettuazione di un test, la più gran parte delle volte, attiene persone che non sono affette da malattie conclamate.

Ciò perché il paradigma terapeutico ha come fine il benessere psico-fisico del *paziente* e ciò «colora in senso tradizionalmente clinico, addirittura ippocratico, la qualità della relazione»[25].

La difficoltà di questo modello sembra riposare sul fatto che il soggetto sarà poco propenso a sostituire il ruolo del medico nella intima relazione tra il suo astratto (i suoi principi) ed il suo concreto (la sua azione). Nel dialogo che verrà costruito attraverso la riflessione, il consultante potrà ben sostituire il consulente e giocare così i due ruoli nella relazione che istituirà tra i propri principi e la sua azione.

In prima approssimazione, dunque, possiamo affermare che la consulenza genetica dovrà esaminare gli argomenti proposti dal consultante per giustificare una azione (la scelta se effettuare il test, se conoscerne i risultati, se agire con pratiche selettive etc.) e dovrà cercare di porre questi motivi in relazione con i principi professati dallo stesso esaminando, bonificando e sciogliendo le contraddizioni presenti nel ragionamento. E per fare questo dovrà evocare, materializzare, concretizzare proprio queste opposizioni, in una forma dialogica.

La posizione del consultante sarà dunque come quella di colui che, di fronte ad una decisione ed alla mole di dati che lo investirà, si trova in potenziale difficoltà pur non essendo, per questa ragione, un malato.

Questa situazione ed i suoi sviluppi potrebbero, però, confliggere con la sua visione del

24 Appaiono quantomai chiarificatrici le parole di Ran Lahav: «Il consulente filosofico è come una guida, non una guida che ti porta in un posto specifico predeterminato, ma che ti accompagna nel tuo viaggio personale.». Così R. Lahav, *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, Milano, 2004, p. 168.

25 P. Cattorini, *Bioetica clinica e consulenza filosofica* Milano, 2008, p. 58.

mondo (i principi, i valori), e portarlo ad una stasi del pensiero, un "girare a vuoto" senza una meta precisa come di fronte ad un groviglio di strade in una città sconosciuta.

Di fronte a questo caos, la consulenza propone il dialogo come strumento di riflessione e di aumento della consapevolezza, ovvero come strumento atto a scoprire la propria "immagine del sé"[26]. In altri termini, è solamente quando viene portata all'esterno e si serve di argomenti e ragioni che l'intima autopercezione del consultante diventa una forma comunicabile, un oggetto comprensibile. E questo è ciò che viene alla luce attraverso una giustificazione razionale: una visione del mondo che diviene concreta, ovvero posta in relazione con il proprio sé.

Il rapporto di consulenza, dunque, può essere considerato un dialogo fiduciario che mira a ridurre le angosce del cliente e a porlo in condizione di prendere autonomamente le proprie decisioni, ovvero di gestire la propria vita allo scopo di "sentirsi meglio" con se stessi e con la propria realtà. Un rapporto che ha, dunque, una forte componente psicologica.

A tale riguardo appare opportuno ricordare che la consulenza genetica, come è noto, ha preso a prestito proprio il concetto di *non direttività* dalla Psicoterapia e dal Counseling Psicologico e, in particolare, dall'opera di Carl Ramson Rogers. La stretta connessione tra la consulenza genetica ed i lavori di Rogers è stata posta in luce da Seymour Kessler, uno dei primi studiosi che ha analizzato i fondamenti psicologici del *counseling* genetico sin dagli anni '70[27].

Come è noto, Carl Rogers è il fondatore della cd. "terapia fondata sulla persona" detta anche "terapia non direttiva" o "terapia centrata sul cliente".

Rogers fu uno dei fondatori della Psicologia Umanista, una corrente in cui si valorizza l'importanza delle risorse e delle potenzialità insite in ogni individuo.

La prospettiva di Rogers si fonda sulla premessa secondo cui le persone possono essere comprese solamente partendo dalle loro percezioni e dai loro sentimenti, ossia dal loro mondo fenomenologico. Le persone, infatti, sono capaci di comportamenti finalizzati e sanno darsi obiettivi; non rispondono passivamente all'ambiente o alle pulsioni interiori, ma sono in grado di operare scelte autonome. In questo punto Rogers si distacca maggiormente dalla ortodossia freudiana, quando consiglia di evitare l'imposizione di obiettivi al cliente durante la terapia, poiché è il cliente stesso che deve prendere il comando della relazione e dirigere l'andamento della conversazione.

Il compito del consulente, dunque, sarà quello di creare le condizioni alle quali questa relazione si possa istituire durante la seduta, attraverso un clima di accettazione, empatia e responsabilizzazione, di modo che il cliente possa entrare in contatto con la sua natura più profonda e valutare da solo quali modalità di vita siano per lui intrinsecamente gratificanti, ovvero portino alla sua auto-realizzazione.

Un altro modo di concepire la consulenza genetica vede la stessa come una *species* del *genus* consulenza filosofica[28].

L'autore che ha dato l'avvio agli studi sulla pratica filosofica della consulenza è, come è noto, Gerd B. Achenbach: costui è, infatti, considerato uno dei padri di questa nuova prospettiva. La sua opera mostra come la consulenza filosofica possa rispondere al "bisogno" di filosofia presente nella società contemporanea[29].

Per superare una prospettiva orientata esclusivamente all'approccio psicologico, e dunque in ultima analisi psicoterapeutico, nella Germania degli anni '80 alcuni autori vicini ad Achenbach iniziano a sviluppare ricerche

26 Ancora una volta ricorriamo alle parole di Paolo Cattorini per comprendere questo punto: «Aver cura di sé significa bonificare queste zone paludose, portare a coerenza la vita vissuta con i valori professati, interrogare i pregiudizi e le ovvietà, che ci rendono ciechi alla verità. Significa in particolare fornire motivi convincenti, delle ragioni persuasive, che possono giustificare davanti a tutti, ma prima di tutto davanti alla nostra coscienza, i giudizi e le azioni che stiamo per porre» (P. Cattorini, *Bioetica clinica*, cit., p. 2).

27 S. Kessler (a cura di), *Genetic Counseling: Psychological Dimensions*, New York Academic Press, New York 1979.

28 E' noto che la consulenza filosofica è considerata una pratica filosofica. Gli autori di riferimento per questa prospettiva sono: Gerd B. Achenbach, Hermann von Keyserling, Ran Lahav, Lou Marinoff.

29 G.B. Achenbach, *Philosophische Praxis*, Dinter, Koln, 1987; trad. it. *La consulenza filosofica*, Milano, 2009.

verso persone sane che, tuttavia, presentano problemi di tipo esistenziale, che li rendono incapaci di prendere decisioni in grado di influire sul loro futuro.

Scopo della consulenza filosofica, in questi casi, è di instaurare un libero dialogo finalizzato ad aiutare la persona a riflettere sulla propria vita e sulle proprie scelte, senza proporre soluzioni già pronte o risposte preconfezionate: il dialogo serve qui ad instaurare un rapporto di *accompagnamento* nella riflessione.

Ciò che caratterizza il *counseling* filosofico è, dunque, il rifiuto di un approccio "accademico", ovvero legato ad una prospettiva che per molti versi somiglia alla letteratura filosofica: in questa prospettiva infatti si presentano punti di vista elaborati dai maggiori filosofi e ci si illude che questi possano adattarsi per il caso in esame. Il rapporto di consulenza filosofica, invece, non si modella affatto secondo lo schema: risposta generale ad un problema particolare.

La sensibilità filosofica del consulente dovrebbe, al contrario, far emergere dal soggetto interrogante le sue intime aspettative ed i punti nei quali costui si sente "girare in tondo", incapace di avanzare nella enunciazione del problema o di progredire nella scelta.

Il dialogo filosofico come mezzo per la consulenza potrebbe essere perciò la risposta: in quanto colloquio libero e razionale esso è necessariamente non-terapeutico[30].

Nella definizione che ne fornisce Achenbach stesso: «la consulenza filosofica sul terreno dell'unica comunanza, cioè in quanto è una forma di "interazione" tra individui (e questa sarebbe la determinazione pensabile in modo più misero ed astratto), si presenta come la negazione della attribuzione terapeutica di ruoli; la formazione filosofica come negazione e critica della "formazione standardizzata"; la chiarificazione filosofica come interesse conoscitivo che non è mai sottomesso ad alcun tipo di mete prefissate; la vicinanza filosofico-ermeneutica a chi è disturbato e a chi soffre come negazione della arroganza del trattamento; il dialogo filosofico come discorso che non esclude, ma anzi include, le comprensioni e gli interventi psicologici, che però riduce a semplici momenti; la mediazione del pensiero filosofico come negazione della "tecnica insegnabile"; lo sviluppo e il progresso della comprensione filosofica come negazione determinata e superamento di ogni proiezione della meta, così che la meta determina, riformula e sviluppa ulteriormente il processo ed allo stesso modo il processo la meta; infine sarebbe da considerare come la "base" della consulenza filosofica il dubbio su ciò che deve valere come "normale" e come "anormale" - cioè lo scrupolo di una distinzione estremamente gravida di conseguenze che non è filosoficamente consigliabile in buona coscienza ad alcuna "teoria" particolare e separata»[31].

La consulenza genetica intesa come pratica filosofica, quindi, potrebbe servire affinché coloro che si trovano di fronte alla possibilità di effettuare test genetici possano prendere una decisione che effettivamente rispecchi non solo la loro sensibilità e il loro orizzonte psicologico, ma anche le loro esigenze razionali, etiche e filosofiche.

In secondo luogo è necessario che nella interpretazione dei risultati di un test si eviti di rimbalzare la questione su coloro che quella procedura hanno richiesto. Infatti il medico o lo scienziato si limitano ad informare del risultato, che, come già è stato detto, non è mai un risultato direttamente fruibile, perchè abbisogna di ulteriore trattamento ermeneutico (in funzione chiarificatoria) proprio in relazione agli sviluppi che prognosi così impegnative ed incerte potrebbero dischiudere. Inoltre il risultato ha spesso natura altamente prognostica e mai certa.

Per tutto questo, è necessario prevedere il filtro rappresentato da un consulente, che possieda esperienza di dialogo filosofico, ovvero sia in grado di comprendere attraverso un gioco di domande e risposte quali effettivamente siano le aspettative ed i timori del cliente.

Questa figura professionale dovrebbe inoltre essere in grado di spiegare al soggetto anche quei problemi di natura giuridica che potrebbero sorgere in relazione ai risultati di un test (ad es. assicurazioni, mutui etc.). A questo proposito giova ricordare che gli inattesi sviluppi della

30 *Ibidem*, p. 26.

31 *Ibidem*, pp. 128-129.

genetica invadono oramai il campo giuridico proprio per il loro rilievo etico e sociale.

In ultima analisi sembra che, nella prospettiva che stiamo esaminando, il consulente genetico dovrebbe essere in grado di interpretare non solamente il dato scientifico, ma soprattutto il dato filosofico, etico, psicologico: in una espressione, *umano*. Dovrebbe quindi cercare di aiutare il soggetto a capire di che cosa va in cerca ed, eventualmente, cosa intende fare di ciò che ha trovato.

Cercare di avvicinare la consulenza genetica alla pratica filosofica ha indubbiamente il pregio di porre come elemento centrale nella relazione di consulenza proprio il dialogo, e di orientarlo alla questione centrale della *domanda*. Ovvero, attraverso un atteggiamento dialettico / maieutico, il consulente dovrebbe essere in grado di focalizzare il tema della domanda del consultante e, in un secondo momento, di costruire con costui una interfaccia mediativa, un ponte, tra la sua richiesta e la mole di dati che il test genetico può fornire.

Questo non significa, tuttavia, demandare le decisioni al consulente, ma permettere all'interrogante di effettuare una serie di scelte autenticamente personali e libere, perchè non condizionate dalla sua ignoranza del tema o della questione o del tipo di conoscenza che la genetica richiede.

Pur condividendo molti dei dubbi che Pier Aldo Rovatti ha avanzato nei confronti delle pratiche filosofiche di consulenza per come hanno cominciato a dispiegarsi nel nostro Paese[32], riteniamo che, almeno in linea di principio, la consulenza filosofica possa richiamare la nostra attenzione su di un elemento passato troppo spesso in secondo ordine nella filosofia: il dialogo filosofico concreto. Lungi dal prestare un eccessivo credito verso l'approccio del *counseling* filosofico, dato che ancora non è così sviluppato, riteniamo tuttavia che il richiamo al dialogo concreto possa rappresentare un terreno molto promettente di indagine.

Portare ad una composizione soddisfacente, ovvero a relazione non oppositiva, la vita vissuta con i valori professati sembra perciò essere la più importante indicazione della distanza che intercorre tra la consulenza genetica e le diverse forme di consulenza psicologica[33].

A questo punto pensiamo sia necessario discutere brevemente se la struttura dialogica più consona alla consulenza genetica sia di forma oppositiva, ovvero non oppositiva.

Dal canto nostro riteniamo di poter affermare che il dialogo di *counseling* genetico dovrebbe svolgersi in forma necessariamente oppositiva, per permettere ai due soggetti che si fronteggiano di confrontarsi in termini antagonistico-controversiali. Solamente questa struttura, crediamo, potrebbe rivelarsi utile al superamento della stasi in cui si trova il consultante, salvaguardando la sua libertà.

Una struttura di tipo compositivo, invece, si arenerebbe poiché ciascuna parte pretenderebbe, con il proprio dire, di affermare qualcosa senza interagire con il discorso di colui che gli sta di fronte. Se consideriamo il dialogo in forma non oppositiva, il rischio è che ciascuno proceda nella propria assunzione e che, pur ascoltando l'altro, persista nelle proprie convinzioni. In questo caso il rapporto si risolverebbe in due monologhi paralleli e, perciò, destinati a non incrociarsi mai, poiché ambedue non si trovano "costretti" (o meglio stimolati) a cercare di superare le obiezioni dell'altro.

E' proprio questo il punto. Riteniamo che l'incontro tra il consultante ed il consulente possa avvenire solo se i loro ragionamenti si incrociano. E per incrociarsi essi debbono scontrarsi in opposizione. Solo attraverso una opposizione, un contrasto, il consultante si troverà nella necessità di elaborare le ragioni che sono alla base delle proprie convinzioni e scelte. Spetterà perciò al consulente rappresentare la figura di antagonista al fine di stimolare una elaborazione convincente, fornendo le obiezioni che il consultante non aveva pensato o aveva temuto di pensare fino in fondo. In questo modo, il *dialogo oppositivo* si rivela uno strumento fecondo anche per affrontare l'oracolo genetico. La consulenza genetica, perciò,

32 Si veda P.A. Rovatti, *La filosofia può curare?*, Milano, 2006.

33 Poiché «vari aspetti della vita quotidiana possono essere interpretati come esprimenti visioni (filosofiche, empiriche) di se stessi e del mondo» (Lahav, *Comprendere la vita*, cit., p. 11).

non può sperare di ottenere alcun successo utilizzando un tipo di dialogo compositivo, poiché uno dei due partecipanti, il consulente, non è, per natura, sullo stesso piano del consultante. Se ci limitassimo ad inquadrare il loro rapporto in questa relazione dialogica, potremmo essere portati a sottovalutare il fatto che chi offre consulenza possiede un bagaglio di conoscenze e di riferimenti (come di principi) sicuramente maggiore di chi invece chiede consulenza, con il risultato che il rapporto tra i due sarebbe necessariamente sbilanciato, ovvero qualificato, anche involontariamente, da una indole direttiva.

Crediamo sia giunto ora il momento di proporre un modello per questa struttura oppositiva: la forma concreta della nostra proposta dialogica oppositiva ma non violenta. Ci sembra di poterla scorgere nella tradizione del dialogo socratico.

4. Una proposta *socratica*

La caratteristica del dialogo di consulenza che occorre sottolineare è dunque questa: i partecipanti non sostengono ciascuno la propria tesi, poiché solo una è la tesi in discussione, quella del consultante.

Se anche il consulente avanzasse una propria tesi, dichiarandola esplicitamente nel corso della seduta, non si procederebbe nella direzione che ci siamo proposti. In questo caso, infatti, verrebbe spostato il fuoco del dialogo: si tratterebbe di un confronto su due diverse posizioni di principio e non sulla relazione che una certa visione del mondo possiede, o meno, con una scelta concreta. Certo il consulente non dovrebbe improvvisamente dismettere o negare le proprie convinzioni. Vogliamo solamente sottolineare che la sua professionalità dovrebbe consentirgli, al di là della sua personale sensibilità, di fissare il centro della discussione sul punto di vista del consultante.

In ogni altro caso, infatti, la consulenza rischierebbe di risolversi in uno scontro tra principi, tra valori; e questo, spostando l'asse della relazione dalla persona del consultante al principio di cui costui si avvale, aumenterebbe grandemente il rischio di *direttività* della consulenza, e inficerebbe la possibilità che il colloquio esterno influenzi il dialogo interiore del consultante.

La consulenza, in particolar modo genetica, ha invece la funzione di chiarire, al consultante, la relazione che sussiste tra la *sua* visione del mondo e le *sue* scelte concrete, in particolare quelle che si accinge (o non si accinge) ad effettuare: si tratta, perciò, di un rapporto tra i *suoi* principi e le *sue* azioni. In questo senso la consulenza ha una funzione centrale: deve essere in grado di "mettere alla prova" quel discorso (il ragionamento) di giustificazione che proviene da colui che si avvicina alla genetica.

Con una espressione icastica possiamo anticipare che, in una consulenza genetica "ben fatta" il dialogo si svolge tra il consultante ed il suo *contraddittore,* intendendo questa espressione nel suo senso letterale. Pensiamo che questa strategia possa essere la più idonea a rappresentare il modello di riferimento preferibile: il *modello antagonista*[34]. Solo se assume la funzione di contraddittore, nel dialogo, il consulente non correrà il rischio di indirizzare, anche involontariamente, il consultante, il quale resterà di conseguenza autenticamente libero.

Il consulente, perciò, si "travestirà" da contraddittore, da Socrate[35]: indosserà la masche-

34 Lo spunto per capire come si possa inquadrare il ruolo antagonista, ancora una volta, ci proviene da Cattorini, quando afferma che «il consulente, come Socrate, invita a prendersi cura della vita dei propri pensieri e mette a disposizione le proprie competenze, affinché si cominci a realizzare con lui quello che dovrà poi continuare anche senza di lui: una domanda e un dialogo esistente fra le diverse teorie, credenze e passioni, che abitano il nostro mondo interno» (Cattorini, *Bioetica clinica,* cit., p. 3).

35 «Il consulente potrà così scegliere quella maschera, che gli parrà più idonea a stimolare, provocare, correggere, approfondire il lavoro di ricerca, che il suo interlocutore gli sta chiedendo. Il camuffamento potrà somigliare all'identità, se – almeno in prima istanza – l'esperto si identificherà col punto di vista del cliente e aiuterà quest'ultimo a giungere, in compagnia di un addestrato compagno di viaggio, all'impatto con i dilemmi che la sua posizione prospetta. Oppure la maschera potrà rappresentare l'avversario (per esempio l'utilitarismo contro l'etica delle virtù) in modo da ingaggiare, tra consulente e consultante, una "lotta" che obblighi a rispondere a inquietanti confutazioni e a discernere il nucleo di verità, in grado di resistere nell'agone»

ra che permette di non proporre, "in positivo", alcuna opinione personale, alcun principio, alcuna azione. La sua funzione, infatti, consisterà unicamente nel contrasto, benevolo, del ragionamento del suo antagonista (oltre che nella *domanda* provocatoria).

Da una parte, quindi, vi è un soggetto che formula un ragionamento attraverso cui cerca di collegare (giustificare) una scelta genetica ad un principio, una visione del mondo.

Dall'altra si trova il consulente che assumerà un ruolo confutatorio, ovvero un ruolo che non prevede la formulazione di un diverso ragionamento a contenuto determinato (e differente rispetto a quello del consultante). Il consulente interagirà semplicemente con quanto sostiene il suo antagonista, volgendolo al negativo: mettendo alla prova l'argomentazione, il ragionamento su cui la sua posizione è fondata. Come un Socrate, il consulente avrà la funzione di vagliare criticamente le tesi del consultante, non di proporne di proprie[36].

Possiamo a questo punto inquadrare il tipo di relazione che intercorre tra il consultante ed il consulente con una metafora giuridica, quella del processo: accade nella consulenza ciò che accade in un processo (per lo più di tipo penale, ove è sufficiente limitarsi a mostrare l'inconferenza della accusa senza dover dimostrare anche la propria innocenza)[37], in cui l'imputato si limita unicamente a contestare la pretesa della controparte, senza proporre, a sua volta, una tesi alternativa (o nel processo civile nel caso in cui il convenuto si limiti a contestare la pretesa dell'attore senza a sua volta sostenere una pretesa differente).

Questa analogia meriterebbe di essere ulteriormente approfondita[38], purtroppo non è questa la sede. Per quanto può essere utile al contesto che, qui, consideriamo, ci limiteremo a suggerire la struttura di un modello di *dialogo socratico*[39]. In questo tipo di dialogo, l'attività del consulente genetico sarà di tipo eminentemente confutatorio, critico. A conferma della bontà di questa proposta possiamo riferire che un approccio di tipo socratico viene considerato un riferimento piuttosto condiviso nell'orizzonte delle pratiche di *counseling*[40].

Il richiamo alla figura di Socrate, infatti, comincia ad essere presente sempre più di frequente in quegli ambiti, come i dibattiti nei comitati etici, dove si ragiona attorno ai problemi profondi dell'uomo e relativi alla bioetica[41].

Già agli inizi del Novecento Leonard Nelson incominciò a considerare un metodo cd. *socratico*, tanto come una interpretazione del metodo utilizzato da Socrate, quanto come una particolare pratica discorsiva (attraver-

(Cattorini, *Bioetica clinica*, cit., p. 51). Sulla figura di Socrate, nella economia di questo lavoro, ci limitiamo a rimandare alla lettura di G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Milano, 2000; G. Vlastos, *Socratic Studies*, (ed. M. Burnyeat), Cambridge University Press, Cambridge 1994, trad. it., *Studi Socratici*, Vita e pensiero, Milano 2003; N. Grimaldi, *Socrate, le sorcier*, Press Universitaires de France 2004, trad. it, *Socrate, lo stregone. Il primo guaritore di anime*, Trieste, 2008.

36 Si tratta perciò di due figure che intrecciano una lotta, un confronto per vedere quale delle due posizioni risulterà vittoriosa, ovvero se la posizione del consultante resiste alla sua confutazione. A ben guardare, il consulente assume la posizione di tutte le possibili alternative del suo opposto e che il consultante non ha potuto o voluto svolgere per le ragion più varie, che vanno dalla pigrizia alla carenza di informazioni. Questo al fine di saggiare la tenuta del suo ragionamento, della sua argomentazione. Ovvero del collegamento tra i suoi principi e le sue azioni.

37 Il modello argomentativo della consulenza genetica si avvicina al processo penale dove è necessario e sufficiente valutare criticamente gli argomenti dell'accusa, ovvero dimostrare la non colpevolezza, e non sostenere proporre argomenti e ragionamenti a suffragio della tesi dell'innocenza.

38 Si veda a tale riguardo F. Cavalla, *La prospettiva processuale del diritto. Saggio sul pensiero di Enrico Opocher*, Padova, 1991.

39 Si veda il recentissimo P. Dordoni, *Il dialogo socratico. Una sfida per un pluralismo sostenibile*, Milano, 2009.

40 N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, Milano, 2004, p. 151.

41 P. Dordoni, *Socrate in corsia. Percorsi di senso e di riconoscimento nella Babele della salute*, «La Cà Granda», 2 (2006), pp. 32-37. Per un approfondimento sul tema del dialogo socratico in contesti medici, si veda Id., *Il metodo socratico di Nelson ed Heckmann e la sua rilevanza in pedagogia medica*, in «Tutor», n.3 (2002), pp. 113-119; Id., *Il ritorno del metodo socratico*, in «Ianus», 8, (2002), pp. 34-42; D. Birnbacher, *The Socratic Method in Teaching Medical Ethics: Potentials and Limitations*, in «Medicine Health Care and Pilosophy», 2-3, (1999), pp. 219-224. Si veda altra bibliografia in Dordoni, *Socrate in corsia*, cit., p. 36, note 1 e 2.

so gruppi di discussione) ispirata ai dialoghi platonici. Il carattere peculiare di questa concezione è la sua concretezza che non riduce la relazione dialogica ad uno schema pre-determinato[42]. Ma dalla proposta di Nelson possiamo trarre anche un altro valido elemento: la cd. *astrazione regressiva*.

Nelson ritiene che la possibilità di giungere a comprendere quali siano i presupposti (principi o valori) che muovono il ragionamento del consultante sia affidata ad una valutazione che si muove a ritroso: dal particolare al generale, dall'esperienza ai principi. Perciò, gli argomenti che concorrono a formare la giustificazione razionale del consultante dovranno essere valutati a ritroso, sino a giungere ai loro fondamenti di principio.

Tuttavia, per un buon dialogo di consulenza genetica, oltre a questo procedimento, occorre prestare attenzione anche alla forma oppositiva del dialogo di cui abbiamo trattato in precedenza, e che crediamo essere il punto di originalità della concezione che qui si presenta.

In sintesi, nella consulenza genetica l'oggetto di discussione sarà costituito dal ragionamento del postulante debitamente "trattato" attraverso l'analisi degli argomenti di cui questo si compone. Questi andranno sezionati, ovvero isolati e, in seguito, contestati in modo da permettere al consulente di far emergere (anche a favore del consultante stesso) le premesse di principio che stanno dietro quei discorsi.

Ecco che allora il consultante, posto di fronte al suo Socrate[43], ovvero ad una precisa opposizione, potrà vagliare autonomamente le eventuali contraddizioni che la fretta o la mancanza di riflessione avevano trasformato, con troppa leggerezza, in convinzioni o assiomi.

La funzione oppositiva avrebbe, però, anche una finalità che supera il risultato della inopponibilità (ovvero il superamento delle obiezioni) del ragionamento del consultante. Essa, infatti, non si limita al piano linguistico e logico ma avrebbe una funzione ulteriore.

Per chiarire meglio questa ulteriore *funzione socratica*[44], utilizziamo alcune brillanti osservazioni di Michel Foucault, contenute nel ciclo di conferenze che il filosofo tenne a Berkeley nell'autunno del 1983 dal titolo *Discorse and Truth. The Problematization of Parrhesia*[45]. Secondo Foucault, nella Grecia classica il dialogo oppositivo (di confutazione) si sarebbe rivelato funzionale a promuovere non solo la valutazione linguistica o logica di un discorso, ma avrebbe consentito l'esercizio della *parresia* ovvero di una relazione intima dell'uomo con la verità[46].

42 Secondo la indicazione di Paolo Dordoni: «Partecipare ad un dialogo socratico, è un po' come imbarcarsi in un viaggio peculiare, un'avventura del pensiero, una ricerca in senso pieno. Come ogni ricerca che si rispetti e in un viaggio non organizzato, non si sa in anticipo dove si arriverà. Tuttavia non si procede affatto a caso. Si seguono delle piste. Spesso si apprende a scoprire quali siano le più feconde proprio seguendone qualcuna. Talora, percorrendole, si decide di abbandonarle per intraprenderne altre ritenute più promettenti. Non si salta però continuamente da un punto all'altro. A un certo punto la strada comincia a delinearsi, a prendere forma. Tornando sulle proprie orme si intravede un sentiero, un sentiero fatto di domande, di asserti, di bivi e decisioni prese dal gruppo nel corso della propria indagine [...] E non è neppure un modo per far valere le proprie idee su quelle degli altri, per quanto si argomenti a fondo. Non è neppure un nuovo strumento dalla cui conoscenza si potrebbe migliorare la propria competenza comunicativa: riuscire finalmente a convincere gli altri di ciò che riteniamo giusto, buono, opportuno, vero...per quanto è indubbio che al coltivarlo le nostre competenze vengano esercitate e migliorate» (Dordoni, *Il dialogo socratico*, cit. pp. 15-16).

43 Anche l'ufficio socratico nasce in relazione ad una confutazione, poiché il compito che Socrate dice di assumere, nei confronti dell'oracolo della Pizia, è un compito eminentemente confutatorio, di contrasto, di contraddizione. Ma per fare questo, ovvero per confutare l'oracolo (che, come è noto, non può ingannare), Socrate si incarica di svolgere una missione di ricerca del sapiente come vuole *l'Apologia* platonica. E questa ricerca avviene proprio chiedendo e confutando.

44 Parliamo propriamente di *funzione* in quanto, nella ricchezza della figura socratica, come già anticipato, intendiamo sottolineare gli aspetti che si rivelano funzionali, per l'appunto, a reperire un modello cui il ruolo del consulente genetico dovrebbe tendere.

45 M. Foucault, *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, Northwest University Press, Evanston, Ill., 1985, trad it., *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma, 2005; per un'approfondimento bibliografico sui soggiorni di Foucault negli Stati Uniti, si veda l'*Introduzione* al testo curata da Remo Bodei, in particolare le n 2, 3 e 4, alle pp. VII e VIII.

46 Se su questo tema avremo modo di spendere qualche altra parola nel corso del prossimo paragrafo, an-

Il personaggio socratico del consulente, che svolge una funzione di contrasto, avrebbe infatti tutte le caratteristiche atte a generare, nel suo interlocutore, una forma di collegamento "forte", ovvero non disgiungibile, tra il suo *logos* (la sua visione del mondo) ed il suo *bios* (la sua esperienza concreta). E questa connessione ha la stessa indole della *parresia* classica.

La consulenza genetica potrebbe avere, perciò, anche questo ruolo: generare uno stato parresiastico nel consultante attraverso una particolare strategia. Detta strategia ha la forma di una relazione dialogica oppositiva che consente di ripercorrere un ragionamento a ritroso (la regressione nelsoniana) e giungere alle premesse di principio (etiche e culturali) che sono proprie del consultante. Attraverso la confutazione è possibile, inoltre, "mettere alla prova" ed eventualmente ri-costruire il legame tra queste premesse e le scelte o decisioni del consultante, e farlo così giungere ad un discorso che lo fa "rendere conto di sé"[47].

Dover rendere conto di sé in una consulenza, però, non consiste nel fornire semplicemente la propria biografia, ma costituisce la base per generare un ragionamento *su di sé*, un discorso nel quale si costruisce, in ragione di una opposizione o di uno stimolo che proviene dall'esterno, una giustificazione che tiene conto della propria esperienza o, meglio, della relazione tra la propria esperienza e ciò che si pensa di essa (la propria visione del mondo)[48].

Nel modello di consulenza genetica che stiamo tratteggiando, il ruolo del consulente-Socrate, dunque, non è certamente direttivo ma *oppositivo* e proprio questa opposizione risulta importante per *costringere* (ovviamente non nel senso di forzare, ma in quello di rendere possibile) ad elaborare un ragionamento. Questo è come un "ponte" tra il proprio vissuto e la propria "visione della vita", un costrutto razionale e linguistico che tiene in unità ambedue queste prospettive.

L'attività oppositiva del consulente-Socrate permette quindi al consultante di individua-

ticipiamo sin d'ora che, secondo Foucault, il rapporto parresiastico costituirebbe, per i greci, un *tipo* di quella connessione che sussiste, in un individuo, tra *logos* (valori, principi) e *bios* (azioni, esperienza) che egli legge in termini di verità: le conferenze americane permettono di seguire gli sviluppi storici di questo concetto-ponte.

47 Per comprendere meglio come avviene il benefico contrasto confutatorio socratico, (che assume anche funzioni generative-maieutiche), andiamo a seguire l'opinione del filosofo francese. Costui sceglie di analizzare il dialogo platonico *Lachete* o *Del coraggio*. Lisimaco e Melesia, i due protagonisti della vicenda, pur provenendo da famiglie influenti e legate da rapporti di sangue con personaggi famosi, non hanno fatto nulla di particolarmente speciale o glorioso nella loro vita. E perciò si chiedono quale altra possibilità vi sia per educare i giovani alla virtù (in questo caso del coraggio), posto che il *genos*, con loro, non ha funzionato. Essi si avvicinano a Nicia e Lachete per assistere alla prova di Stesileo, un maestro di *oplomachia* (ovvero l'arte di combattere con armi pesanti) il quale darà una dimostrazione di questa arte. Nicia e Lachete sono due generali, seppure è solo il primo ad avere ricoperto un ruolo politico istituzionale in Atene. Il disaccordo tra i due è netto: il primo sostiene che la prova è stata un successo ed è ciò che serve per insegnare la virtù militare, mentre Lachete sostiene che non è in questo modo che si può raggiungere quel tipo di virtù. Sostiene infatti che simili insegnamenti non siano mai stati usati dagli spartani, i quali sono considerati dai più come i migliori guerrieri. La loro discussione porterà il dialogo verso la figura di Socrate, il quale verrà indicato da entrambi come il miglior aiuto nel perseguire la virtù. Socrate è rimasto muto lungo tutto il dialogo, seppure presente, e, quando viene chiamato in causa, sostiene che l'educazione alla virtù riguarda la «cura dell'anima»: è a questo punto che Foucault riporta il passo nel quale Nicia indica in quale modo la figura socratica possa intervenire nei confronti dell'anima e della sua cura. E' utile anche ai nostri fini riportare il passo per intero: NICIA: «Non mi sembra che tu sappia che chi si trovi a ragionare con Socrate, come capita, ed entri in dialogo con lui, qualunque sia il soggetto in discussione, è *trascinato torno torno ed è forzato a continuare finché non casca a rendere conto di sé, del modo in cui ha trascorso la sua vita; e una volta che ci è cascato, Socrate non lo lascia più prima di averlo passato al vaglio ben bene e in ogni parte.* Io che ho l'abitudine a lui so anche che è inevitabile che si sia trattati così e so pure benissimo che non gli sfuggirò neanch'io» (Platone, *Lachete*, 187e - , citato in, Foucault, *Discorso e verità*, cit., pp. 59-69). Il corsivo è nostro.

48 Anche Foucault si impegna nella spiegazione del "dare conto di sé" ponendo in luce che questo è il filo rosso che collega molti dialoghi platonici nei quali il "servizio" socratico consiste proprio in questo: non è un esame di coscienza o una confessione di colpe, ma «ancora una volta, qui, rendere conto della propria vita, del proprio *bios*, non significa fare un racconto di eventi storici che hanno avuto luogo nella propria esistenza, ma piuttosto dimostrare se si è capaci di mettere in luce una relazione tra il discorso razionale, il *logos*, che si è in grado di usare ed il modo in cui si vive» (Foucault, *Discorso e verità*, cit., p. 63).

re, dentro di sé, il rapporto tra *logos* e *bios*, nel momento in cui entra in contatto (linguistico) con il Socrate ovvero con colui che si maschera per tale (il consulente)[49].

Grazie a questo metodo, che si basa sulla giustificazione argomentativa e sulla "prova" confutatoria di questa argomentazione, si è in grado di conoscere quanto i propri principi (*logoi*) siano in relazione con il modo in cui si vive (*bios*): l'interlocutore, infatti, è costretto a render conto della corrispondenza (o meno) tra *logos* e *bios*, che si realizza in lui. Il consultante, per così dire, è restituito a se stesso.

Certo il percorso in cui si sviluppa la struttura della consulenza, come insegnano i dialoghi platonici e ci ricorda Nelson, è di natura regressiva ovvero parte dalle conclusioni, si sviluppa a ritroso nella connessione argomentativa tra questi e le premesse e, finalmente, si dirige verso le premesse che sono gli elementi ultimativi di questo rapporto. A questo punto, le possibilità sono solo due: o gli argomenti del consultante sono in grado di superare le opposizioni dell'antagonista, oppure questi si oppone con successo. In quest'ultimo caso il consultante si troverà di fronte alla possibilità di mutare opinione o di prendere tempo per riflettere su premesse o su argomenti che si connettano ad altre conclusioni.

Giunti a questo punto possiamo provare ad indicare i risultati che si possono attendere nel modello di consulenza che abbiamo cercato di elaborare nelle pagine precedenti. Due, crediamo, possano essere questi obiettivi.

Il primo, lo abbiamo già anticipato, consiste nella costruzione di un collegamento non opponibile tra *logos* e *bios* del consultante. Questi, attraverso il collegamento argomentativo, dice a se stesso la verità su di sé. Raggiunge, in altre parole, un momento parresiastico, in quanto riesce a costruire la propria autorappresentazione. Il secondo traguardo consiste nella possibilità di avvertire che questa autorappresentazione (o autopoiesi) non esaurisce il sé, ma innesca un processo per il quale il consultante scopre di poter essere autenticamente libero, perché non è riducibile, nemmeno da parte di se stesso, ad una forma razionale compiuta. E questo gli consente di non diventare un oggetto, ovvero una realtà passiva che subisce una forza.

5. L'obiettivo *parresiastico*

Partiamo dal primo dei due grandi traguardi di una buona consulenza genetica: la *parresia*. Abbiamo già accennato alla lezione di Michel Foucault ed ora, nelle pagine che seguono, cerchiamo di approfondire meglio questo concetto.

E' noto che il termine *parresia* indica, oggi, libertà di pensiero, libertà di parola o indipendenza nei confronti di chi detiene il potere: in sintesi il suo significato risente grandemente di una impostazione *socio-politica*[50]. Per quan-

49 Sempre con riguardo al dialogo *Lachete*, Foucault ci ricorda che emerge un'altra metafora attraverso cui conoscere la funzione socratica: quella del *basanos*, la pietra di contrasto per decidere se un oggetto sia d'oro. E' noto infatti che per scoprire se una pietra contenesse oro, nella antichità, veniva usato proprio questo metodo: si strisciava la superficie della pietra nera (basanos) e si giudicava la striscia lasciata su di essa. Da questo gesto era possibile conoscere, per contrasto appunto, se il metallo fosse proprio aureo. La pietra di paragone per conoscere se un metallo è oro è quella che, pur non essendo né oro né metallo, tuttavia permette, proprio perché nera ovvero antitetica rispetto al colore, di rendere evidente, in negativo, la natura del materiale utilizzato. Ed il vaglio, di cui si discute nel *Lachete*, suggerisce proprio questo attraverso la metafora del confronto aurifero. A questo punto del dialogo, la discussione si sposta a considerare se Socrate possa, o meno, essere considerato un *basanos* ovvero un soggetto interagendo con il quale, nel momento in cui la pietra stride contro la superficie nera, si possa ottenere conoscenza circa la natura del metallo saggiato. E' proprio Lachete che si incarica di riconoscere a Socrate la figura di *basanos* poiché: «c'è un rapporto armonico tra quello che Socrate dice e quello che fa, tra le sue parole (*logoi*) e le sue azioni (*erga*). Dunque non solo Socrate stesso è capace di dare un resoconto della propria vita, ma un simile resoconto è già visibile nel suo comportamento, giacché non vi è la minima discrepanza tra ciò che dice e ciò che fa. Egli è un *mousikos aner* [...] Qui la frase si riferisce a qualcuno che esibisce una specie di armonia ontologica, il cui *logos* ed il cui *bios* stanno in un accordo armonico. E questo rapporto armonico è anche un'armonia dorica» (Foucault, *Discorso e verità*, cit., p. 65).

50 Questo è dovuto certamente alla influenza della lezione di Michel Foucault. Si veda in particolare M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983* (a cura di F. Ewald ed A. Fontana), Seuil, Gallimard, 2008; trad. it. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Milano, 2009, in part. pp. 49, 63, 71 dove il filosofo francese trat-

to riguarda il contesto che stiamo affrontando, ciò che ci preme sottolineare è, invece, l'estrema fecondità di questo concetto anche sul piano filosofico e, soprattutto, bioetico.

Cerchiamo dunque di esplorare brevemente il fenomeno parresiastico tenendo ben ferma la considerazione che, nell'ambito di questo lavoro, la possibilità di raggiungere lo stato parresiastico è il traguardo dell'attività dialogica di consulenza (etica o genetica). Per quanto ci riguarda, dunque, l'importante in una consulenza genetica sarà consentire al consultante di esercitare una prerogativa noetica nei confronti di se stesso, ovvero di dire la verità a se stesso (intendendo questa pratica come "cura" di sé). Grazie a questa esperienza, egli sarà in grado di affrontare con maggiore libertà il momento della scelta (eventualmente del test)[51].

Perciò possiamo sostenere che, attraverso una attività che si svolge nel linguaggio, è possibile ottenere anche alcuni effetti che superano la dimensione del linguaggio stesso e (nel soggetto) consentono di formulare una connessione tra principi e vita concreta.

La *parresia* può costituire un importante traguardo della consulenza genetica, poiché si compone di almeno due elementi, ricavabili dalla storia della cultura filosofica classica, proposta da Foucault. Proprio questi elementi, tuttavia, impediscono di poter raggiungere uno stato parresiastico senza alcun aiuto esterno[52]. E rendono perciò necessaria la relazione di consulenza.

Il primo elemento è che la *parresia* si raggiunge attraverso una pratica dialogica e non attraverso un monologo o un ragionamento astratto. Il secondo elemento è rappresentato dal fatto che per giungere alla *parresia* non si utilizza una forma di relazione linguistica che cerca di persuadere (anche se si serve della pratica argomentativa), ma si formula un ragionamento attraverso cui qualcuno coglie la necessità di prendersi cura di sé, ovvero di collegare il proprio *logos* con il proprio *bios*, affinando una attività di autoriflessione adeguatamente supportata, ovvero provocata.

Una consulenza genetica è "fatta bene" se il consultante raggiunge la formulazione di un ragionamento dove l'io narrante tratteggia l'io narrato[53]. Il modo attraverso cui ciò avviene è

ta la questione parresiastica con particolare riguardo alla sua relazione con il potere politico.

51 Nelle lezioni americane, Foucault propone uno studio che si sviluppa a partire dalle tragedie di Euripide, passando per i dialoghi «socratici» di Platone, i testi di Aristotele, Plutarco, Seneca, Epitteto fino a quelli di Galeno. Il ruolo di protagonista, in queste lezioni, è giocato proprio dal termine *parresia*, che caratterizza, nella lingua greca, l'attività di colui che dice la verità. Foucault traccia perciò una genealogia della franchezza e analizza dapprima il ruolo che essa ricopre all'interno della democrazia ateniese e, in seguito, affronta il cambiamento della funzione della verità, in relazione alla crisi delle istituzioni democratiche ed al progressivo affermarsi dell'idea della «cura di sé». Il termine *parresia*, come noto, fa la sua prima apparizione, nella letteratura greca, nelle tragedie di Euripide e continua a comparire fino al IV secolo d.C. in alcuni testi patristici. Abbiamo tre forme della parola: la forma nominale *parresia;* la forma verbale *parresiazomai* o *parresiazestai;* e la parola *parresiastes. Parresia* letteralmente, dunque, indicherebbe «dire tutto» da *pan* (tutto) e *rhema* (ciò che viene detto). Il *parresiastes* è colui che esprime la *parresia* (*parresiazomai* o *parresiazestai* è usare la *parresia*), ovvero fa comprendere, grazie ad una spiegazione completa ed esatta, e all'uso di forme ed espressioni il più possibile dirette, la propria opinione. In questo senso, dunque, dire il vero significa intrattenere un certo rapporto con la verità ovvero fare in modo che il proprio pensiero coincida con la propria vita.

52 La *parresia*, dunque, è quella attività verbale (linguistica) che connota il soggetto che «fa uso della sua libertà, e sceglie il parlar franco invece della persuasione, la verità invece della falsità o del silenzio, il rischio di morire invece della vita e della sicurezza, la critica invece dell'adulazione, e il dovere morale invece del proprio tornaconto o dell'apatia morale» (Foucault, *Discorso e verità*, cit., p. 10).

53 Detto in altre parole, il rapporto tra *logos* e *bios* del consultante, adeguatamente pungolato dalla attività confutatoria del consulente, potrebbe essere espresso in questo modo: «Se si fa una distinzione tra il soggetto parlante (il soggetto dell'enunciazione) e il soggetto grammaticale dell'enunciato, potremmo dire che vi è anche un soggetto dell'*enunciandum*, cioè che egli stesso è il soggetto dell'opinione che si sta riferendo. La specifica "attività oratoria" dell'enunciazione parresiastica prende dunque la forma:"sono io che penso questo e quello"» (Foucault, *Discorso e verità*, cit., p. 4). L'immagine di sé, infatti, non è un tutto consolidato: "l'esposizione al mondo" implica sempre la possibilità di ritrovare «sé come un altro». Questa, come è noto, è la concezione di Paul Ricoeur espressa nel lavoro P. Ricouer, *Sé come un altro*, Milano, 1993.

stato già ampiamente mostrato: il consulente travestito da Socrate non sostiene un'altra concezione, ma limita la sua attività alla opposizione. A questo punto si ottiene l'effetto "socratico" per il quale il protagonista è costretto a "rendere conto" della sua vita, ovvero a formulare un discorso nel quale egli si pone come protagonista.

Ed è a questo punto della consulenza che riteniamo possa accadere un evento realmente straordinario: il narrante avverte la differenza che sussiste tra un sé autore (più "profondo") ed un sé protagonista del proprio racconto. Assistiamo, dunque, ad un fenomeno che possiede almeno due aspetti positivi. Il primo è che questo procedimento dialogico porta il consultante ad avere "coscienza" di chi è, di quali sono le sue preferenze, di quale sia la sua "ascendenza culturale" piuttosto che filosofica o religiosa (in altre parole, a rappresentare se stesso attraverso una immagine che narra anche la sua posizione all'interno di un certo contesto assiologico). Nel medesimo tempo, però, il consultante, pur in grado di produrre questa "immagine narrativa" del proprio *io* interiore, si accorge di una eccedenza rispetto ad essa, ed avverte l'esigenza di non venire ridotto a quella stessa immagine, la cui presenza è comunque necessaria, poiché egli è (anche) colui che la ha formata[54].

Si scopre, così, la antecedenza della capacità di formulare immagini razionali rispetto anche alla propria narrazione. E dato che questa capacità non è a disposizione della volontà, essa tutela la libertà più profonda: la libertà da se stesso, che consente di non ridursi ad oggetto[55].

Il traguardo parresiastico della consulenza genetica permette dunque di (anzi invita a) istituire una relazione tra *logos* (valori e principi) e *bios* (esperienza) del consultante di modo che, attraverso il materiale di cui si compone il *logos*, possa essere elaborata una *icona* della sua esperienza relativa al *bios*, una immagine di sé. Essa non sarà una sua fotografia, ma l'esito dello scontro tra le informazioni rielaborate dal soggetto in relazione con la propria visione del mondo, filtrate attraverso il contrasto del consulente.

Questa *icona,* ovvero il discorso che rappresenta l'esito della azione di dire a se stesso una verità su di sé, può essere utilizzata dal soggetto e perciò mutare la sua funzione. Essa è, infatti, un particolare strumento che non ha solo le caratteristiche di un oggetto, di una forma, ma ha la capacità simbolica di rimandare a colui che in quella icona è rappresentato (che poi è auto-rappresentato), come se si trattasse di una maschera che viene *indossata*, ovvero che si sovrappone ad una intima profondità creativa ancora più originaria[56].

Questa immagine razionale del sé si caratterizza per la sua irripetibilità (ovvero per il fatto che dipende dal quel particolare contesto di consulenza), per la sua istantaneità (ovvero per il fatto che si raggiunge e non si può mantenere indefinitamente) e per la sua funzionalità (ovvero per il fatto di potersi apprendere): tuttavia, al tempo stesso, essa impedisce, come abbiamo visto, l'innescarsi di un processo di auto-riduzione a quella forma razionale[57].

54 Quando il consultante ha costruito una immagine razionale di sé, avverte non solo che egli eccede quella immagine, poiché è colui che l'ha formata, ma anche che una immagine di sé è necessaria. Ciò permette di avere esperienza che una immagine di sé debba comunque esservi, ma che essa non esaurisce mai il fenomeno della esperienza della propria interiorità.

55 Anche per questo siamo debitori della lezione di Foucault quando egli afferma: «Il bios è il cuore della parresia socratica. Per ciò che riguarda Socrate e il filosofo, la relazione *bios-logos* è un'armonia dorica che fonda il ruolo parresiastico di Socrate, e che, al tempo stesso, costituisce il criterio visibile per la sua funzione di *basanos* o pietra di paragone. Per ciò che riguarda l'interlocutore, la relazione *bios-logos* si dischiude quando l'interlocutore dà un resoconto della propria vita, e la sua armonia è verificata tramite il contatto con Socrate. Poiché possiede, nella sua relazione con la verità, tutte le qualità che è necessario mettere in luce nel suo interlocutore, Socrate può verificare la relazione che l'esistenza dell'interlocutore ha con la verità. Lo scopo di questa attività parresiastica di Socrate, perciò, è di portare l'interlocutore alla scelta di quel tipo di vita (bios) che si porrà in un accordo armonico-dorico con il logos, la virtù, il coraggio e la verità» (Foucault, *Discorso e verità*, cit., p. 66).

56 Anche, perché no, incominciando a considerare la struttura della mente come una serie di associazioni iconiche e cercando di comprenderne, come se si trattasse di un ipotetico linguaggio, la "grammatica". Su questo punto il riferimento è a J.M. Ferry, *Les grammaires de l'intelligence*, trad it. *Le grammatiche dell'intelligenza*, Milano, 2008.

57 Per approfondire il rapporto tra verità ed istante si veda F. Cavalla, *Retorica giudiziale, logica e verità,* in Id.,

Quando tutto questo si verifica, si verifica perché si è vissuta una buona consulenza, e ciò permette di ascrivere quell'immagine al piano del simbolico, poiché «il simbolo dà a pensare»[58] ovvero si dona attraverso una forma che rimanda ad altro, una forma svincolata dalla utopia di una immagine "oggettiva" corrispondente in tutti i suoi punti alla realtà da rappresentare.

Ecco che l'icona parresiastica ha a che fare (nel logos) con il ragionamento, il linguaggio, la confutazione, il superamento della confutazione e (nel bios) con l'esperienza e la consistenza materiale della vita umana del singolo: icona vivente o simbolo vivo[59]. Un simbolo che dice ciò che pensiamo di noi ma che, nel contempo, marca una radicale differenza tra noi e questa rappresentazione con un potente riferimento alla auto-trascendenza poiché rende avvertiti della differenza che sussiste tra quella immagine ed il *chi* (profondo) che ne è l'autore: la differenza che si coglie quando si fa esperienza della sua necessità e della sua distanza, che si percepisce quando si comprende che l'autopoiesi è una sorta di esercizio di mascheramento necessario per manifestare la propria individualità a se stessi ed agli altri[60].

Questo movimento da un lato permette al singolo di rendere conto verso l'esterno di quale sia la propria concezione di sé, ma nel contempo consente anche di render*si* conto di come detta concezione si dispeghi. Questa maschera autoprodotta permette al consultante di percepirsi *come un altro,* attraverso l'occhio dell'altro: di colui che guarda, che ascolta la sua maschera. Essa consegna, media, comunica gli aspetti del consultante ad un "altro" che è il consulente socratico, il quale, come uno specchio, rimanda questo sguardo e perciò rende il consultante in grado di percepirsi "come" un altro. Il tutto attraverso quella attività di immedesimazione o introiezione del consulente di cui si diceva poco sopra: in altri termini la presenza fisica del consulente, il quale ha una indubbia funzione maieutica di contrasto[61], è necessaria anche affinché il consultante appaia a se stesso.

Il consultante, infatti, al termine del rapporto dialogico con il consulente-Socrate, avverte di essere anche eccedente rispetto a quella immagine di sé[62]. In una espressione icastica possiamo dire che si avverte come *persona*, ovvero non solo come quella *res* rappresentata dalla immagine informazionale (linguistica, razionale etc.) che è emersa, ma anche come altro da essa. Scopre, dunque, che il percorso di autocomprensione razionale passa per un

Retorica processo verità, Milano, 2007, p. 80. Mentre una immagine "oggettiva" è identica a se stessa in ogni momento, l'immagine iconica, la verità simbolica muta nel tempo in relazione ai mutamenti che coinvolgono il rappresentato. Ed inoltre la verità iconica muta per sé, ovvero si modifica in relazione a chi entra in relazione con essa. Il dinamismo del simbolo, pertanto, permette nel caso di osservazione di constatare una forma che rimanda sempre ad altro nel corso del tempo: si presenta con caratteristiche analoghe alla vita, ovvero a ciò che muta pur rimanendo inalterato.

58 Si veda la nota formula di Paul Ricoeur contenuta nell'omonimo articolo (*Le symbole donne à penser*) pubblicato sulla rivista «Esprit», n. 7-8 (1959), oggi tradotto in italiano da Ilario Bartoletti in P. Ricoeur, *Il simbolo dà a pensare*, Brescia, 2006.

59 «La possibilità sta nel far ritrovare in sé, attraverso il dialogo duale, un *chi* poco frequentato, il *chi* narrante… Questa narrazione, infatti, muove dalla necessità del presente; ciò che la sostiene è il desiderio di trovare una forma, non elusiva del passato, per stare nel presente e per poter pensarsi nel futuro. Ripristinare, o attivare *ex novo* il *chi* narrante, non vuol dire entrare nel luogo dell'inconscio, né fare terapia retrospettiva anche se la narrazione di sé, non appena diviene una pratica di cura di se stessi nel confronto con chi ascolta, fa avventurare in dimensioni che sfuggono al controllo dell'io perché sono inesplorate» (S. Contesini – E. Zamarchi, *Sensibilità filosofica. L'esercizio della domanda per gli individui e le organizzazioni*, Milano, 2009).

60 Per un ulteriore approfondimento del concetto di autopoiesi, che in questa sede non può essere sviluppato, rimando a F. Gambardella, *L'animale autopoietico. Antropologia e biologia alla luce del postumano*, Milano, 2010.

61 E' la funzione che nelle discipline biologiche si conosce molto bene quando ad esempio si parla di liquido "di contrasto", ovvero di quella sostanza che è in grado di far emergere le caratteristiche di quanto si sta studiando e si cerca di isolare.

62 Questa *eccedenza* può essere indicata anche come un uscire da sé, una posizione ex-centrica, come definita da Helmuth Plessner: citato da Robert Spaemann, in R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart 1996, trad. it. (L. Allodi), *Persone. Sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*, Roma-Bari, 2005, p. 16.

momento di autopoiesi che si chiude con la scoperta della autotrascendenza. Questo è il secondo traguardo che abbiamo indicato come il punto di arrivo della consulenza, in particolar modo genetica. Un traguardo che possiamo definire personale, nel senso di relativo alla *persona,* intendendo questa espressione come quel concetto nel quale, storicamente, si è raggiunta una certa convergenza nella attività di autorappresentazione di quel gruppo culturale e filosofico che corrisponde all'occidente moderno.

Probabilmente, ma sarà tema del prossimo paragrafo, la concezione contemporanea di *persona*, di matrice empirista, ritiene concluso il percorso di conoscenza del sé nel momento di autopoiesi, ovvero di formazione della immagine razionale dell'uomo, così confondendo la maschera con colui che la indossa. Ma una siffatta concezione dimentica la ricchezza di un approccio come quello parresiastico e nega, in fondo, la libertà dell'essere umano, poiché lo riduce all'oggetto di quella narrazione che di volta in volta possiede i caratteri della attestazione socialmente preferita[63].

6. L'obiettivo *personale*

Il secondo traguardo della consulenza genetica è rappresentato dalla *persona*. Una buona consulenza genetica, intesa come percorso di autocomprensione razionale, giunge al proprio traguardo se il consultante riesce a far emergere la propria *persona*, ovvero riscopre la propria libertà. Alla legittima questione circa il collegamento tra la *parresia*, intesa come primo traguardo della consulenza genetica, e la persona, è agevole rispondere che proprio attraverso l'emersione di una particolare concezione di *persona* è possibile rendere più chiare le considerazioni sopra esposte circa il concetto di icona del sé. Ovvero di quello strumento che, se da un lato permette al soggetto di cogliere alcune sue caratteristiche in una immagine narrativa coerente, nello stesso tempo impedisce a costui di confondersi con il prodotto del suo sforzo parresiastico: in caso contrario diverrebbe a se stesso un oggetto tra i molti possibili, negando, in tal modo, la sua libertà.

La persona, infatti, costituisce uno dei maggiori luoghi comuni relativi alla rappresentazione del sé, oltre che un tema molto frequentato anche nei suoi risvolti politici, giuridici e bioetici[64].

Quando si utilizza una espressione complessa come quella di *persona*, soprattutto in campo bioetico, il pensiero non può non andare alla valenza per così dire "regolativa" del concetto, utilizzato per qualificare un individuo riconoscendolo, o meno, come meritevole di tutela in un certo contesto. E' noto, infatti, che il dibattito è costituito per la più gran parte da riferimenti alla persona tanto nel senso di equivalente ad individuo quanto nel senso di distinto da quel concetto[65].

63 Siamo grati in questo alle indicazioni di Henry Fankfurt, sulla questione relativa alla distinzione tra desideri e valutazioni di desideri (cd. volizioni di secondo grado). Egli sostiene che se riusciamo ad armonizzare i nostri desideri con le nostre valutazioni su di essi ci sentiamo liberi, diversamente ci sentiamo impotenti, dominati o come coloro che non vogliono ciò che vogliono. Analogamente, riteniamo, se non riusciamo a costruire una connessione tra i nostri principi e la nostra esperienza, e non ci rendiamo conto della distanza che sussiste tra questa e la capacità di produrla, siamo incapaci di atti liberi ma sempre dominati da quella immagine. Si veda H. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, «The Journal of Philosophy», n. 68, (1971), pp. 5-20; la citazione si trova in R. Spaemann, *Persone*, cit., p. 15.

64 Troppo arduo sarebbe il compito di dare conto anche sommariamente della bibliografia circa il concetto di persona. Per una prima esposizione della vastità del tema rimando alle parole di Martin Buber: «Alla domanda di Kant: che cosa è l'uomo?...non si potrà mai rispondere se non a condizione di considerare la *persona* umana nell'integralità di tutti i suoi rapporti essenziali», in M. Buber, *Il problema dell'uomo*, Bologna, 1972, p. 199; per una prima trattazione di massima, vedi L. Bagolini, *La persona nell'esperienza morale e giuridica*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», (1989), pp. 240-249. Il dibattito scientifico sull'idea di *persona* è molto articolato, in special modo nella discussione in cui si sostanzia la cd. scienza della mente contemporanea. E' possibile infatti considerare all'interno di questa disciplina diversi punti di vista. Esistono teorie realiste (per cui l'esistenza della *persona* dipende da fatti obiettivi), teorie convenzionaliste o relativiste (che invece sostengono il contrario), oppure modelli sostanzialisti e funzionalisti, concezioni che si basano sulla complessità o sulla semplicità del concetto di *persona* ed, infine, teorie eliminativiste o riduzioniste. Per una disamina del dibattito contemporaneo cfr., tra molti, M. di Francesco, *L'io ed i suoi sé. Identità personale e scienza della mente*, Milano, 1998.

65 Per una esaustiva trattazione di questo tema rimando a F. Zanuso, *Neminem Laedere. Verità e persuasione nel dibattito*

Comunque sia, le diverse questioni relative all'orizzonte filosofico e antropologico del concetto di persona presuppongono, a vario titolo, la definizione tradizionale, che ha origini boeziane[66]. Il punto sul quale fisseremo adesso la nostra attenzione è relativo al fatto che questa definizione ha il limite di considerare il fenomeno del sé riducibile ad una rappresentazione razionale, con caratteristiche di volta in volta differenti ma tutte inclini ad operare questa equivalenza. Cercheremo, per quanto possibile nella economia di questo lavoro, di avanzare una proposta calata nel contesto relativo alla consulenza genetica, intesa come esercizio di apprensione del sé.

Le concezioni più diffuse circa il significato della espressione *persona*, come abbiamo già accennato, hanno pressoché unanimemente eletto quale riferimento condiviso la tradizionale definizione di Anicio Manlio Severino Boezio[67], definizione che viene considerata la base per ogni possibile discorso convincente sulla *persona*. E' nota la formula con cui il filosofo definisce la persona: «sostanza individuale (individuata) di natura raziona(bi)le»[68].

biogiuridico, Padova, 2005, in modo particolare al paragrafo dal titolo *Separazione tra individuo umano e persona*, p. 79 e ss.

66 Così si esprime Laura Palazzani in un saggio sul tema: «La definizione filosofica che meglio consente di tematizzare il concetto di *persona* in senso globale e integrale, identificandolo empiricamente con l'essere umano, è la definizione tradizionale, originariamente formulata da Boezio», in L. Palazzani, *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Torino, 1996, pag. 228. In diversi altri lavori la studiosa si è misurata con il concetto di *persona*, vedi: Id., *I significati del concetto filosofico di persona e implicazioni nel dibattito bioetico e biogiuridico attuale sullo statuto dell'embrione umano*, in Pontificia Academia pro Vita (a cura di) , *Identità e statuto dell'embrione umano*, Città del Vaticano, 1998, pp. 53-74, vedi anche: Id., *La bioetica: profili culturali, sociali, politici e giuridici*, Roma, 1997. Diversi autori indicano la dimensione della corporeità quale strumento per riconoscere la "*persona*" anche nel dibattito sulle questioni bioetiche cfr. ad es. E. Sgreccia, *Corpo e persona*, in S. Rodotà (a cura di), *Questioni di bioetica*, Roma-Bari, 1993 pp. 113-122, ed anche S. Castignone, *Nuovi diritti e nuovi soggetti: appunti di bioetica e biodiritto*, Genova, 1996. Sul dibattito in bioetica riguardante il concetto di *persona* si vedano i lavori di E. Sgreccia, *La persona umana*, in Id., *Bioetica*, Torino, 1995, pp.190-195; R. Frattalone, voce *Persona*, in *Dizionario di bioetica*, Bologna-Acireale, 1994, pp. 711-718; C. Viafora (a cura di), *La bioetica alla ricerca della persona negli stati di confine*, Padova, 1994; vedi anche F. D'Agostino, *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, Torino, 1998, e Id., *Bioetica ed educazione: fondamenti ed etica della vita nascente*, Brescia, 1997. Sulla utilizzazione del concetto di *persona*, quale limite e misura del diritto, vedi S. Amato, *Il soggetto ed il soggetto di diritto*, Torino, 1990, ed anche D. Coccopalmerio, *Il tesoro giuridico. Persona umana, "jus" e "lex"*, Padova, 1988. Mi sia consentito rimandare anche a P. Sommaggio, *Il volto e la maschera* (Dissertazione di dottorato), Università di Padova, Padova, 1999.

67 Sulla vita e le opere di Anicio Manlio Torquato Severino Boezio (ca. 475-526 d.C.) si veda U. Pizzani, *Boezio*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. I, coll. 547-551, 1988, e A. Crocco, *Introduzione a Boezio*, Napoli, 1975, ed inoltre L. Obertello (a cura di), *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani* (Pavia 5-8 ottobre 1980), Roma, 1981. Importanti riflessioni sulla produzione filosofica di Boezio, sono presenti anche in M. Nedoncelle, *Les variations de Boèce sur la personne*, «Revue des Sciences religieuses», XXIX (1955), pp. 201-238. Ulteriore bibliografia ragionata è presente anche in: L. Obertello, *Severino Boezio*, Genova, 1974, vol. II, ed anche in Boezio, *La consolazione delle filosofia. Gli opuscoli teologici*, Milano, 1979, pp. 89-123. Vedi inoltre V. Schürr, *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «schytischen Kontroversen»* (ForschChrLitDG, XVIII/1), Paderborn 1935; H. Chadwick, *Boezio, La consolazione della musica, della logica, della teologia, e della filosofia*, Bologna, 1986, ed anche H.M. Barrett, *Boethius: some aspects of his times and his work*, MacMillian, N.Y. 1940, rist., Russel & Russel, N.Y., 1965. Dei trattati teologici e delle opere di Boezio, analizzati nelle pagine che seguiranno sono reperibili queste due edizioni: S. Boetius, *The Theological Tractates*, Steward and Rand (ed. by), London, Cambridge, 1946, e S. Boetius, *Opera Omnia*, in J.P. Migne (a cura di), *Patrologiae Latinae*, Parigi, 1860.

68 La definizione è contenuta in S. Boezio, *Liber de duabus naturis et una persona Christi contra Euthychen et Nestorium*, in J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. LXIV (col.. 1337-1354, in part. col. 1343), Parigi 1860. Quest'opera è nota anche con il titolo *Contra Euthychen et Nestorium* ed è dedicata all'amico di Boezio, Giovanni diacono di Roma, probabilmente il futuro papa Giovanni I. Il trattato è redatto con ogni probabilità attorno al 512-513 d.C.; la sua ambientazione è data da una riunione nella quale viene letta una missiva di un vescovo bizantino diretta al papa Simmaco. In essa si segnalava il problema teologico delle eresie di Eutiche e di Nestorio. Boezio tenta di spiegare come in Cristo vi siano due nature. In primo luogo denota (fissandoli come assiomi) i concetti di natura, di sostanza e poi di persona. Questo permette di confutare le affermazioni eretiche perché logicamente insostenibili. La soluzione proposta da Boezio è che nella persona di Cristo convivano due nature, quella umana e quella divina. Per un approfondimento sul punto, ci sia permesso rinviare, sul tema al nostro P. Sommaggio, *La definizione di persona nell'opera di Severino Boezio: un principio fondamentale del pensiero giuridico*

Rispetto alle tradizionali interpretazioni di questa definizione, che la vedono come ultimativa e compiuta, la proposta che andremo a svolgere nel corso delle pagine seguenti ritiene essenziale discutere non solo della autorappresentazione razionale, ma anche di quel "resto" che rimane fuori come una vera e propria eccedenza rispetto alla attività di autorappresentazione.

Questo tema è comprensibile alla luce di altri e più ampi studi che, recentemente, hanno occupato il dibattito sulla persona. Ci riferiamo in particolare al dibattito tra l'orientamento bioetico di matrice empirista e quel filone di pensiero che si sviluppa dalle riflessioni di Robert Spaemann. Costui, infatti, scorge nella definizione di Boezio la possibilità di tematizzare proprio l'"eccedenza" relativa alla rappresentazione del sé, a differenza degli empiristi, i quali si interrogano invece su quali facoltà, attestabili empiricamente, possano costituire la "razionalità" della sostanza individuale.

Come è noto, nel suo fondamentale studio, *Persone*, Spaemann sostiene che ciò che chiamiamo *persona* non può essere semplicemente una espressione descrittiva delle proprietà che attengono ad una certa realtà[69]. Il filosofo rifiuta il dualismo cartesiano tra la *res cogitans* e la *res extensa* che, scindendo la realtà fisica dal pensiero, avrebbe invece portato la società moderna a considerare la persona sulla base di una proprietà astratta che la allontana dalla esperienza concreta[70]. O, più propriamente, il filosofo rifiuta l'interpretazione della definizione di Boezio cui il dualismo cartesiano conduce, con la prevedibile conseguenza di restringere il significato della espressione "persona" ai soli individui in grado di esprimere in maniera attestabile, sul piano empirico, alcune facoltà.

Questa concezione, che pure parte dalla definizione boeziana, è caratterizzata per la sua matrice di ascendenza lockiana e si presenta oggi, pur con le dovute differenze, nel pensiero dei contemporanei, tra cui Derek Parfit e Peter Singer. Essi, infatti, riconoscono lo *status* di persona solamente a chi appare dotato di *alcune* caratteristiche, ma che, peraltro, non sembrano collegate ad alcuna realtà in grado di tenerle unite[71]. In questo modo si arriva a considerare persona *solamente* chi possiede quelle caratteristiche, e si riduce quest'ultima alla somma dei caratteri che vengono preferiti in un dato momento storico.

Ebbene, in contrasto con questa concezione, la tesi di Spaemann è che la persona non corrisponda alle sue qualità, ma sia colei che le "porta"[72].

Per spiegare questa affermazione, sulla quale concordiamo in linea generale poiché appare come la ideale prosecuzione del percorso che abbiamo sinora seguito, il filosofo tedesco cerca di reinterpretare proprio la definizione di Boezio. Per fare questo, egli insiste molto sulla nozione di *substantia*, ossia su quell'elemento che permane come costitutivo indipendentemente dal comparire o mutarsi o scomparire di determinate facoltà e che consideriamo, a seconda delle preferenze, come caratteristiche meritevoli di tutela (ad esempio la razionalità, la relazionalità, la sensibilità e via di seguito).

La rielaborazione spaemaninana della definizione di Boezio, interpretata alla luce della lezione aristotelica, consente di evidenziare come, nel concetto di *substantia*, si possa riconoscere l'*hypokeimenon*, ovvero il "ciò che sta sotto". Questa realtà "che sta sotto", questa *natura* ignota, appare al mondo con alcune estrinsecazioni che, prese insieme, rappresentano (da fuori) la persona. E questo concetto appare molto simile alla idea di ciò che eccede quella immagine razionale dell'espe-

moderno, in «Nuovo Sviluppo», (2004), 2, pp. 71- 84; Si veda inoltre C. Schlapkhol, *Persona est naturae rationabilis individua substantia, Boethius und die Debatte über den Personbegriff*, Marburger theologische Studien n. 56, N. G. Elwert, Marburg 1999.

69 R. Spaemann, *Persone*, cit., p. 19. E' nota la tesi del filosofo secondo cui «senza la teologia cristiana, ciò che noi oggi chiamiamo "persona" sarebbe rimasto qualcosa di non definibile e il fatto che le persone non sono avvenimenti semplicemente naturali non sarebbe stato riconosciuto» (R. Spaemann, *Persone*, cit., p. 20).

70 R. Spaemann, *Persone*, cit., p. 11.

71 R. Spaemann, *Persone*, cit., p. 133- 136. Il filosofo tedesco propone un percorso che va da Locke sino agli empiristi contemporanei passando per Hume. In questo percorso si sarebbe giunti progressivamente ad individuare la soggettività nelle sole caratteristiche esterne o interne, dimenticando che dietro di esse, o al fondo di esse, o prima di esse occorre pensare un "chi" che queste caratteristiche assume.

72 R. Spaemann, *Persone*, cit., p. 230.

rienza di sé, di cui abbiamo discusso nel paragrafo precedente.

Spaemann appare certo che questo elemento costituisca una originalità del pensiero boeziano e, perciò, cristiano. Il filosofo tedesco, infatti, sostiene che «Il concetto latino *persona* – così come l'analogo greco *pròsopon* – appartiene innanzitutto al mondo del teatro e significa la "parte" distinta da colui che la recita...All'inizio *persona* era semplicemente la maschera attraverso la quale risuona la voce dell'attore, successivamente *persona* significa anche, in senso figurato, il ruolo nella società, lo *status* sociale. Qui troviamo già un elemento strutturale del nostro concetto di persona, il momento della non-identità. L'attore è interprete, egli non è ciò che interpreta. A differenza del nostro significato, persona non era ciò che sta dietro il ruolo e rende possibile l'interpretazione, ma il ruolo stesso. Ciò che si trova dietro al ruolo è la "natura". L'antichità non conosce ritorno dell'uomo alla sua natura, nessuna oggettivazione della natura. *Persona* è dunque il secondario, l'"aggiunto", un'identità secondaria e dunque anche qualcosa di più fragile rispetto al naturale»[73].

Vediamo in che cosa consista l'apporto boeziano alla elaborazione della definizione di persona[74], ovvero di quel concetto che diventerà un concetto "classico"[75].

Innanzitutto non si trova nell'opera di Boezio una sola definizione di *persona*, ma diverse. Se seguiamo lo schema proposto da Maurice Nedoncelle, che negli anni '50 del secolo appena trascorso operò un ripensamento profondo della tradizione boeziana, le definizioni di persona ricavabili dall'opera boeziana sono ben sette: sei inseribili in uno schema triadico determinato, oltre ad una settima, cd. "giuridica"[76].

Eppure, è noto, la definizione che godrà di maggiore successo lungo tutto il periodo medioevale, giungendo pressoché inalterata sino ai nostri giorni, è quella che si rinviene negli *Opuscola Sacra*, composti in occasione dei conflitti che seguirono il Concilio di Calcedonia, in un momento storico denso di contrasti politici e teologici[77].

73 R. Spaemann, *Persone*, cit., pp. 23-24.

74 Come è altrettanto noto, il compito che Severino Boezio si assume è orientato alla mediazione politica, ma anche teologico-religiosa, e si compone essenzialmente di una rivisitazione del concetto di natura considerato in chiave sistematica: queste riflessioni pongono Boezio in una prospettiva improntata alla rielaborazione della lezione di M.T. Cicerone. Vedi su questo punto, Milano, *Persona in teologia*, cit., pag. 320.

75 Enrico Berti ritiene che la definizione di Boezio sia "classica" nel senso del suo essere punto di riferimento di tutti gli sviluppi successivi di questo concetto. Abbiamo volutamente posto il termine *classica* tra virgolette in quanto intendiamo mostrare come Boezio si allontani dalla classicità, ovvero da quella categoria concettuale che si interroga su ciò che non trascorre. Per questo riteniamo che, pur essendo condivisibile la tesi del filosofo padovano, la definizione boeziana debba essere ulteriormente indagata. Vedi E. Berti, *Individuo e persona: la concezione classica*, in «Studium», 4/5, (1995), p. 515.

76 Vedi M. Nedoncelle, *Les variations de Boèce sur la personne*, in «Revue des Sciences Religieuses» 29 (1955) 234–237, p. 235. Queste definizioni si possono distribuire secondo tre gruppi omogenei: il primo gruppo di definizioni considera la *persona* un accidente; il secondo gruppo (che comprende dalla seconda alla quinta definizione) considera la *persona* come una sostanza; il terzo (che comprende la sesta variazione) la concepisce al modo della relazione. Attraverso questa schematizzazione è lecito riunire il primo ed il terzo gruppo in quanto si può far rientrare la relazione nella categoria dell'accidente e, perciò, le partizioni si ridurrebbero a due. La *persona*, nell'opera di Boezio, beninteso in tutta la sua opera, si declina, pertanto, o come una sostanza o come un accidente. Un'ulteriore definizione (la settima), si declina in una sorta di determinazione giuridica. Nell'opera *De differentiis topicis,* al libro IV, si legge: «*Persona est quae in judicium vocatur, cujus dictum aliquod factumve reprehenditur. Negotium factum dictumve personae, propter quod in iudicium vocatur*» (Boezio, *De differentiis topicis*, PL 61, 1212). Vedi anche E. Stump, *Boethius's De topicis differentiis*, Cornell University Press, Ithaca and London 1978.

77 E' noto che Boezio scrive questa particolare opera allo scopo di risolvere una disputa teologica nella quale egli intende tenere fermi come assiomi gli esiti conciliari, limitandosi a sviluppare il significato dei termini natura e persona all'interno di questo contesto. Il Concilio aveva infatti fissato questi dogmi: Cristo non è diverso dal Logos, ed il Verbo assunse la natura umana, non venendo per questo assorbita. Calcedonia infatti aveva fissato la celebre formula: due nature ed una persona in Cristo. Boezio perciò, all'inizio del *Trattato,* indica che, date le premesse conciliari, fossero possibili solamente quattro soluzioni: 1) che in Cristo vi fossero due nature e due persone, come affermava Nestorio 2) che vi fossero una natura ed una persona, come affermava Eutyche; 3) che vi fossero due nature ed una persona come affermava la fede cattolica; 4) che vi fossero una natura e due

Secondo Boezio la ragione delle più diffuse eresie al dogma conciliare era da rinvenirsi nel fatto che la filosofia e la teologia a lui antecedenti non erano state in grado di formulare una determinazione precisa dei concetti di natura e di persona[78].

Il concetto di *natura* possiede un significato più ampio rispetto a quello di *persona,* e ne costituisce il genere prossimo. Boezio incomincia la propria trattazione indicando quattro possibili definizioni di natura: come ciò che è proprio delle realtà intelligibili[79]; come ciò che può agire e ciò che può patire[80]; come principio del movimento di per sé e non per accidente[81]; e, infine, come la «...differenza specifica che dà forma ad ogni cosa»[82]. E' proprio quest'ultimo significato che Boezio sceglie per stabilire una definizione rigorosa di *persona*.

Per fare questo egli utilizza due argomenti: l'argomento semantico e l'argomento etimologico. Attraverso il primo argomento, Boezio restringe il significato del termine più generale (natura) per giungere al particolare; quindi, egli deriva che il significato del termine *persona* sarebbe la risultante di una operazione di progressiva determinazione del concetto[83]: «se la *persona* si trova soltanto tra le sostanze e, tra queste, nelle sostanze razionali, e se ogni sostanza ha una natura, e non risiede negli universali ma negli individui, ecco la definizione di *persona*: sostanza individuale di natura raziona(bi)le»[84]. Ma il ragionamento di Boezio non finisce qui.

persone; questa opinione, dice Boezio, è, però, talmente insensata da non essere stata sostenuta da nessuna eresia. Vedi PL 64, 1352, «*Quocirca si quatuor haec neque ultra esse possunt ut in Christo; aut duae naturae sint duaeque personae, ut Nestorius ait. Aut una persona unaque natura, ut Eutyches ait. Aut duae naturae, sed una persona ut catholica fides credit. Aut una natura duaeque personae ... neque tam amens quisquam hucusque existerit, ut unam in eo naturam crederet, sed genuinas esse personas*».

78 Boezio, *Contra Eutychen*, PL 64, 1342-1343. Miguel Lluch-Baixauli, a tale riguardo, così si esprime: «Nel *Contra Eutychen*, prima di accingersi alla spiegazione propriamente teologica, [Boezio] analizzò le diverse accezioni del termine natura. Era la prima volta che, in un'opera di carattere teologico, il concetto di natura veniva definito con tale ampiezza e seguendo la minuziosità analitica aristotelica» (Cfr. M. Lluch-Baixauli, *Boezio. La ragione teologica*, Milano, 1997, pp. 55-56).

79 «*...natura est earum rerum quae cum sint quoquomodo, intellectu capi possunt.*», *Ivi*. Vedi anche in H.F. Steward – E.K. Rand, *The Teological Tractates*, London, Cambridge, 1946, pp. 78 e ss..

80 («...vel quod facere vel quod pati possit», *Ivi*). In questa concezione si ritrova l'eco della filosofia di marca neoplatonica, in modo particolare di Proclo. Sul complesso rapporto tra neoplatonismo e pensiero sistematico si veda M. Manzin, Ordo iuris. *La nascita del pensiero sistematico*, Milano, 2008.

81 *Ibid.*: «*Motus princìpium secundum se non per accidens*». Il passo è quello di Aristotele, *Metaph.* (a cura di G. Reale), Δ, 4, 1015a. (ed. Loffredo, Napoli), pp. 366-368. Il significato di *natura* e del suo rapporto con il movimento è un punto centrale del problema della *Fisica*. L'interpretazione più interessante di quest'opera dello Stagirita ci viene fornita da Martin Heidegger. Cfr. M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto di* φύσις. *Aristotele, Fisica, B, 1*, in *Wegmarken* (1967), trad.it. *Segnavia*, Milano, 1994, pp. 193-256. Altre interpretazioni di questo concetto si trovano in Aristotele, *Fisica* (a cura di L.Ruggiu), Milano 1995, in cui a *natura* si avvicina il significato di *divenire*; ed in W.Wieland, *La Fisica di Aristotele: studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, Bologna, 1993, in cui *natura* è considerata come quel *movimento* che va verso la propria pienezza.

82 Boezio, *Contra Eutychen*, PL 64, 1343, Caput III, *Differentia naturae et personae*.

83 «...Dobbiamo ora proseguire la nostra indagine in questo modo: poiché la *persona* non può esistere a prescindere dalla natura, e poiché alcune nature sono sostanze altre accidenti (chi potrebbe dire che vi sia una *persona* della bianchezza o della nerezza o della grandezza?), resta che la *persona* si debba ricercare tra le sostanze. Ma alcune delle sostanze sono corporee, altre incorporee; delle corporee alcune sono viventi, altre no; delle viventi alcune sono sensibili, altre per nulla; delle sensibili alcune sono razionali, altre irrazionali; delle razionali, poi, una è immutabile e impassibile per natura, e cioè Dio, l'altra è mutevole e passibile in virtù della creazione, almeno che per grazia della sostanza impassibile venga trasformata nella fermezza propria dell'impassibilità», in Boezio, *Contra Eutychen et Nestorium*, PL 64, 1342-1343 , Caput II, 12-28. Cfr. M. Lluch-Baixauli, *Boezio. La ragione teologica*, Milano, 1997, p. 98-99.

84 Boezio, *Contra Eutychen et Nestorium*, PL 64 1343, Caput III, 1-6. «*Quocirca si persona in solis substantiis est atque in his rationalibus, substantiaque omnis natura est, nec in universalibus sed in individualibus sed in individuis constat, reperta personae est igitur definitio: persona est naturae rationa[bi]lis individua substantia*». Vedi inoltre M.H. Marshall, *Boethius' Definition of Persona and Medieval Understanding of The Roman Theatre*, in «Speculum», XXV (1950), pp.471-482. Sulle incertezze semantiche riscontrabili in questa traduzione rimando a Nedoncelle, *Les variations de Boece*, cit., p. 218.

Il secondo argomento utilizzato è di tipo etimologico. Boezio riporta l'etimologia voluta da Gaio Basso e poi da Aulo Gellio[85]. Ricorda, infatti, l'origine drammaturgica del vocabolo *persona* e chiarisce che la ragione della scelta linguistica di indicare la natura di un individuo nella persona, risiederebbe nella «...mancanza di termini appropriati» della lingua latina[86]. Sotto questo profilo possiamo dire che è stato lo stesso Boezio a segnare una differenza tra la propria concezione di persona e quella latina, nella sua declinazione stoica.

Per Boezio, dunque, la *persona* possiede una determinazione esaustiva grazie a due argomenti: il primo, quello semantico, è un collegamento razionale a partire da premesse che venivano considerate condivise, in quel particolare contesto, e riguardanti la concezione aristotelica di natura come differenza specifica; il secondo è di ordine etimologico e si serve del concetto drammaturgico di personaggio di una rappresentazione teatrale, pur sottolineando la differenza tra la sua definizione e quella "teatrale".

Il carattere strumentale della definizione di *persona* appare adesso molto più chiara: essa serve per contestare due tra le eresie più pericolose in quel periodo. Boezio sostiene che vi sia la necessità di tenere ferma a mo' di assioma la differenza tra natura e persona: vale a dire che mentre la natura è la proprietà specifica di una qualsiasi sostanza, la persona invece è una sostanza individuale di natura razionale[87].

Alla luce di questa definizione assiomatizzata, Boezio intraprende la confutazione di Nestorio e di Eutyche[88].

85 Aulo Gellio, *Noctes Atticae*, V, 7.

86 «Il termine - dice Boezio - sembra tratto da quelle maschere che nelle commedie e nelle tragedie rappresentavano i personaggi che vi prendevano parte. *Persona*, dunque, deriva da *personare*, con la penultima sillaba lunga. Se si pone un accento acuto sulla terz'ultima, si vedrà chiaramente che il termine deriva da *sonus*, e per questo motivo che a causa della cavità della maschera il suono emesso risulta necessariamente maggiore. I greci chiamano queste maschere προσωπύper il fatto che son poste sul viso e ne nascondono l'espressione allo spettatore», (Boezio, *Contra Eutychen et Nestorium*, PL 64 1343, C. III, 25).

87 Boezio, *Contra Eutychen et Nestorium*, PL 64, 1345, «*Hoc interim constet quod inter naturam personam differre praediximus, quoniam natura est cuiuslibet substantiae specificata proprietas; persona vero rationabilis naturae individua substantia*».

88 La contraddizione in cui consiste l'eresia di Nestorio ha, secondo Boezio, una base logica: e cioè il pensare che persona si possa predicare di ogni natura, vedi Lluch-Baiaxauli, *Boezio. La ragione teologica*, cit., p. 100. Infatti se in Cristo vengono distinte due persone, non si potrebbe affermare che Cristo sia vero Dio. Se l'unione non avvenisse in un'unica persona, Cristo non sarebbe altro che uno strumento agito dalla Persona divina, un suo strumento, e dunque tutti gli strumenti di Dio sarebbero, perciò, dèi (così in PL 64, 1346: «*Quod si nulla ex homine atque Deo una persona coniuncta est, omnes ita veros christos arbitrabimur, ut hunc qui ex Virgine genitus creditur*»). Il che è assurdo, secondo il dogma cristiano. Cristo dunque sarebbe nulla più che un uomo, santo, ma non certo Dio. Inoltre se si sostenesse sino in fondo l'eresia di Nestorio, Cristo non sarebbe uno solo e perciò non sarebbe nulla. Ma Nestorio affermava l'esistenza di Cristo e dunque doveva necessariamente postulare due Cristi, cosa che, secondo Boezio, non potrebbe essere sostenuta se non da una mente insana. Tuttavia Boezio confuta questa posizione affermando che non può egli dare la stessa definizione dei due Cristi. Dunque il nome di Cristo non può essere definito e quindi è equivoco, perciò queste sarebbero le conseguenze: il genere umano non sarebbe stato salvato, la nascita di Cristo non avrebbe portato la salvezza, le parole dei profeti avrebbero ingannato i credenti, sarebbe oggetto di burla tutta l'autorità dell'Antico testamento che avrebbe promesso la venuta del Messia e Dio non sarebbe venuto all'uomo. Dato che tutto questo, secondo Boezio, non è accettabile, le tesi di Nestorio saranno da rigettare. Ma l'eresia Nestoriana potrebbe portare anche ad un'altra interessante contraddizione: si potrebbe arrivare infatti alla affermazione eretica di una quaternità delle persone divine come se una nuova persona si aggiungesse alla Trinità, (così in PL 64, 1352, «*nec quaternitatis Trinitatem astrui, dum homo additur supra perfectum Deum, sed unam eamdemque personam numerum Trinitatis explere*»). Boezio, con queste affermazioni avrebbe anticipato il dogma del quinto concilio universale di Costantinopoli (553). Una volta esaurita la sua argomentazione contro Nestorio, Boezio passa ad analizzare la posizione dell'altro eresiarca: Eutyche. L'errore di quest'ultimo sarebbe il medesimo di Nestorio: considerare che ogni natura comporti una persona. Eutyche sostiene, infatti, che in Cristo vi sia solamente una natura, quella divina. Tutta l'argomentazione di Boezio è intesa a difendere l'umanità di Gesù Cristo. Tra i vari ragionamenti il nostro accusatore insiste sul problema della unione della natura umana a quella divina. Egli considera tre modalità che risultano insoddisfacenti, perché negano che le due nature possano rimanere integre. La prima tesi, che la divinità si sia trasformata in umanità, viene rifiutata come sacrilega. La seconda tesi, che l'umanità si sia trasformata nella divinità, è da rifiutarsi perché Cristo prese un'anima ed un corpo umani,

Anche secondo Robert Spaemann la definizione boeziana vedrebbe la luce «nel preciso contesto di una controversia cristologica»[89].

Crediamo che le riflessioni di Spaemann possano essere condivise. La sua interpretazione della definizione di Boezio appare originale poiché non la concepisce in termini di esaustività, come hanno fatto sinora gli interpreti moderni: «La *natura rationalis* esiste in quanto essere-se-stesso (*Selbstsein*). Questo però significa che l'individuo che esiste in tal modo non può essere descritto adeguatamente da nessuna descrizione possibile. Detto in altri termini: la sua denominazione non può essere sostituita da nessuna descrizione…La definizione di Boezio è alla base di tutte le discussioni medievali del concetto di persona, anche laddove non le si accettasse pienamente»[90].

Lo specifico della *persona*, che pure la tradizione cristiana si sarebbe in qualche modo assunta il compito di custodire e preservare, costituisce una nozione rappresentativa del sé (e di quella che abbiamo definito "distanza da sé" o differenza che intercorre tra il consultante ed il prodotto del suo dire). Per parte nostra riteniamo che Spaemann individui come un *proprium* della tradizione boeziana qualcosa che può essere riconosciuto sussistente anche durante l'epoca a lui antecedente, tanto nel pensiero greco quanto in quello latino.

Questa nozione, infatti, costituisce un tema caro alla tradizione greca classica, in particolar modo platonica, come abbiamo visto nelle precedenti riflessioni sulla figura del parresiaste. Ciò mostrerebbe che, anche prima dell'affacciarsi nel dibattito alto medioevale della concezione di persona sostenuta da Boezio, il livello di approfondimento della autocomprensione razionale e della autotrascendenza fosse già molto avanzato[91].

7. Riflessioni conclusive

Giunti a questo punto, possiamo solamente ricordare, a mo' di conclusione, i punti salienti del percorso sino a qui intrapreso.

Abbiamo incominciato denunciando una assenza nella progressiva trasformazione della genetica da fenomeno di laboratorio a fenomeno sociale. L'assenza in parola è data dalla mancanza di un approccio umanistico alla diffusione della genetica di consumo. Tuttavia è possibile incominciare a nutrire alcune serie speranze che la consulenza genetica, intesa come relazione dialogica, possa sopperire a questa esigenza che si rivela giorno dopo giorno sempre più evidente.

Successivamente abbiamo indagato i più diffusi documenti che contengono le linee guida sulla consulenza genetica per un primo approfondimento sul tema. Essa può essere definita un dialogo culturalmente adeguato e caratterizzato da un andamento non direttivo. Questo ha portato l'emergere di alcuni dubbi sulla sua effettuazione da parte di personale medico. Probabilmente il medico non possiede la preparazione necessaria per affrontare un tipo di intervento così radicalmente differente dal tipo di approccio per il quale egli è preparato.

ed attraverso una spiegazione che richiama la Metafisica aristotelica (secondo Obertello), Boezio afferma che non è possibile che i corpi possano trasformarsi in realtà incorporee in nessuna maniera, visto che solo le realtà che hanno una materia comune si possono trasformare una nell'altra. E' dunque impossibile che l'anima umana si sia trasformata nella divinità. Neppure la terza tesi è soddisfacente. Essa sostiene che entrambe le nature si siano mescolate e fuse tra di loro in modo da perdere ciascuna la propria forma; (così in PL 64, 1349 «*id tribus effici potuit modis: aut enim Divinitas in humanitatem translata est, aut humanitas in Divinitatem, aut utraque in se ita temperatae sunt atque commixtae, ut neutr substantia propriam formam teneret*»). Questa è la concezione di Eutyche: al modo in cui il miele e l'acqua si mescolano perdendo ciascuno la propria natura, così le due nature del Cristo si mescolano confondendosi in quella divina. Boezio sostiene che ciò non può essere e che, secondo la fede cattolica, entrambe le nature, pur unendosi, rimangono immutate. Da notare, per inciso, come Boezio lasci aperto il problema di come accada che due nature si fondano in una sola sostanza. Pur riscontrando il quesito, tuttavia, o Boezio non intese svolgerlo oppure la tradizione non ci riporta la prosecuzione del trattato.

89 R. Spaemann, *Persone*, cit., p. 30.

90 R. Spaemann, *Persone*, cit., p. 31.

91 Altre considerazioni sarebbero da svolgere sulla concezione pre-boeziana di persona, ma esulerebbero dal te3ma che ci siamo proposti di trattare. Mi sia dunque consentito, per un ulteriore approfondimento, rimandare nuovamente al recente P. Sommaggio, *La consulenza (gen)etica. Nuovi miti. Nuovi oracoli. Libertà della persona*, Milano, 2010.

Per superare il paradigma terapeutico abbiamo provato ad inserire il rapporto di consulenza nella tradizione della psicologia umanista di Rogers, ovvero nell'approccio della consulenza filosofica propria della tradizione tedesca.

Indipendentemente da una o dall'altra delle strade, abbiamo approfondito il tema del dialogo, proponendo per la consulenza genetica un tipo di dialogo oppositivo per una serie di ragioni. Un dialogo oppositivo è, forse, la miglior risposta alla domanda di non direttività della consulenza. Il consulente infatti, in una prospettiva antagonista, non propone alcunché in termini di principi o valori da cui far discendere la scelta del consultante. La sua figura è funzionale a far emergere gli argomenti attraverso i quali colui che chiede consulenza giustifica la propria azione. Da questo contrasto, che si svolge sul piano linguistico, si possono ottenere due effetti: il primo, quello parresiastico, permette al consultante di dire la verità su di sé ed incominciare un percorso di cura del sé; il secondo, quello personale, permette al consultando di avvertire che la propria immagine di sé non esaurisce la sua interiorità.

Nella proposta che abbiamo presentato, il significato della espressione *parresia* non assume affatto, come vorrebbero i più, un semplice valore sinonimico rispetto al parlare chiaro o al parlare franco nella comunità *politica*. Ma assume invece un preciso connotato relativo alla autoriflessione concreta in relazione a temi che riguardano drammaticamente il proprio *bios,* e che sono legati all'esercizio della libertà poiché, grazie alla "raffinazione" dell'argomentazione con la quale il consultante dà conto di sé, si giunge ad una armonia tra il ragionamento e l'esperienza e ad un rafforzamento della propria individualità, liberata dai più diversi condizionamenti.

In un contesto parresiastico come quello della consulenza genetica, dunque, si provoca l'emersione di ragionamenti che vengono ad assumere un rilievo autonomo poiché, nonostante si riferiscano direttamente a colui che li formula, nello stesso tempo essi si differenziano rispetto a costui, che li avverte come altro da sé, pur riconoscendosi parzialmente in essi. Questa differenza, allora, potrebbe essere considerata con l'espressione *persona*.

Prendendo la definizione di persona come uno dei modelli di autorappresentazione razionale di maggiore successo e diffusione, abbiamo notato come anche lo studio di Spaemann possa gettare nuova luce sulla problematicità ed insufficienza di qualunque tipo di autopoiesi o immagine del sé da parte degli uomini: risulta infatti una "eccedenza" rispetto ad ogni narrazione del sé.

In altri termini abbiamo provato a seguire un percorso che prendesse sul serio la capacità del dialogo di matrice socratica di costruire un luogo dove il proprio orizzonte valoriale si incontra con la propria costituzione biologica. Un luogo dove il *logos* incontra il *bios* creando una esperienza parresiastica: un momento di autopoiesi funzionale a prendere una decisione che, nel contempo, apre una esperienza di autotrascendenza, l'esperienza *personale*, che tutela, per ciascuno, la propria misteriosa libertà. E' proprio in funzione della tutela della libertà del singolo, dunque, che appare urgente provvedere ad una forma di consulenza che miri a realizzare la cura del sé[92], ovvero la sua tutela ed intangibilità.

Paolo Sommaggio è professore associato confermato nell'Università degli studi di Trento dove insegna Filosofia del diritto, Metodologia della scienza giuridica e Deontologia e retorica forense. Avvocato e docente in diverse Scuole Forensi e di Specializzazione alle professioni legali, è autore di numerose pubblicazioni di argomento bioetico e giuridico.

92 Sottoscriviamo in pieno la lezione di Luigina Mortari che ritiene indispensabile esercitare una attività di conoscenza di sé come preludio per una vita autentica. La valenza etica e sociale di questo esercizio di "cura del sé", eventualmente supportato dal consulente professionista, si rivela, a nostro avviso, fondamentale nel momento in cui è necessario affrontare dilemmi bioetici, in particolar modo genetici. L'educazione alla esistenza, dunque, potrebbe costituire la via per restituire il singolo alla propria interiorità permettendogli di esercitare la propria libertà in ordine al suo bios. Si veda a tale riguardo L. Mortari, *Aver cura di sé*, Milano, 2009.