

SOTTO IL «PONTE» DI POTTER

Riflessioni previe al «fare bioetica»

Paolo Merlo

1. L'esigenza di un «ponte» tra le scienze biologiche e l'etica

Nel suo «*Bioethics: Bridge to the Future*» V. R. Potter – l'oncologo nordamericano cui si deve il neologismo «bioetica» – denunciava come innaturale e pericolosa la separazione tra l'ambito scientifico del sapere e quello umanistico: la percezione della rivoluzione biologica come di una «bomba» capace di attentare al futuro della vita sulla terra lo spingeva a perorare un «ponte» tra le scienze (la biologia, in particolare) e le discipline umanistiche. Egli indicava nella bioetica l'urgente e necessaria sapienza atta a individuare le modalità di una responsabile utilizzazione della conoscenza umana in ambito scientifico-biologico; anzi, un'acuta percezione dei pericoli derivanti da una biologia sganciata dall'eredità umanistica lo orientava a qualificare la bioetica come «*Science of Survival*», ovvero come «scienza della sopravvivenza» dell'intero ecosistema.¹ Eravamo agli inizi degli anni '70,² e da allora la «bioetica» ha conosciuto una proliferazione sorprendente, favorita anche da spinte di tipo emotivo, ampiamente supportate dai media. Classico punto di riferimento nella riflessione in questo settore divenne l'*Encyclopedia of Bioethics* curata da W. T. Reich (1978), che configurò la bioetica come «studio sistematico della condotta umana nell'ambito delle scienze della vita e della cura della salute, esaminata alla luce dei valori e dei principi morali»,³ delineandone i contenuti e la metodologia interdisciplinare.

¹ Cf V. R. POTTER, *Bioethics: Bridge to the Future*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1971, capp. 1 e 3; ma cf pure ID., *Bioethics: The Science of Survival*, in «Perspectives in Biology and Medicine» 14 (1970) 120-153. - Nonostante talune iniziali contestazioni, la paternità potteriana del termine «bioetica» è ormai un dato ampiamente riconosciuto: cf W. T. REICH, *Il termine bioetica: nascita, provenienza, forza*, in «Itinerarium» 2 (1994) 3, 33-71.

² Mentre Potter coniava il termine «bioetica», altrove già si era all'opera per la strutturazione accademica di una disciplina-ponte tra le scienze della vita e l'etica: nel 1969, nei pressi di New York, era stato fondato dal filosofo D. Callahan e dallo psichiatra W. Gaylin lo *Hastings Center*, ovvero l'*Institute of Society, Ethics and the Life Sciences*; il Centro incise profondamente nella strutturazione della bioetica a partire dal 1971, quando iniziarono le pubblicazioni dello *Hastings Center Report*. Nel medesimo anno, a Washington DC, sotto la guida di A. Hellegers — un ostetrico e fisiologo dell'embriologia umana di origine olandese — si ha la fondazione de *The Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics*, con il preciso programma di sviluppare la bioetica come specifica disciplina. - Per più precise indicazioni sulle origini della bioetica negli USA, cf G. RUSSO, *Fondamenti di metabioetica cattolica* (Temi di morale fondamentale), Edizioni Dehoniane, Roma 1993, pp. 13-28.

³ W. T. REICH, *Introduction*, in ID. (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, vol. I, Free Press, New York / Collier Macmillan Publishers, London 1978, p. xix.

La progressiva dilatazione dell'interesse per i risvolti etici delle applicazioni delle scienze della vita è ampiamente documentata dal rigoglioso fiorire su scala planetaria di comitati, di Istituti, di riviste e di pubblicazioni di bioetica.⁴ Nondimeno, bisogna rilevare che a tanta attenzione non sempre si accompagnavano adeguati approfondimenti di tipo epistemologico: se si pensa che l'identità della bioetica a prevalente interesse bioecologico delineata da Potter addirittura svanisce nella definizione fornita dall'*Encyclopedia of Bioethics*, e che da taluni la bioetica viene considerata non una disciplina, ma un «movimento culturale» o, più semplicemente, un «territorio» ove si confrontano diversi saperi circa i problemi sollevati dai progressi delle scienze biomediche,⁵ si può percepire quanto fosse (e sia) oneroso il compito di gettare un ponte tra le scienze della vita e l'etica.

Si deve riconoscere che l'incremento dell'interesse accademico per la bioetica ha favorito una crescente attenzione per il suo statuto epistemologico, premessa indispensabile per una precisazione dell'identità e del metodo di questa disciplina;⁶ siamo tuttavia ancor lontani da un consenso unanime sull'accezione stessa del termine «bioetica». Semplificando al massimo, ci sembra che nel variegato universo delle interpretazioni si possano individuare due fondamentali tendenze nell'intendere la bioetica: da una parte v'è chi – più sensibile alle istanze potteriane – la considera come *una disciplina del tutto nuova*, interdisciplinare, in bilico tra *biologia ed etica*, qualificabile come «scienza sistematica dell'uomo etico che indaga gli ambiti e le leggi della tecnogenesi trasformativa del mondo biologico»;⁷ dall'altra vi è un filone, maggiormente ancorato alla riflessione etica tradizionale, che intende la bioetica come *etica applicata*, ovvero come *un filone nuovo della riflessione etica*, provocata dalle questioni sollevate dalle nuove tecnologie *biomediche* e quindi costretta ad elaborare nuovi criteri di condotta (è questa la bioetica con *the focus on medical options*, riduttiva rispetto all'originario progetto potteriano).⁸ Più precisamente, si potrebbe dire che le diverse tendenze nel concepire la bioetica trovano i loro principali discriminanti nel modo di intendere la sua relazione vuoi con l'etica, vuoi con i pro-

⁴ Si veda la panoramica mondiale fornita da G. RUSSO in *Storia della bioetica*, in S. LEONE - S. PRIVITERA (edd.), *Dizionario di Bioetica*, ISB, Acireale (CT) / EDB, Bologna 1994, pp. 947-954; ma cf pure le indicazioni relative a vari paesi occidentali reperibili in C. VIAFORA (ed.), *Vent'anni di bioetica. Idee protagonisti istituzioni*, Fondazione Lanza - Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1990. Per la genesi e gli sviluppi della bioetica in Italia, cf A. BOMPIANI, *Bioetica in Italia. Lineamenti e tendenze* (Trattati di etica teologica), EDB, Bologna 1992; G. RUSSO, *Sessualità ed embriopoiesi nella genesi della bioetica in Italia*, Istituto Teologico «S. Tommaso», Messina 1992; C. VIAFORA (ed.), *Centri di bioetica in Italia. Orientamenti a confronto*, Fondazione Lanza - Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1993.

⁵ Cf A. BOMPIANI, *Bioetica in Italia*, cit., p. 13.

⁶ Tra i contributi recentemente editi segnaliamo: F. BELLINO, *I fondamenti della bioetica. Aspetti antropologici, ontologici e morali* (Idee/Scienze umane 91), Città Nuova Editrice, Roma 1993; D. GRACIA, *Fondamenti di bioetica. Sviluppo storico e metodo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1993 (originale: Madrid 1989); G. RUSSO, *Fondamenti di metabioetica cattolica*, cit. - Va però notato che ogni trattazione sistematica di bioetica deve inevitabilmente confrontarsi con i problemi epistemologici posti da questa disciplina: è quanto, ad esempio, si può constatare in E. SGREGGIA, *Manuale di bioetica*, vol. I: *Fondamenti ed etica biomedica*, Nuova edizione aggiornata e ampliata (Trattati e manuali), Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 65-101.

⁷ È la definizione fornita da G. RUSSO in *Fondamenti di metabioetica cattolica*, cit., p. 11.

⁸ Cf G. RUSSO - V. R. POTTER, *L'idea originaria di bioetica*, in «Itinerarium» 2 (1994) 2, 11-25.

blemi ambientali ed ecologici: da una parte si accentua la sua discontinuità rispetto all'etica e, insieme, la dimensione globale dei problemi del bioregno, in cui vengono inclusi quelli della medicina; dall'altra si sottolinea invece la sua continuità con l'etica, focalizzando l'attenzione sulle nuove problematiche biomediche.

Le discordanze nell'intendere la bioetica si traducono nella difficoltà di definirne il bagaglio contenutistico e, soprattutto, lo statuto epistemologico; ma le profonde divaricazioni esistenti sui principi di riferimento e sulla loro fondazione,⁹ nonché l'affiorare di un certo senso di delusione per i risultati pratici della bioetica,¹⁰ fanno pensare a un'aporia ben più profonda, che chiama in causa la struttura e le fondazioni stesse del «ponte» che dovrebbe collegare la sponda delle scienze biologiche con quella umanistica. È per questo che vorremmo gettare uno sguardo sulla praticabilità di un connubio dell'etica con le scienze e le tecno-scienze del bioregno. Un'indagine in tal senso – per quanto possa apparire lontana da specifici problemi di bioetica – si propone come doverosa premessa a chiunque intenda costruttivamente impegnarsi nell'accidentato terreno di questa rigogliosa e proteiforme disciplina.

2. Una questione non del tutto nuova

A ben vedere, l'indagine sui fondamenti della bioetica non pone dei quesiti del tutto nuovi agli addetti alla riflessione sistematica sull'agire morale, da tempo costretti a un confronto con gli originali orizzonti sull'uomo dischiusi da varie discipline moderne, quali la psicologia, la sociologia, l'antropologia culturale, la sessuologia, la sociobiologia, e altre ancora. Dall'applicazione al mondo umano dei metodi utilizzati nello studio delle realtà infraumane è scaturito un quadro di conoscenze che tende a dilatarsi sempre più, aprendo nuove e inusitate prospettive di intervento sul vivere umano, individuale e sociale; parallelamente, si è assistito anche all'ingresso delle scienze positive in terreni da sempre ritenuti propri dell'etica: accanto a corrette forme di dialogo, si sono notati dei problematici debordamenti in ambito etico, nel senso che è da queste prestigiose discipline che talvolta si desumono criteri di valutazione morale. Non di rado ciò ha provocato un certo disagio nella riflessione morale, talvolta incerta sul suo stesso futuro e intimorita di fronte alle dilaganti fortune del sapere scientifico;¹¹ di qui tentativi più o meno riusciti di precisare la specificità dell'etica e delle scienze positive, in vista di un corretto e proficuo dialogo.¹² Or-

⁹ Cf a titolo esemplificativo: L. PALAZZANI, *Bioetica dei principi e bioetica delle virtù: il dibattito attuale negli Stati Uniti*, in «Medicina e morale» 42 (1992) 59-85; L. PALAZZANI - E. SGRECCIA, *Il dibattito sulla fondazione etica in bioetica*, in «Medicina e morale» 42 (1992) 847-870; A. PESSINA, *Fondazione ed applicazione dei principi etici. Aspetti del dibattito sulla bioetica*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica» 83 (1991) 560-598.

¹⁰ S. Maffettone parla espressamente di una «illusione» bioetica, da cui guarire: quella di quanti ingenuamente hanno ritenuto che la bioetica offrisse una sorta di bacchetta magica per risolvere un insieme di problemi delicati e complessi (cf il suo *Bioetica e valori comuni*, in C. VIAFORA [ed.], *Centri di bioetica in Italia*, cit., pp. 95-121, qui pp. 97-102).

¹¹ Il quesito posto a titolo di uno studio di J. Jullien – *Les sciences humaines laissent-elles encore un avenir à la morale?* (in «Nouvelle Revue Théologique» 105 [1983] 481-497) – ci sembra esprimere in modo emblematico le difficoltà attraversate dalla morale, incalzata dalle prestigiose acquisizioni delle scienze positive dell'uomo.

¹² A titolo esemplificativo, si vedano i seguenti studi: E. AGAZZI, *Il bene, il male e la scienza. Le dimensioni etiche dell'impresa scientifico-tecnologica*, Rusconi, Milano 1992; J. M. AU-

bene, sembra assai difficile negare che la questione del «ponte» di Potter insista, almeno in parte, sul medesimo e problematico terreno: anzi, non sembra eccessivamente riduttivo considerare la bioetica – nella sua dimensione biomedica – come un caso particolare della più ampia questione sulle relazioni instaurabili tra l'etica e le varie scienze positive che si occupano della realtà umana.

La domanda sulla fattibilità del «ponte» tra le scienze del bioregno e la sponda umanistica presenta un ulteriore e rilevante punto di contatto con la riflessione etico-sistemica, che pure va segnalato. È noto che il sapere scientifico acquisito non rimane allo stadio di mera «scienza», ma si pone alla base di interventi volti a modificare la realtà, grazie allo sviluppo di adeguate tecnologie; queste, a loro volta, sono alla base di ulteriori acquisizioni scientifiche. Si sviluppa in questo modo la «tecnoscienza», le cui diramazioni raggiungono anche il bioregno. In questo ambito è facilmente percepibile come gli interventi tecno-scientifici non siano di pertinenza esclusiva della tecno-scienza, ma presentino dei risvolti di tipo inequivocabilmente «etico»; più precisamente, si avverte che in questi interventi non è in gioco unicamente una domanda di tipo scientifico (cosa accade?) e tecnico (come funzionano?), ma anche un interrogativo sulla loro liceità morale: è quanto nitidamente documenta il sorgere stesso della bioetica, che si interroga proprio sull'eticità dell'uomo «poietico», dell'uomo «facitore» di inusitate innovazioni in ambito biologico e/o biomedico. Ora, la tensione tra l'intervento tecno-scientifico nel bioregno e la domanda etica che esso pone può venir in certa misura ricondotta a una distinzione da tempo acquisita nella riflessione etico-sistemica, che ha precisato la diversa natura dell'azione *produttiva* (il «fare») e dell'azione *morale* (l'«agire»): si tratta di una distinzione di carattere generale, che può gettare notevole luce sulla tensione tra la «fattibilità» di un intervento tecno-scientifico nel bioregno e la sua «agibilità» morale.

Le analogie indicate suggeriscono una provvisoria dilazione dell'indagine sulla praticabilità del «ponte» auspicato da Potter, per considerare anzitutto le relazioni

BERT, *Pour une épistémologie de la morale chrétienne*, in «Studia Moralia» 18 (1980) 83-106; R. BUTTIGLIONE, *Etica e scienze umane*, in *Persona, verità e morale*, Città Nuova Editrice, Roma 1987, pp. 497-511; F. COMPAGNONI, *Comportamento umano: scienze dell'uomo ed etica*, in «Laurentianum» 33 (1992) 439-450; F. GIUNCHEDI, *Scienza e norma morale*, in «Rassegna di Teologia» 35 (1994) 75-90; W. KORFF, *Die ethische und theologische Relevanz der Humanwissenschaften*, in D. MIETH - F. COMPAGNONI (edd.), *Ethik im Kontext des Glaubens. Probleme - Grundsätze - Methoden* (Studien zur theologischen Ethik 3), Universitätsverlag, Freiburg Schweiz / Verlag Herder, Freiburg-Wien 1978, pp. 157-185; W. KOWALSKI, *Les sciences et les théologies*, in «Recherches de Science Religieuse» 75 (1987) 531-588; A. MOLINARO, *Scienze umane, filosofia, etica*, in T. GOFFI - G. PIANA (edd.), *Corso di morale*, vol. I, Queriniana, Brescia 1989, pp. 39-74; S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana. Metodo, contenuto, storia* (Ragione & Fede 14), Edizioni Ares, Milano 1992, pp. 68-108; G. ROSSI, *Scienze umane ed etica*, in F. COMPAGNONI - G. PIANA - S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo dizionario di teologia morale*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, pp. 1158-1174; M. SANTOS, *The Positive Sciences and Theological Ethics after the Debate on Humanae vitae*, in *Humanae vitae: 20 anni dopo*, Ares, Milano 1989, pp. 265-272; A. SCOLA, *Antropologia, etica e scienza*, in «Anthropo[te]s» 1 (1985) 215-226; F. TARGONSKI, *Teologia morale e mentalità scientifica*, Miscellanea Francescana Edizioni, Roma 1985. - Abbiamo qui volutamente omissso la menzione di contributi che trattano di singole discipline scientifiche nella loro relazione con l'etica; ma è chiaro che anche questo tipo di studi viene coinvolto dalla questione del rapporto tra le scienze dell'uomo e la riflessione morale.

dell'etica con le scienze positive e con le tecno-scienze. Ci sembra una scelta strategica legittima, soprattutto nel caso in cui si consideri la bioetica come «etica applicata», ovvero come un nuovo settore dell'etica, sviluppatosi sotto la spinta dei problemi posti dal progresso della ricerca e delle tecnologie biomediche; ma anche se si considerasse la bioetica come una disciplina del tutto originale e a sé stante, volta a sintetizzare i valori umani con l'ecosistema della vita, è difficile pensare che un'analisi degli elementi interpretativi maturati nella riflessione sul rapporto tra etica, scienze positive e tecno-scienza non possa avere delle applicazioni in una disciplina in bilico tra scienze biologiche ed etica.

3. Etica, scienza, tecno-scienza: una convergente alterità

Etica, scienza e tecno-scienza costituiscono una triade passibile di una pluralità di relazioni: oltre a quella che tutte le include (e che sembra di maggior interesse per la bioetica), se ne possono considerare altre tre, di tipo binario (etica e scienza, scienza e tecno-scienza, etica e tecno-scienza); di queste ultime ci interessano la prima e la terza, direttamente connesse con quella riflessione etico-sistematica da cui ci attendiamo degli elementi utili per sondare le possibilità del progetto potteriano.

3.1. Etica e scienza

È indubbiamente riduttivo usare i termini «etica» e «scienza» al singolare, vista la fattuale frammentazione del sapere etico e di quello scientifico; ma una consistente semplificazione sul piano terminologico è richiesta dalla complessità del tema e da esigenze espositive. A scanso di equivoci, precisiamo che, da un lato, il nostro discorso resta circoscritto all'etica in quanto «direttiva» della condotta umana (e per questo «altra» rispetto all'etica animata da intenti di tipo puramente descrittivo/esplorativo); sull'altro versante delimitiamo l'attenzione alle scienze aventi per oggetto singoli aspetti del complesso mondo umano e che vengono designate come «scienze positive dell'uomo» o, più semplicemente, come «scienze umane» (psicologia, etnologia, sociologia, etologia, medicina, biologia e simili). Eviteremo di proposito digressioni di tipo storico-positivo: qui intendiamo unicamente proporre alcune sobrie linee interpretative, atte a gettare un po' di luce su una tematica che può illuminare il «fare bioetica».

3.1.1. L'alterità tra scienze ed etica

Scienze umane ed etica sono accumulabili in quanto forme di «sapere» convergenti nel medesimo «oggetto materiale», l'uomo; nondimeno, esse si diversificano profondamente tra loro:

a) Le *scienze positive* studiano l'uomo analogamente ad altri fenomeni, ossia nella sua situazione *di fatto*, così come si presenta. Della complessa realtà umana vengono considerati isolatamente *taluni segmenti* (anatomia, fisiologia, attività psichica, relazioni sociali...). I fenomeni osservati vengono abitualmente compresi all'interno di una teoria che li collega tutti o in parte, garantendo talune previsioni. Il momento analitico e quello interpretativo-predittivo restano ancorati a un ambito ben definito, quello dell'*immediatezza empirica*, nei limiti posti dall'*«oggetto formale»* proprio di ciascuna disciplina.

b) L'*etica* si occupa dell'uomo nel suo agire libero, personale, con la pretesa di individuare *quale debba essere* questo agire perché possa essere qualificato come «morale», ossia degno dell'uomo, capace di attuarlo come tale. Diversamente da quanto avviene nelle scienze positive dell'uomo, circoscritte al mondo dell'immediatezza, dell'esperibile, l'*etica* coinvolge inevitabilmente il riferimento a un ideale che si pone oltre l'empiria. Entra qui in gioco una comprensione dell'uomo non segmentata, ma *globale*: questa intelligenza non è frutto di una mera addizione di conoscenze empiriche, ma deriva da un trascendimento dell'empiria che attinge (o pretende di attingere) il senso dell'uomo e del suo agire. Nell'assegnare all'azione umana una misura degna dell'uomo, l'*etica* fa necessariamente riferimento a una *antropologia*, a un *ideale* di uomo strettamente collegato con una *Weltanschauung*, anche se non esplicitata o addirittura negata. È proprio sulla base di questa comprensione globale che l'*etica* formula le sue valutazioni: i criteri etici forniti, dai più generali (principi e norme) a quelli più particolareggiati (giudizi su casi specifici), rimontano inevitabilmente a una visione dell'uomo e del mondo che delinea gli articolati parametri con cui viene misurato l'agire.

Va adeguatamente sottolineata l'operazione *riduttiva* che è alla base della ricerca scientifico-positiva: si tratta di uno stratagemma indubbiamente molto efficace, viste le conquiste proprie delle singole scienze; nondimeno, bisogna notare che, procedendo sulla base di un'analisi riduttiva, qualsiasi scienza si trova in certo modo «cieca» non solo di fronte all'oggetto formale di altre scienze, ma anche e soprattutto di fronte a ciò che è specifico di discipline quali l'*etica* e l'*estetica*. All'analisi chimica, ad esempio, la Pietà di Michelangelo può certamente apparire identica a tanti altri informi pezzi di marmo; nondimeno, è difficile sostenere che quell'opera d'arte sia esaustivamente descritta da ciò che di essa può dire l'analisi chimica; anzi, è sperabile che nessuno presuma di disporre di quella scultura come si dispone di un qualsiasi informe pezzo di marmo.¹³ Ugualmente, dall'analisi riduttiva dell'uomo, caratteristica delle scienze, è metodologicamente escluso qualsiasi intento di tipo etico-valutativo: ciò che da queste viene studiato è un particolare aspetto della realtà umana nel suo fattuale manifestarsi, indipendentemente da possibili giudizi di valore morale, propri di un diverso ordine conoscitivo. Circoscritta al piano della descrizione-interpretazione-predizione dei fenomeni, la ragione scientifica si caratterizza come essenzialmente anassologica.

3.1.2. Sui debordamenti dal terreno delle scienze a quello dell'*etica*

Le competenze specifiche dell'*etica* e delle scienze umane ci sembrano sufficientemente individuate e ciò dovrebbe favorire una chiara distinzione tra queste due forme di sapere e, insieme, un netto ripudio di eventuali debordamenti – metodologicamente scorretti – in campi non propri: lo scienziato che si improvvisa moralista non è meno incauto del moralista che si improvvisa scienziato.

Uno dei casi di più frequente confusione tra l'ambito scientifico e quello etico riguarda la concezione di ciò che è «normale» per l'uomo: se per lo scienziato è in gioco una «normalità» relativa al *fattuale* manifestarsi dell'uomo, per il filosofo e il

¹³ Abbiamo ripreso l'esempio da C. CAFFARRA, *I tre temi fondamentali dell'istruzione «Il dono della vita»*, in C. BARIGOZZI - L. DE CARLI - C. CAFFARRA, *Manipolazioni genetiche ed etica cattolica*, Piemme, Casale Monferrato 1989, pp. 103-141.

teologo addetti alla morale è in gioco invece una «normalità» riferita a come l'uomo *deve* agire, alla luce di parametri di matrice antropologica. In altri termini: da una parte, quella della scienza, abbiamo a che fare con una «normalità» avente una sua intelligibilità di tipo statistico o funzionale; dall'altra abbiamo invece a che fare con una «normalità» pure essa intelligibile, non però su base statistica o funzionale, ma su base *etica*. Nella norma morale rientra quella condotta che è qualificabile come «buona», ossia come «degnà dell'uomo in quanto tale». Ne segue che *ciò che per lo scienziato è «normale» non lo può essere ipso facto per l'etica*: abdicare a questa distinzione significa per ciò stesso sacrificare l'etica sull'altare del più deteriore scientismo e, con ciò, fare un pessimo servizio all'uomo in quanto soggetto morale.

Come è stato da più parti notato, il passaggio dal campo delle scienze positive a quello proprio dell'etica avviene inevitabilmente a prezzo dell'*abbandono del terreno dell'empiria, con correlativa assunzione di una antropologia metempirica*. Più precisamente: se lo scienziato si mette a fare il moralista, ciò accade perché egli ha modificato l'ottica che guida il suo sapere, assumendo una prospettiva antropologica (magari rudimentale), sulla cui base determina ciò che costituisce per l'uomo un'attuazione positiva, un bene, un valore; ma è chiaro che, con ciò, egli è entrato in un terreno diverso dal suo e *la sua competenza scientifica non può tradursi inerzialmente in competenza etica*: questa, infatti, esige requisiti diversi rispetto a quella scientifica. È ben vero che la riflessione sulla moralità dell'agire coinvolge ogni uomo, strutturalmente coinvolto in scelte di tipo morale; ma da questo coinvolgimento a una specifica competenza etica il passo non è immediato, nemmeno per chi può vantare una o più specializzazioni in scienze positive. A ben vedere, i giudizi di valore formulati da un «uomo di scienza» avente scarsa dimestichezza con la riflessione etico-sistematica fanno capo all'«uomo», più che allo «scienziato»; analogamente, nel caso di un conflitto di valutazioni etiche tra uomini di scienza e un'autorità morale (si pensi, ad esempio, al magistero morale del Romano Pontefice), il contrasto non si pone propriamente tra «la scienza» e tale autorità, ma tra i parametri antropologici ed etici degli scienziati, da una parte, e quelli dell'autorità morale, dall'altra.

3.1.3. Sapere scientifico e orizzonte antropologico

Alla radice dell'improvvisazione etica dello scienziato si incontra dunque il riferimento, più o meno tematizzato, a una antropologia e, più in generale, a una visione globale del mondo. Questo riferimento interferisce talvolta già sul piano delle analisi e delle interpretazioni «scientifiche» della realtà umana, soprattutto quando queste solo parzialmente siano riconducibili a un quadro interpretativo logico-matematico;¹⁴ ma il riferimento diventa più consistente quando si passa dal puro sapere scientifico alla sua utilizzazione per portare un soggetto o un gruppo umano a una

¹⁴ Il fenomeno risulta facilmente documentabile nell'ambito della *psicologia*, dove l'incidenza di presupposti antropologici è facilmente riscontrabile già a livello di raccolta e di interpretazione dei dati. Osserva in merito A. MANENTI: «L'orientamento teorico dello psicologo influenza non solo il modo di ordinare i fenomeni portati dal suo cliente e sistamarli in un quadro intelligibile per il cliente stesso, ma influisce sulla interpretazione di essi, cioè sul significato che da essi si estrae. Così l'analista freudiano estrae dai suoi pazienti materiale freudiano, mentre il junghiano estrae materiale junghiano e così via. Il materiale non è diverso in sé ma diverso nel giudizio che gli si dà. [...] Ma c'è di più. Questo schema di riferimento è un a priori, un presupposto di partenza che giudica senza essere giudicato, discute senza essere di-

condizione ritenuta migliore rispetto a quella in cui questi si trova *hic et nunc*. Il «meglio» viene stabilito non solo sulla base di parametri statistici o funzionali, ma anche alla luce di una determinazione – a volte scontata – di ciò che l'uomo dev'essere e/o deve fare: gli interventi di tipo biologico, chirurgico, psichiatrico, sessuologico, economico, politico... rispondono a dei criteri che individuano come ottimale una certa condizione dei soggetti o dei gruppi umani sotto il profilo biologico, fisico, psichico, sessuale, economico, politico... Ma nella determinazione di questa condizione ottimale facilmente si insinuano valutazioni di matrice etica (e, più a monte, antropologica) proprio perché è in gioco taluna o tal'altra dimensione di quella realtà unitaria e dinamicamente protesa alla sua realizzazione che è la persona umana: la scelta di intervenire o meno in un certo modo sulla realtà umana risponde certamente a un giudizio di fattibilità tecnica, ma presuppone anche qualche forma di risposta alla domanda sull'uomo in quanto tale e su ciò che è bene per lui.

È ovvio, a questo punto, che un confronto su questioni etiche che abbia come protagonisti moralisti di professione e/o uomini di scienza *non possa prescindere da una esplicitazione e da una verifica dei rispettivi presupposti antropologici che determinano i rispettivi giudizi di valore*. Si tratta di un compito che il dialogo interdisciplinare, proprio della bioetica, inevitabilmente ripropone e più intensamente esige.

3.2. Etica e tecno-scienza

La riflessione sul rapporto tra l'etica e le scienze positive ci ha impercettibilmente introdotto in questo nuovo tema: l'intreccio tra l'etica e il sapere scientifico e le sue applicazioni presenta fortissime analogie con quello tra l'etica e la tecno-scienza. Se ora approfondiamo specificamente la relazione tra etica e tecno-scienze, ciò è dovuto al fatto che l'auspicata sintesi tra l'uomo «etico» e l'uomo «poietico» può trovare ulteriore luce dalla ripresa della distinzione tra «fare» e «agire», ben nota alla riflessione etica tradizionale.¹⁵

3.2.1. L'alterità tra «fare» e «agire»

È ad Aristotele che rimonta la distinzione tra il «fare» (ποίησις, *facere*) e l'«agire» (πράξις, *agere*), tra la semplice produzione di qualcosa e il porre un atto moralmente rilevante.¹⁶ Vediamo di precisarla brevemente.

Il «fare» mira a certi risultati obiettivi che, al termine del processo produttivo,

scusso. Questa pre-comprensione antropologica non è un giudizio tecnico ma è legata al significato da attribuire all'esistenza. È un quadro di partenza che viene preso come punto di riferimento, che non resta subordinato ad altre istanze e che non è messo in discussione» (*Teologia e psicologia: il metodo interdisciplinare*, in «Rivista di Teologia Morale» 19 [1987] 76, 71-82; 20 [1988] 77, 87-97; qui p. 91).

¹⁵ Preciseremo la distinzione tra il «fare» e l'«agire» sulla base di A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Etica* (Filosofia e realtà), Le Monnier, Firenze 1992, pp. 122-125; ma puntuali indicazioni in tal senso sono reperibili anche in G. ABBÀ, *Felicità vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale* (Biblioteca di Scienze Religiose 83), LAS, Roma 1989, pp. 151-155; M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica* (Studi di filosofia), Armando Editore, Roma 1994, pp. 31-49.

¹⁶ Cf *Ethica Nicomachea* I, 1,1094a, dove però la distinzione ha come estremi la τέχνη e la πράξις.

sussistono come prodotti autonomi: si «fanno» case, strade, ponti, automobili... Si tratta di un'azione interamente condizionata da ciò che produce e che, proprio per questo, non richiede che il soggetto decida di se stesso. Nell'attività produttiva il soggetto acquisisce certamente delle abilità, giungendo magari a un alto livello di perfezione: si tratta però di abilità e perfezioni che – di per sé – mirano unicamente alla trasformazione della realtà circostante, senza intaccare la struttura morale della persona. Proprio per questa tendenza *ad extra* rispetto alla persona, si parla del «fare» come di un'azione «transitiva», che porta il soggetto a «esteriorizzarsi».

Attività «intransitiva» è invece l'«agire», e questo perché – pur tendendo sovente verso un oggetto esterno – ha il suo termine in se stesso e nel soggetto che la compie, determinando la qualità *morale* dell'azione e del soggetto. In altri termini, l'«agire» – in quanto intimamente saldato con l'orientamento della volontà al bene – ricade sul soggetto agente e modifica la sua struttura morale. È per questo che è possibile affermare che noi siamo in certo modo «genitori di noi stessi»,¹⁷ plasmandoci quali vogliamo essere: proprio perché l'*agere* è operazione immanente, finalizzata all'attuazione del soggetto agente, chi vuole mentire diviene mentitore, chi vuole rubare diviene ladro, chi vuole uccidere diviene omicida.

La specificità del *facere* e dell'*agere* può essere colta più precisamente se si pensa, ad esempio, che un «buon tecnico» non si identifica necessariamente con un «tecnico buono», oppure che un «buon intervento chirurgico» (è il caso di un aborto procurato che non crea complicazioni di salute alla donna interessata) non per questo è automaticamente assimilabile a un «intervento chirurgico moralmente buono».

Se il «fattibile» e l'«agibile» non si identificano, è perché il «fare» e l'«agire» rispondono a ordini di attività e di intelligibilità distinti: la bontà del «fare» è relazionata alla dimensione *tecnica* della produzione degli oggetti e al rispetto dei criteri per una loro corretta realizzazione; la bontà dell'«agire», invece, riguarda la dimensione propriamente *volontaria* dell'attività, in quanto protesa alla realizzazione del bene, alla crescita del soggetto in umanità. Paradossalmente, anche l'«arte» del meretrizio ha una sua perfezione; ma è difficile sostenere che questa abbia a che fare con la perfezione morale!

Molto opportunamente qualcuno ha sottolineato la diversa razionalità implicata nel «fare» e nell'«agire», distinguendo tra *ratio technica* e *ratio ethica*: mentre quella «tecnica» è la ragione che stabilisce i criteri per la produzione di oggetti capaci di rispondere allo scopo per cui vengono prodotti e per misurarne l'efficienza, quella «etica» è la ragione che individua il bene dell'uomo in quanto tale e ne misura la perfezione «umana».¹⁸

3.2.2. L'intricato intreccio tra il «fare» e l'«agire»

Pur avendo una sua propria autonomia, una sua razionalità, una sua perfezione, il «fare» è in stretta relazione con l'«agire», avendo anch'esso a che vedere con la volontà: in effetti, ogni processo produttivo umano è inevitabilmente innescato da un atto volontario imperato (se non voglio costruire un ponte, non lo costruisco, anche se sono in grado di fabbricarlo). Di fatto, nella concretezza della vita, *facere* ed *agere* si

¹⁷ Cf GREGORIO NISSENO, *De vita Moysis* II 3 (GNO VII, I, p. 34).

¹⁸ Cf C. CAFFARRA, *Ratio technica - ratio ethica*, in «Anthropotes» 5 (1989) 129-146.

intrecciano e si condizionano a vicenda: la volizione dell'azione produttiva si presenta congiunta a finalità di tipo morale più o meno esplicitate nell'intenzionalità del soggetto (voglio costruire una casa per dare un tetto a chi ne è privo, per provvedere al mantenimento della mia famiglia...); d'altra parte, l'«agire» deve passare a volte attraverso un complesso impegno poetico (voglio curare i lebbrosi, e per questo devo coordinare un insieme di attività pratiche: provvedermi di una specifica preparazione medica o para-medica, procurarmi i medicinali, recarmi tra i lebbrosi, realizzare una struttura sanitaria o inserirmi in una preesistente...).

In forza di questo intreccio, la distinzione tra il fare produttivo e l'agire morale non deve essere intesa come distinzione tra due generi di azioni del tutto indipendenti, ma come distinzione di due aspetti formali che possono essere presenti nella medesima attività volontaria. È per questo che un «buon» tecnico può essere nello stesso momento un tecnico «buono», e questo nella misura in cui liberamente orienta il suo «fare» verso il bene, verso ciò che perfeziona la sua persona in quanto tale.

Grazie al discriminante costituito dal libero moto della volontà verso il bene, è pienamente districabile l'intreccio tra l'azione produttiva e quella morale: la struttura del «fare» e quella dell'«agire» sono profondamente diversificate e concettualmente distinguibili. Questa distinzione tra i diversi ambiti del «fare» e dell'«agire» è fondamentale: il «fare», in quanto tale, non ha alcun interesse per l'etica; lo ha invece solo se esso viene considerato in quanto «agire», ovvero come un «fare» assunto in ambito morale grazie al suo innesto nella volizione del bene intra-visto dalla *ratio ethica*.

Oltre che distinguibili, il *facere* e l'*agere* sono tra loro gerarchizzabili e finalizzabili, e questo perché il mondo degli oggetti e della *ratio technica* si ordina al mondo delle persone e della *ratio ethica*: il «fare» – o, se si vuole, la tecno-scienza – non può che subordinarsi alla persona, pena la snaturante riduzione di quest'ultima a mero oggetto. Da questa gerarchia e finalizzazione derivano delle conseguenze evidenti quando la tecnica prende la persona umana come oggetto (è quanto avviene, ad esempio, in ambito biomedico): è chiaro come, nel caso di un intervento sull'uomo, non si dia automatica identità tra quanto è tecnicamente «fattibile» (un aborto procurato, ad esempio) e quanto è moralmente «agibile». Bisogna assolutamente superare la tentazione di concepire il fare tecnico come un fine in se stesso, o come un mezzo ordinato principalmente o esclusivamente a fini di tipo pratico o, comunque, infrapersonale; diversamente – sovvertendo la priorità dell'«agire» sul «fare», dei valori della persona su quelli tecno-scientifici – si va inevitabilmente incontro a una sconfitta etica.

Si noti che la doverosa subordinazione della *ratio technica* alla *ratio ethica* non impone alla tecno-scienza delle regole esterne, alterandone l'ordinamento conoscitivo e operativo: essa esige unicamente che la persona non venga sacrificata al «fare» produttivo, anche se nobilitato dalla scientificità. L'ignoranza o il misconoscimento di questa gerarchia si pone alle radici di utilizzazioni eticamente problematiche del sapere scientifico e, in particolare, all'origine di un inquietante uso delle tecnologie bio-mediche.

3.2.3. Tecno-scienza e orizzonte antropologico

Trattando del rapporto tra scienze positive ed etica avevamo segnalato il ruolo decisivo svolto dall'antropologia nell'applicazione delle conoscenze scientifiche al

mondo umano. L'impiego di sofisticate tecnologie biomediche, che è alla radice della domanda di bioetica, non è che un caso particolare dell'utilizzazione del sapere scientifico per modificare la realtà umana: il tema del rapporto tra etica e tecno-scienze si salda intimamente con quello del rapporto tra etica e scienze positive dell'uomo, approdando anche in questo caso al quadro antropologico di riferimento quale matrice della valutazione etica dei possibili interventi sull'uomo.

Ad analoga sottolineatura dell'orizzonte antropologico si perviene se si considera che la doverosa moralizzazione degli interventi tecno-scientifici sull'uomo passa attraverso la loro assunzione in quel libero moto della volontà verso il bene che assume in sé il «fare» produttivo, caricandolo di significato etico e trasformandolo in «agire». Infatti, se la conversione del *facere* in *agere* è resa possibile dalla sua inserzione nella tensione della volontà al bene, il moto della volontà è a sua volta possibile solo se il «bene» si riempie di contenuto, e questo grazie ad una assiologia che rinvia ulteriormente a una concezione ideale dell'uomo: *solo precisando l'identità dell'uomo si può determinare che cosa sia degno di lui e come egli debba essere trattato.*

Per rendere un po' meno astratta questa sottolineatura del ruolo dell'antropologia, osserviamo che, per sostenere la subordinazione all'etica degli interventi tecno-scientifici sull'uomo, ci siamo di fatto riferiti a un orizzonte antropologico in cui l'uomo viene riconosciuto come *persona* e per questo non disponibile o manipolabile come se fosse una cosa o un vivente non razionale. Se l'uomo è capace di attività conoscitiva, di dispiegarsi liberamente nell'agire, transcendendo i determinismi di cui pure è intriso, diviene indegna di lui ogni sua strumentalizzazione, ogni sua riduzione a oggetto, a essere infrapersonale. Se l'uomo, in quanto persona, «appartiene a se stesso», una sua disponibilità è eticamente giustificabile solo se scaturisce dal suo assenso informato e libero: è quanto sottolinea quel «principio di autonomia» – che meriterebbe maggior fortuna in ambito biomedico – in forza del quale si riconosce al paziente il diritto di decidere autonomamente se accettare o rifiutare quanto si intende fare su di lui, sia da un punto di vista diagnostico che terapeutico.¹⁹ La funzione dell'orizzonte antropologico nella valutazione degli interventi tecno-scientifici sull'uomo appare qui tutt'altro che irrilevante.

4. Ma è costruibile il «ponte» di Potter?

L'itinerario attraverso le complesse relazioni tra l'etica, le scienze positive e le tecno-scienze non è stato inutile, se non altro perché ha fatto progressivamente emergere dei nodi problematici non indifferenti, che pongono interrogativi non lievi sulla fattibilità del «ponte» di Potter.

Anzitutto, è affiorata una consistente alterità tra l'ambito dell'etica, da una parte, e quello della scienza e della tecno-scienza dall'altra. Si tratta di una diversità che va ben oltre la fattuale distinzione dei rispettivi oggetti formali: nel primo caso, infatti, si coniugano i mondi dell'immediatezza e quello, metempirico, del significato; nell'altro, il sapere e le sue applicazioni si presentano metodologicamente circoscritti all'immediatezza empirica. Orbene, ciò non comporta tra scienze ed etica una alterità di difficile coniugazione? Ma come intendere allora quella sintesi tra le istanze umanistiche e le tecnologie del bioregno che la bioetica dovrebbe assicurare? Non si im-

¹⁹ Cf C. VIAFORA, *I principi della bioetica*, in «Bioetica e cultura» 2 (1993) 9-37.

pone forse l'esigenza di pensare alla bioetica come a una semplice estensione dell'etica, provocata dalle originali problematiche poste alla *ratio ethica* dalle moderne biotecnologie?

In secondo luogo, la valutazione degli interventi sull'uomo ha mostrato un saldo intreccio con la concezione che di questi si ha. Ora, se l'orizzonte antropologico risulta intimamente congiunto con l'elaborazione di una criteriologia etica, nel «fare bioetica» non diviene prioritaria la domanda sull'uomo? Ma come districarsi nel pullulare di concezioni antropologiche che caratterizza l'attuale frammentata cultura occidentale?

Gli interrogativi si potrebbero ulteriormente dilatare; ci sembra però che i quesiti sollevati siano di tutto rilievo per sondare la praticabilità di un «ponte» tra le scienze biologiche e l'etica. Di questi ora ci occuperemo.

4.1. *La bioetica alla luce dell'alterità tra scienze ed etica*

Talvolta l'alterità tra le scienze positive dell'uomo e l'etica viene presentata in termini di irriducibilità, e questo a motivo dell'impossibilità del passaggio dall'«essere» al «dover-essere», dal «fatto» al «valore», dal «dato» alla «norma».²⁰ A monte di questa posizione sta la recezione di quella che in ambito filosofico è nota come la «legge di Hume»: l'argomento merita qualche precisazione, se non altro perché una eventuale irriducibilità tra scienze ed etica renderebbe assai problematica l'attuazione del progetto potteriano.

4.1.1. La «legge di Hume» e i problemi che trascina con sé

Nell'*Is-Ought Paragraph* del suo *Treatise*, D. Hume osserva – con una certa sorpresa – che nei trattati di morale ci si imbatte in proposizioni interessate da un mutamento improvviso ed impercettibile: dalle copule *è/non è*, si passa alle copule *deve/non deve*; l'empirista inglese rileva che tale mutamento, esprimente un nuovo tipo di relazione, dev'essere osservato e spiegato.²¹

In omaggio a colui che per primo richiamò l'attenzione sul difetto logico di un ragionamento che, partendo da premesse tutte all'indicativo, approda ad un imperativo, l'impossibilità di dedurre conclusioni prescrittive da premesse tutte descrittive è stata qualificata – nell'ambito della filosofia analitica – come «legge di Hume». Talvolta si usa anche la formula «Grande Divisione» per marcare la netta separazione che intercorre tra l'ambito dell'indicativo e quello dell'imperativo, tra quanto si pone in termini descrittivi e quanto invece si propone in termini prescrittivi;²² ma si parla pure di «fallacia naturalistica», e questo per denunciare la pretesa di inferire dei valori dal mondo della «natura» (intesa questa in senso meramente fisico-biologico).²³

²⁰ Cf. ad esempio, A. MOLINARO, *Scienze umane, filosofia, etica*, in T. GOFFI - G. PIANA (edd.), *Corso di morale*, vol. I, Queriniana, Brescia 1989, pp. 39-74.

²¹ Cf. D. HUME, *Opere filosofiche*, vol. I: *Trattato sulla natura umana* (Biblioteca Universale Laterza 191), Editori Laterza, Bari 1987, pp. 496-497.

²² A rigor di termini, non si dovrebbero identificare la «Grande Divisione» e la «legge di Hume»: mentre la prima afferma la diversità tra due tipi di proposizioni, la seconda pone la tesi della reciproca inderivabilità delle une dalle altre; mentre la «legge di Hume» presuppone il contenuto della «Grande Divisione», quest'ultima non include la tesi della «legge di Hume».

²³ La *naturalistic fallacy* fu messa a nudo da G. E. Moore, autore di quel *Principia ethica* (Cambridge University Press, Cambridge 1903) che costituisce indubbiamente una svolta ra-

Dalla «legge di Hume» deriva l'impossibilità di qualsiasi normatività etica per le scienze positive dell'uomo: è indebito, in quanto illogico, il passaggio da un linguaggio puramente descrittivo (quello delle scienze positive, appunto) ad un linguaggio prescrittivo (quello dell'etica).²⁴ La «Grande Divisione» pone un discriminante netto tra il mondo della scienza e quello dell'etica, e sembra capace di salvaguardare adeguatamente l'irriducibile specificità di quest'ultima; ma contemporaneamente essa mina alla base la possibilità stessa del «ponte» di Potter, poiché la «Grande Divisione» divarica in modo abissale, oceanico, le opposte sponde delle scienze biologiche e dell'etica.

Non solo: a uno sguardo più attento, ci si accorge che se, da una parte, la «legge di Hume» marca nettamente l'alterità tra il discorso scientifico e quello etico, dall'altra essa pone un quesito molto serio sul fondamento dell'imperativo morale. Perché, infatti, al moralista dovrebbe essere consentito quel passaggio che viene negato all'uomo di scienza? Il passaggio dall'indicativo dell'analisi all'imperativo della norma non è indebito anche quando è compiuto dal moralista che considera la realtà umana e pretende di fornire criteri etici? *Ma in forza di che cosa si giustifica allora un imperativo morale, se dall'analisi di ciò che è esperibile non si può derivare alcun dovere?* E quale potrà essere il fondamento di eventuali criteri direttivi in ambito bioetico? La questione posta dalla «legge di Hume» è poderosa, e mette in discussione le basi stesse del sapere etico: non a caso tale questione è vista come «il punto archimedeo» dell'etica.²⁵

Alla luce della «Grande Divisione» un passaggio dall'indicativo dell'analisi fenomenica all'imperativo dell'etica sembra del tutto improponibile: non v'è abilità dialettica, per quanto sofisticata, che possa legittimare l'approdo all'imperativo di un ragionamento iniziato all'indicativo. A prima vista, il problema sollevato sembra aperto a una sola possibile soluzione, quella di riconoscere privo di oggettiva consistenza qualsiasi discorso e impegno etico. Di fatto, là dove la «Grande Divisione» è accettata come insuperabile, si assiste alla riduzione del fondamento dell'imperativo etico a un puro fatto emozionale, intuitivo, decisionale. In questo caso, alla domanda «perché vivere moralmente?» si offre abitualmente una risposta piuttosto labile, che spalanca le porte al soggettivismo: se i valori etici non emergono dall'analisi della realtà, questi non possono avere altra consistenza che nel soggetto che li pone, stabilendo lui stesso i principi e le norme del suo agire. Ma se la fondazione morale ul-

dica nell'ambito della riflessione morale. Sotto l'influsso di questi, di Poicaré, di Weber e, più in generale, dell'empirismo logico, alla filosofia morale venne sottratta la funzione «arcontica» (quella, cioè, di guidare la condotta umana), con correlativa assegnazione del compito di descrivere e analizzare il linguaggio morale.

²⁴ H. POICARÉ, nei suoi *Dernières pensées* (1913), aveva sottolineato con vigore la radicale differenza tra il discorso scientifico e quello etico: «Se le premesse di un sillogismo sono entrambe all'indicativo, la conclusione è ugualmente all'indicativo. Affinché la conclusione possa essere all'imperativo, bisognerà che almeno una delle premesse sia all'imperativo. Ora, i principi della scienza sono e non possono essere che all'indicativo [...]. Ne consegue che il più sottile dei dialettici potrà destreggiarsi con i suoi principi come vorrà, potrà combinarli, accatastarli gli uni sugli altri: tutto ciò che egli ricaverà sarà all'indicativo. Egli non otterrà mai una proposizione che dica: fai questo o non fare quell'altro, cioè una proposizione che confermi o contraddica la morale» (citato da J. M. AUBERT, *Pour une épistémologie*, cit., p. 85).

²⁵ Cf. B. WILLIAMS, *L'etica e i limiti della filosofia* (Biblioteca di cultura moderna 942), Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 29-38; P. ZECCHINATO, *Il punto archimedeo. Ragione ed etica nella filosofia italiana dal '45 ad oggi* (Ethos 1), Liviana Editrice, Padova 1986.

tima è data dalla decisione del soggetto, è difficile vedere come sia possibile sottrarsi al relativismo morale e alla fine dell'etica, necessariamente confinata nel terreno dell'inconoscenza e dell'incomunicabilità.²⁶ Con ciò, non si vede neppure quale vantaggio fondazionale possa arrecare il ricorso alla categoria dell'«intersoggettività». Non è certo un caso se U. Scarpelli, proprio sulla base della «Grande Divisione», è giunto a teorizzare un'etica logicamente arbitraria nei suoi principi, ovvero un'«etica senza verità».²⁷ Va da sé che, a una simile etica, corrisponda inevitabilmente una «bioetica senza verità»,²⁸ come pure un «biodiritto senza verità», mero frutto di temporanee convergenze parlamentari.

A ben vedere, se l'etica è senza verità, *non v'è criterio che possa proporsi come oggettivamente cogente*, per quanto formulato sulla base di un serio impegno ermeneutico, di ampi confronti intersoggettivi e di rigorose procedure. A rigor di logica, per risolvere i conflitti sociali *non ci si potrebbe neppure appellare a quel «principio di tolleranza»*, tanto caro alla modernità occidentale, e riproposto da Scarpelli: come pungentemente è stato osservato, o il principio di tolleranza deriva necessariamente dall'«etica senza verità», e allora bisogna ammettere almeno una verità, oppure il principio è un mero presupposto, e allora vale sia la tolleranza, sia l'intolleranza.²⁹ L'«etica senza verità» approda a un vicolo cieco, risuscitando in versione morale la nota aporia dell'antico scetticismo.

4.1.2. Oltre la «legge di Hume»

Ma si deve davvero convenire con chi sostiene che i giudizi morali non possono trovare alcuna obiettiva fondazione? La questione è molto seria, e non è corretto eluderla, indipendentemente dall'indirizzo filosofico seguito. Di fatto, la filosofia morale contemporanea risulta discriminabile anche in base alle posizioni assunte circa la possibilità o meno di superare la «Grande Divisione»: da una parte è situabile il «non cognitivismo», ossia la posizione di quanti – ritenendo incolumabile la divisione *is/ought* – sostengono la non conoscibilità dei valori etici; dall'altra è invece collocabile il «cognitivismo», ossia la posizione di quanti – superando in vario modo lo scoglio della «legge di Hume» – ammettono la possibilità di conoscere i valori morali.³⁰ Del tutto scontata è una parallela discriminazione in ambito bioetico, dove pure è inevitabile prendere posizione sulla giustificabilità o meno delle valutazioni e delle direttive formulate.³¹

²⁶ Cf A. POPPI, *L'educazione all'etica: problemi filosofici e orientamenti morali*, in E. BERTI, *Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti* (Progetti 2), Gregoriana Libreria Editrice, Padova 1990, pp. 259-296, in particolare pp. 271-272.

²⁷ Cf U. SCARPELLI, *Etica senza verità*, Il Mulino, Bologna 1982; più concisamente l'A. formula la sua posizione in *La bioetica. Alla ricerca dei principi*, in «Biblioteca della Libertà» 22 (1987) 99, 7-32.

²⁸ Cf G. RUSSO, *Metabioetica e formazione alla verità. Contributo all'orientamento epistemologico*, in «Asprenas» 40 (1993) 225-244, in particolare pp. 239-244.

²⁹ Cf M. MORI, *I limiti dell'«etica senza verità»*, in «Biblioteca della Libertà» 22 (1987) 99, 67-76.

³⁰ Cf P. ZECCHINATO, *Giustificare la morale* (Pubblicazioni di Verifiche 14), Verifiche, Trento 1990.

³¹ Cf, ad esempio, L. PALAZZANI - E. SGRECCIA, *Il dibattito sulla fondazione etica in bioetica*, cit., dove la questione posta alla bioetica dalla «legge di Hume» attraversa l'intero contributo.

Vari sono stati i tentativi e le strategie seguite per ridimensionare o superare la «Grande Divisione»: ad esempio, qualcuno ha cercato di mostrare come l'imperativo sia precontenuto in certe formulazioni all'indicativo; qualcun altro ha invece tentato di mettere in luce la funzione stimolatrice della «legge di Hume», nel senso che spingerebbe verso risposte ai problemi etici sempre più soddisfacenti sotto il profilo razionale; altri ancora, molto critici con questa «legge», hanno cercato di mostrarne l'inapplicabilità alla realtà umana, oppure l'irrelevanza pratica.³² La disparità delle opinioni esistenti potrebbe scoraggiare una presa di posizione su una questione tanto delicata; nondimeno, siamo persuasi che tra le tante possibili chiavi di lettura ci sia spazio anche per quella cui noi motivatamente aderiamo.

In merito, bisogna anzitutto notare che la «legge di Hume» poggia su un *malinteso circa l'origine del dovere morale*: questo non scaturisce dall'analisi della realtà, ma è intrinseco all'esperienza morale, poiché si connette all'attività spontanea della ragione pratica, che procede sulla base di quel principio originario e inderivato che impone di fare il bene ed evitare il male. Grazie alla riflessione sull'uomo e all'identificazione di ciò che lo definisce come tale, questo principio formale acquisirà delle determinazioni concrete, materiali; ma l'individuazione dei contenuti del bene non può tradursi in una univoca e necessitante doverosità: la persona umana, infatti, non è determinata *ad unum*, ma si auto-determina essa stessa per ciò che coglie come suo bene. L'imperativo «agisci in questo modo e non in quest'altro» non può pertanto fluire direttamente dall'analisi dell'umano: piuttosto, questa analisi individua i vari beni umani su cui la persona può far cadere la sua scelta libera, ancorandoli all'ipotesi «se vuoi agire in modo degno dell'uomo, fa' questo e non fare quest'altro».³³

In secondo luogo, la questione posta all'etica dalla «legge di Hume» non può essere risolta prescindendo da un'analisi delle formidabili questioni proprie della *filosofia della conoscenza*. Più precisamente, si tratta di appurare se il nostro approccio conoscitivo al reale si arresti al mero dato esperienziale, come vorrebbero i sostenitori della «Grande Divisione», oppure se lo possa trascendere, come vorrebbe una minoranza di pensatori d'orientamento neoclassico. Qualora si riconosca alla conoscenza umana la capacità di superare l'immediatezza e di approdare a una intelligenza di tipo metempirico, capace di avvistare qualcosa che vale per sempre, vi è la possibilità di comprendere l'esperienza morale all'interno di un orizzonte illuminato dalla *Sapienza Creatrice, che finalizza le creature ponendole nell'essere*.³⁴ In questo orizzonte la realtà è compresa non come un mero dato di fatto, ma come realtà dotata di intrinseco significato (Dio non crea a caso!). Ora, per la fondazione *ultima*

³² Varie strategie seguite per aggirare la «legge di Hume» trovano critica illustrazione in P. ZECCHINATO, *Giustificare la morale*, cit., *passim*.

³³ Cf A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Etica*, cit., pp. 37-40.

³⁴ Seguiamo qui la cifra interpretativa del fondamento dell'etica proposta da S. VANNI ROVIGHI ne *Il fondamento dell'etica di san Tommaso*, in Id., *Studi di filosofia medioevale. II. Secoli XIII e XIV* (Scienze filosofiche 20), Vita e Pensiero, Milano 1978, pp. 118-128. - Una sintesi del pensiero etico-sistematico dell'Autrice è reperibile nel suo *Elementi di filosofia*, vol. III: *La natura e l'uomo (Filosofia della natura, Psicologia, Etica)*, Editrice La Scuola, Brescia 1963, pp. 187-269; per una ancor più sobria presentazione, cf Id., *Istituzioni di filosofia*, Editrice La Scuola, Brescia 1982, pp. 133-156. La sua *Introduzione allo studio di Kant* (Le vie del pensiero), La Scuola Editrice, Brescia 1968, dovrebbe rendere cauto chiunque intenda addebitarle un pensiero «pre-critico» e, insieme, rendere consapevoli della possibilità di una «critica al criticismo kantiano».

dell'etica, risulta decisivo il fine che Dio imprime nell'uomo, creandolo: come ogni ente, così anche l'uomo esiste per realizzare quella pienezza di essere che corrisponde al disegno divino che presiede alla sua creazione; l'attuazione oggettiva di una persona umana – il suo compimento umano integrale, il suo vero «bene» – trova la sua imprescindibile e fondamentale misura nel senso che ne marca originariamente l'essere. È con questo senso originario che l'uomo, lo voglia o no, si deve confrontare: si tratta di un senso che l'uomo inviene, ma non costituisce, poiché egli non si autopone nell'essere. Anche se non ancora esaustivamente affiorato nella cultura o nella coscienza personale, ciò che costituisce il compimento integrale dell'uomo ha una sua oggettiva consistenza proprio in forza del finalizzante atto creativo. Strutturalmente proteso verso il suo compimento, l'uomo attuerà se stesso in modo sempre più compiuto solo acconsentendo al *lógos* che presiede alla sua creazione e che, insieme, definisce il suo *télos* oggettivo.

L'intrinseca connessione tra creazione e finalizzazione fa sì che dall'analisi della realtà umana siano desumibili dei fondamentali beni umani: se l'uomo reca in sé l'impronta del fine inteso dalla Sapienza Creatrice, egli può assumere come indici di autentica umanità quei beni a cui è strutturalmente inclinato (conoscere il Vero e il Bene; disporre liberamente di sé; relazionarsi con altri soggetti; custodire la propria vita e l'integrità corporea; cercare l'incontro e il dialogo sessuale...). Questi beni – nella misura in cui sono conosciuti e nel quadro di una gerarchizzazione esigita dall'unità dinamica della persona – interpellano la libertà umana, che si autodetermina per la loro attuazione, per il loro rispetto o per la loro negazione. L'attuazione o anche il semplice rispetto di questi beni è sinonimo di genuina realizzazione dell'uomo, di moralità; viceversa, la loro positiva negazione in quanto beni umani non può che comportare una caduta in umanità, un venir meno dell'uomo a se stesso.³⁵ Grazie all'individuazione dei fondamentali beni umani è possibile delineare un quadro assiologico atto ad orientare genuinamente non solo l'agire «dell'uomo», ma anche l'agire «sull'uomo»: l'«umanità» delle diversificate scelte compiute dai singoli soggetti umani, storicamente e culturalmente situati, trova in questo quadro un imprescindibile punto di riferimento. È scontato che la considerazione di questi basilari beni umani debba coinvolgere anche la riflessione bioetica, in questo favorita dall'afflato umanistico che la pervade.

A questo punto dovrebbe essere chiaro che la «legge di Hume» non va considerata primariamente come un problema di correttezza logica (un indebito passaggio dall'indicativo all'imperativo); essa pone piuttosto una questione di correttezza nell'analisi dell'esperienza morale e un più radicale quesito di ordine gnoseologico e metafisico: la realtà conoscibile si esaurisce nel mondo dell'immediatezza, oppure questa include anche il mondo del significato? Più concisamente: *vi è un senso originario dell'uomo, oppure no?* Lungi dall'evacuare la verità dell'*humanum*, la «legge di Hu-

³⁵ Abbiamo parlato di *negazione* di beni, cosa che, di per sé, non è sinonimo di rinuncia: non si deve confondere l'avversione a un bene (la sua negazione, la sua distruzione) con il rispettarlo, senza renderlo oggetto di una scelta. Volere un bene e, nello stesso tempo, rinunciare ad altri inerisce strutturalmente alla nostra attività morale (chi sceglie il bene della «verginità per il Regno» rinuncia al matrimonio, pur riconoscendolo come un bene). Non-volere un bene non è pertanto un male, ma semplicemente un segno della limitazione della creatura umana; al contrario, opporsi positivamente a un bene è sempre un male.

me» mette a nudo il limite fondazionale di un'etica di matrice empiristica e come questione interna all'empirismo dovrebbe essere trattata.

Queste sobrie indicazioni, che meriterebbero ben più ampio sviluppo, rendono abbastanza palese la problematicità dell'assunzione della «legge di Hume» quale fondamento dell'incompetenza etico-normativa delle scienze positive dell'uomo. Nondimeno, bisogna riconoscere alla «Grande Divisione» un'importante funzione maieutica, capace di condurre al cuore della più cruciale questione dell'etica, quella della sua fondazione e, nello stesso tempo, di additare l'importanza della filosofia della conoscenza nel delineare l'orizzonte della riflessione sistematica sull'agire morale.

4.1.3. Bioetica e irriducibilità tra scienze ed etica

L'aver confinato la «legge di Hume» nell'ambito dei problemi propri di una gno-seologia empirista non comporta, di per sé, la caduta dell'irriducibilità tra scienze umane ed etica: questa va mantenuta, in quanto le scienze circoscrivono la loro intelligenza del reale al mondo dell'immediatezza, mentre l'etica lo trascende, attingendo anche al mondo del significato; si tratta di due approcci all'umano diversi nell'oggetto formale e nello statuto conoscitivo.

Va comunque notato che si tratta di una irriducibilità che non esclude *la possibilità di congrue mediazioni e di corrette forme di dialogo*, e questo perché *le scienze umane e l'etica trovano nell'uomo il comune punto d'incontro* e, insieme, la base per una collaborazione al servizio della realtà umana, individuale e sociale. Ad esempio, se le scienze positive sono in grado di offrire al moralista elementi utili per una meno superficiale comprensione dei molteplici fattori che incidono sull'agire umano, la morale può a sua volta offrire all'uomo di scienza dei parametri volti a una utilizzazione pratica delle sue conoscenze rispettosa del bene integrale delle persone coinvolte dalla sua attività (qualcosa del genere avviene, del resto, anche nella relazione tra scienze ed estetica: per quanto aliena da giudizi estetici, la scienza può fornire conoscenze e tecnologie atte alla produzione o al restauro di un'opera d'arte). A ben vedere, *è la medesima realtà umana che viene esplorata dalle scienze e dall'etica, sia pure su piani diversi d'intelligibilità*: proprio per questo è possibile ipotizzare un dialogo fecondo ed arricchente tra discipline che si occupano del medesimo oggetto materiale, l'uomo; anzi, a motivo del nesso tra le scienze umane e l'antropologia a queste soggiacente, è del tutto ragionevole ritenere che *il dialogo tra queste diverse discipline sarà tanto più spedito quanto maggiore sarà la convergenza nell'intendere il senso dell'uomo e del suo agire*. Con ciò, l'esplicitazione e la verifica dei rispettivi presupposti antropologici si configura come fondamentale premessa a una non aleatoria mediazione tra le scienze umane e l'etica.

È ovvio che le riflessioni fin qui condotte si ripercuotano anche nell'intelligenza dell'identità della bioetica. Anzitutto, l'irriducibilità tra l'etica e le scienze positive non consente di pensare alla bioetica come a una disciplina in grado di coniugare *immediatamente* le opposte sponde del «ponte» di Potter; la stessa categoria dell'«interdisciplinarietà», tanto cara ai cultori della bioetica, appare destinata a un cauto e ponderato uso, vista l'incompetenza etico-normativa delle scienze positive, incluse quelle biomediche. Anche in questo caso – come nel passaggio dal terreno delle scienze umane a quello dell'etica – entra in gioco un riferimento, più o meno tematizzato, a una concezione ideale dell'uomo (e, più in generale, del mondo): per que-

sto, nella ricerca delle soluzioni da dare ai problemi etici sollevati dalle scienze e dalle tecnologie del bioregno, appare decisiva la capacità di *esplicitare i presupposti antropologici che presiedono alle varie argomentazioni e verificarne la fondatezza*. Una previa convergenza sul terreno antropologico non potrà che favorire il dialogo interdisciplinare, proprio del «fare bioetica»: lungi dal mettere in discussione il terreno e la razionalità propri della scienze o delle tecno-scienze, la riflessione antropologica consentirà di individuare i fondamentali parametri che presiedono alla valutazione dell'«umanità» o meno di specifici interventi nel bioregno.

Infine, si deve notare che, nel «fare bioetica», è quanto mai rischioso prescindere da una esplicitazione della *filosofia della conoscenza* che guida la riflessione sulle problematiche poste dalle scienze e dalle tecnologie biomediche: è quanto suggerisce il sopraindicato esito bioetico e biogiuridico di un'«etica senza verità», divenuta tale in forza della circoscrizione della conoscenza al mero ambito dell'esperibile. Ma con ciò tocchiamo una tematica che troverà più adeguata cornice nelle riflessioni che seguono.

4.2. Bioetica e pluralità di orizzonti antropologici

Nell'indagine sulle relazioni tra etica, scienza e tecno-scienza è più volte affiorata l'importanza dell'orizzonte antropologico che orienta non solo il discorso etico, ma anche quello scientifico e tecno-scientifico. Si tratta di un dato difficilmente impugnabile, che risulta di notevole spessore anche nella riflessione sugli interventi nel bioregno. A nostro avviso, proprio a motivo della funzione direttiva della concezione dell'uomo, alla domanda: «Quale etica per la bioetica?», su cui si è imperniato un convegno di qualche anno fa,³⁶ sarebbe da preferire quest'altra: «*Quale antropologia per la bioetica?*». È ben vero che – per maggior precisione e per abbracciare le prospettive bioecologiche potteriane – si dovrebbe formulare la domanda in modo più ampio (ad esempio: «Quale antropologia e quale *Weltanschauung* per la bioetica?»); ma ciò non toglie che – comunque si voglia intendere questa «disciplina» – la domanda «Chi è l'uomo?» si imponga come prioritaria nell'opera di mediazione tra l'etica e le scienze e le tecno-scienze del bioregno.

Qui però sorge un problema, posto dalla fattuale pluralità di antropologie (e, più in generale, di visioni del mondo) attualmente in circolazione: come districarsi tra concezioni più o meno diversificate e, talvolta, tra loro irriducibili? vi sono dei criteri per facilitare un discernimento? La questione si presenta come estremamente complessa, e potrebbe apparire addirittura sospetto semplicemente il proporla: in un'epoca caratterizzata da una profonda crisi della ragione e da una tollerante giustapposizione delle diversità può sembrare temeraria la pretesa di tentare un discernimento, tanto più che non sono affatto da sottovalutare le precomprensioni connesse al nostro essere storicamente e culturalmente situati. Siamo tuttavia persuasi che nemmeno nella riflessione sulla storicità della nostra conoscenza e nell'analisi delle nostre precomprensioni si possa prescindere da quel «principio di non contraddizione» che impedisce a chicchessia di sostenere tutto e, insieme, il contrario di tutto. La consistenza transtemporale e transculturale di questo principio ci incoraggia a non eludere la questione sollevata; anzi, ci induce a convenire con chi ha osservato – proprio in

³⁶ Cf E. AGAZZI (ed.), *Quale Etica per la Bioetica?* (Epistemologia 21), Franco Angeli Libri, Milano 1990.

riferimento alla bioetica – che l'approdo a un irenismo eclettico, a compromessi verbali, costituisca soltanto un «sopimento provvisorio di conflitti», destinati prima o poi a riaprirsi.³⁷ Tanto vale, allora, tentare di fornire qualche indirizzo orientativo, nella convinzione che, alla fine, ognuno deve decidere per se stesso.

4.2.1. La «dialettica» di B. Lonergan

Nel doveroso e difficile tentativo di mettere un po' di ordine in un terreno tanto accidentato, ci sembra opportuno fare ricorso a una interessante chiave di lettura, formulata da B. Lonergan in funzione del metodo proprio della teologia, ma che è applicabile anche all'ambito della riflessione filosofica e, in modo più circoscritto, pure a quello della scienza e della tecno-scienza.³⁸ In termini molto stringati, possiamo dire che una delle specializzazioni funzionali del «fare teologia» (e, più in generale, della riflessione sistematica in campo filosofico e scientifico) è per Lonergan quella della «dialettica», che mira a un'analisi critica dei vari dati accumulati, onde evitare utilizzazioni che sappiano di contraddittori eclettismi. Questa eventualità non è affatto da escludere: la varietà dei dati raccolti (di tipo teologico, filosofico, etico, storico, psicologico...) comporta delle scontate diversità; ora, tra queste alcune possono certamente essere tra loro *complementari* o, comunque, componibili (come quando, ad esempio, vertono su aspetti diversi della medesima realtà, oppure quando rimontano a formulazioni successive e quindi più elaborate di una medesima teoria; in questo caso, però, sono in gioco differenze di tipo *genetico*, più che *complementare*); ma si possono anche dare delle opposizioni *dialettiche* – non importa se palesi o latenti – tra loro assolutamente non componibili (è il caso, ad esempio, della tensione irriducibile che oppone un'«etica senza verità» a un'etica che, invece, pretenda additare criteri di genuina umanità). A meno che non si voglia a tutti i costi una incongruente *coincidentia oppositorum*, ai momenti metodologici della raccolta dei dati, della loro interpretazione e della storia, è necessario far seguire quello dell'individuazione dell'eventuale presenza di conflitti fondamentali, ossia di opposizioni tra loro non componibili: e questo è appunto il compito della «dialettica».

Ma a che cosa si deve che queste differenze siano tra loro irriducibili? A questo proposito, Lonergan sottolinea l'importanza di alcune «*posizioni fondamentali*», riconducibili all'ambito *conoscitivo, morale e religioso*, le quali definiscono l'orizzonte di pensiero in cui i cultori delle diverse discipline si muovono, condizionando in modo più o meno marcato la metodologia e i risultati della loro indagine. Più precisamente: il discorso teologico (ma anche quello antropologico ed etico, e persino

³⁷ Per quanto su posizioni teoreticamente distanti da U. Scarpelli, conveniamo con lui nel ritenere vano e improduttivo un certo stile argomentativo che parte da principi che si danno come accettati dall'interlocutore o dalla generalità dell'uditorio, per sostenere o respingere determinate conclusioni etiche; è decisamente preferibile, anche in ambito bioetico, «guardare con sicuro e fermo coraggio intellettuale e morale alle grandi tensioni che stanno sotto ogni compromesso ed apparenza di consenso» (*La bioetica*, cit., p. 16).

³⁸ Cf B. J. F. LONERGAN, *Il metodo in teologia* (Biblioteca di teologia contemporanea 24), Queriniana, Brescia 1985, in particolare pp. 251-265. Pubblicato la prima volta a Londra nel 1971, *Method in Theology* ha avuto più edizioni in lingua inglese, nonché versioni in diverse lingue. - Per una introduzione al pensiero di Lonergan, cf G. B. SALA, *Bernard J. F. Lonergan (1904-1984)*, in E. CORETH - W. M. NEIDL - G. PFLIGERSDORFFER (edd.), *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, vol. II, Città Nuova Editrice, Roma 1994, pp. 843-863.

quello delle scienze positive) risente delle «posizioni fondamentali» assunte, magari in forma inconsapevole, in ambito *conoscitivo* (empirismo? idealismo? realismo critico?), *morale* (il valore o la soddisfazione come criterio di scelta?) e *religioso* (abbandono fiducioso al Trascendente, oppure resistenza o rifiuto di Lui?). Ora, se le differenze di orizzonte sono riconducibili a una o più di queste posizioni fondamentali, abbiamo a che fare con opposizioni di tipo dialettico, tra loro irriducibili: quello che da una parte risulta vero, giusto, sensato, ragionevole, dall'altra appare esattamente in termini opposti (si pensi ai conflittuali orizzonti di un credente e di un ateo, di un uomo virtuoso e di un libertino, di uno scettico e di un appassionato ricercatore della verità). Il passaggio da una posizione all'altra esige, in questo caso, l'abbandono del proprio orizzonte per entrare in un nuovo, radicalmente diverso e discontinuo rispetto al precedente: si tratta di un rovesciamento d'orizzonte che *impegna profondamente la libertà della persona*; a seconda della direzione assunta, questo radicale rovesciamento viene designato come «conversione» o come «dissolvimento».

Tre sono i tipi di conversione distinti da Lonergan, rispettivamente «intellettuale», «morale» e «religiosa». Si tratta di eventi tra loro collegati, ma che presentano una loro specificità, che è opportuno qui brevemente illustrare.

a) La «*conversione intellettuale*» consiste in un chiarimento radicale sul significato dell'attività conoscitiva, eliminando un mito tenace e fuorviante secondo cui «il conoscere è simile al guardare»: «Conoscere non è semplicemente vedere; è sperimentare, capire, giudicare, e credere. I criteri dell'oggettività non sono solamente i criteri della visione oculare; sono l'insieme dei criteri propri rispettivamente dello sperimentare, del capire, del giudicare, e del credere».³⁹ Questa conversione implica, dunque, il superamento dell'orizzonte empirista; ma richiede pure che sia superata la riduzione del conoscere al mero dinamismo intellettuale del soggetto, quale si dà nelle varie forme di idealismo, per approdare al realismo critico. Essa comporta un cambio radicale, poiché «empirismo, idealismo, e realismo disegnano tre orizzonti totalmente differenti i quali non hanno in comune nessun identico oggetto».⁴⁰

b) Quanto alla «*conversione morale*», c'è da dire che questa comporta il mutamento del criterio delle proprie decisioni e delle proprie scelte, individuato non più nella «soddisfazione», ma nei «valori». Essa consiste nell'optare per ciò che è veramente bene: in caso di conflitto tra valore e soddisfazione, la scelta cade sul valore. Lonergan osserva che tale conversione non è sinonimo di perfezione morale: essa è solo l'inizio di un cammino che può portare alla perfezione, mediante la scoperta e lo sradicamento delle proprie deformazioni; bisogna mantenersi pronti ad imparare da-

³⁹ *Il metodo*, cit., p. 254.

⁴⁰ *Ivi*, p. 255. - La netta divaricazione tra le varie modalità dell'*empirismo* e il *realismo critico* è condensabile nell'opposta risposta data alla seguente domanda: la nostra conoscenza è circoscritta all'immediatezza dell'esperienza sensoriale, oppure può trascenderla? In altri termini: il nostro conoscere è assimilabile alla visione oculare, oppure è un *intus legere*? A sua volta, le opposte soluzioni date ai seguenti quesiti mettono a fuoco l'opposizione tra *idealismo* e *realismo critico*: la ragione umana è da concepire come funzione di una verità che essa costituisce, oppure come capacità di conoscere una verità che la trascende e alla cui accoglienza essa si dispone? L'oggettività del conoscere umano viene misurata esaustivamente dall'evidenza delle relazioni da questo istituite, oppure la validità delle elaborazioni concettuali viene commisurata dalla loro adeguazione a una realtà che le supera e le misura?

gli altri, consapevoli che la conoscenza morale è il possesso proprio solo degli uomini moralmente buoni.⁴¹

c) Vi è, infine, la «conversione religiosa»: essa consiste «nell'essere presi da ciò che ci tocca assolutamente. È innamorarsi in maniera ultra-mondana. È consegnarsi totalmente e per sempre senza condizioni, restrizioni, riserve. Ma siffatto consegnarsi non è un atto, bensì piuttosto uno stato dinamico, anteriore agli atti successivi e principio di essi».⁴²

Poiché possono mancare tutte e tre le conversioni, oppure possono essere presenti una o due soltanto, oppure tutte e tre, si danno ben otto tipi di orizzonte dialetticamente differenti, e questo a prescindere dalle differenze nella perfezione della conversione (questa si riverbera in una gamma di teorizzazioni che può andare dal più contraddittorio eclettismo sino a forme di pensiero estremamente rigoroso e coerente). Da questi diversi orizzonti derivano soluzioni opposte di una medesima questione, giudizi di valore antitetici, e così via.

Lo schema interpretativo proposto da Lonergan è indubbiamente interessante, e riteniamo sia da valorizzare per un primo orientamento nella frammentata pluralità degli orizzonti antropologici della cultura occidentale. Certo, si tratta di uno schema, e proprio per questo potrebbe venire ulteriormente precisato: pensiamo qui soprattutto alle «posizioni fondamentali» relative al conoscere umano e al posto che tra queste dovrebbe occupare la moderna «ragione ermeneutica», la quale – secondo molti autori – verrebbe a segnare una nuova età della ragione. In particolare, tra le varianti della pluriforme ermeneutica – oggi da più parti assunta al rango di «filosofia prima» postmetafisica – una posizione di rilievo dovrebbe essere riconosciuta al cosiddetto «pensiero debole», per la sua spiccata discontinuità rispetto ai fondamentali approcci al conoscere considerati da Lonergan. Stando a questa forma di pensiero «postmoderno», la razionalità dovrebbe depotenziarsi, indebolirsi, senza temere la paralisi per l'eclissi del vero; non sarebbe più lecito cercare qualcosa d'altro oltre la manifestazione del presente tangibile ed effimero: la crisi della ragione viene qui accettata come un fatto compiuto e definitivo è il congedo dalla verità. Prende corpo in questo modo un orizzonte caratterizzato dalla frammentarietà e dalla pluriformità, e per questo sfuggente e alieno da qualsiasi *reductio ad unum* della molteplicità.⁴³ Il distacco del «pensiero debole» dalle pretese veritative degli indirizzi gnoseologici sopraconsiderati è di tale spessore da esigere un aggiornamento vuoi delle «posizioni fondamentali» in ambito conoscitivo, vuoi del numero degli orizzonti tra loro dialetticamente opposti.

4.2.2. Le antropologie al vaglio della «dialettica»

Anche se la «dialettica» di Lonergan mira primariamente all'analisi dei conflitti in gioco, essa propone delle indicazioni di rilievo per individuare taluni nodi cruciali che incidono sulla configurazione dei diversi ambiti del sapere umano. Se è vero che le varie discipline hanno propri statuti epistemologici, è anche vero che queste non danno risultati comunque sia, indipendentemente dall'orizzonte conoscitivo, morale e religioso in cui si muove il soggetto concreto che indaga e teorizza: ciò vale an-

⁴¹ Cf *Ivi*, p. 256.

⁴² *Ivi*, pp. 256-257.

⁴³ Cf A. Rizzi, *Le sfide del pensiero debole*, in «Rassegna di Teologia» 27 (1986) 1-14.

che nel caso dell'elaborazione di una antropologia o, più semplicemente, dell'assunzione di una comprensione dell'uomo già preconfezionata, che serva da guida nella riflessione bioetica.

Per rendere meno astratto il nostro discorso, osserviamo che un orizzonte maturato nella fede cristiana può trovare ampie possibilità di convergenza con un orizzonte antropologico delineato dalla presenza della conversione *morale* e di quella *religiosa*. In effetti, il rifiuto di considerare l'uomo quale essere aperto ai valori e al Trascendente costituisce un punto di partenza di difficile coniugazione con la fede cristiana: l'assenza della conversione religiosa non è direttamente compatibile con un orizzonte illuminato dalla fede in un Padre che si comunica all'uomo nel Figlio fatto carne. Non diversamente andrebbero le cose qualora mancasse la conversione morale: l'erezione della «soddisfazione» (del piacere, dell'utile) a criterio supremo di scelta è in tensione irriducibile con l'adesione al «donatore di se stesso» (*I Tm* 2,6), che ha insegnato che «vi è più gioia nel dare che nel ricevere» (*At* 20,35), che non si deve temere di perdere la vita per Lui (cf *Mt* 10,39).

Qualche perplessità potrebbe invece sorgere circa l'urgenza della conversione *intellettuale*, se non altro perché in ambito etico-teologico non è raro incontrare autori che fanno aperto riferimento al pensiero trascendentale (magari con variazioni ermeneutiche), assieme ad altri che vorrebbero «fondare» le norme e i giudizi etici sulla base di un consequenzialismo di matrice inequivocabilmente utilitarista (e, più a monte, empirista), a volte ibridato con il kantismo.⁴⁴ Non è il caso di insistere sull'irriducibilità gnoseologica di empirismo, idealismo e realismo critico; qui notiamo soltanto che questa incompatibilità nell'intendere l'attività conoscitiva si ripercuote nella fondazione delle rispettive etiche, come pure nel discorso su Dio (e questo potrà illuminare il collegamento fra le «tre conversioni»); più precisamente:

a) Le varie forme di *empirismo*, circoscrivendo la conoscenza all'esperibile, si precludono l'accesso razionale ad ogni realtà metempirica e alle questioni di senso. Ma con ciò esse si negano la possibilità di un discorso filosofico su Dio, in quanto realtà inesperibile (di qui alcuni possibili esiti: agnosticismo, ateismo, fideismo); congiuntamente, esse si negano pure la possibilità di cogliere un senso nel reale e di offrire una fondazione ultima al discorso etico. Se, come sappiamo, l'empirismo moderno situa i valori nell'incerto terreno delle opzioni soggettive, la sua remota variante ockhamista era invece approdata – su base fideistica – a fondare estrinsecamente i precetti morali nell'onnipotente volontà divina, manifestata nelle Scritture (buono è ciò che Dio ha comandato di fare, cattivo ciò che ha proibito).

b) Da parte sua, l'*idealismo trascendentale* esaurisce l'oggettività del conoscere nella coerenza delle relazioni da questo istituite. Sul piano etico ci troviamo così di fronte a una ragione che istituisce valori e norme etiche e che, per questo, è autonoma creatrice di senso. Nella variante *dialettica*, l'ordine etico si propone come frutto esclusivo di una ragione che propone l'autocomprensione raggiunta dall'uomo in

⁴⁴ Cf le puntuali osservazioni di A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Sulla fondazione trascendentale della morale cristiana*, in «Anthropotes» 3 (1987) 98-106; ID., *Sulla recezione del modello filosofico utilitaristico da parte di alcuni teologi moralisti*, in «Anthropo[te]s» 1 (1985) 203-213; ma si veda pure il contributo — non privo di *vis polemica* — di D. COMPOSTA, *La nuova morale e i suoi problemi. Critica sistematica alla luce del pensiero tomistico* (Studi Tomistici 38), Pontificia Accademia di S. Tommaso / Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990.

ogni momento della sua storia, oppure come prodotto di una ragione che elabora un progetto di possibilità. Quanto al discorso su Dio, una razionalità intesa in senso idealistico difficilmente potrà sottrarsi alla tentazione di ridurre la religione e la teologia «entro i limiti della ragione».

c) Viceversa, nell'orizzonte *realistico-critico* si riconosce al conoscere umano la capacità di andare oltre l'empiria e, insieme, si afferma il primato del reale rispetto all'idea. Proprio perché c'è del reale oltre al pensiero, la consistenza di quanto viene elaborato dalla nostra mente trova la sua misura nella sua rispondenza alla realtà (= verità come *adaequatio rei et intellectus*); ma nello stesso tempo, le acquisizioni del conoscere umano sono aperte a ulteriori progressi, proprio perché la realtà resta sempre più ampia di tutte le possibili concettualizzazioni (= verità come ἀλήθεια, come «svelamento» di una realtà nascosta).⁴⁵ Sul piano teologico-razionale, Dio risulta il punto di approdo dell'intelligenza metempirica del reale e, insieme, il Mistero alla cui accoglienza la ragione si dispone e che, comunque, resta sempre al di là di ogni sistematizzazione teologica. Sul piano etico, sarà possibile intravedere ciò che definisce l'identità e insieme il senso oggettivo e intrinseco dell'essere umano, posto nell'essere dalla Sapienza Creatrice; nel contempo, si avrà una ragione impegnata anzitutto a *ri-conoscere* (magari con fatica, e con risultati perfettibili)⁴⁶ tutto ciò che realizza l'uomo conformemente al suo senso originario e fondante (sia chiaro che, con ciò, *non viene esclusa la dimensione progettuale dell'agire umano*: si richiede unicamente che l'attività umana, nel suo dispiegarsi «creativo», sia rispettosa di ciò che corrisponde all'identità strutturale dell'uomo, ovvero al suo bene integrale).

Le tre «posizioni fondamentali» circa la natura dell'attività conoscitiva si ripercuotono anche nella comprensione di quell'identità dell'uomo, che sappiamo così importante nel delineare i vari beni umani. Talune ricadute etiche di siffatte posizioni sono già state accennate; ma è opportuno aggiungere alcune note, atte a evidenziare la maggiore o minore distanza che tali prospettive presentano rispetto alla comprensione dell'uomo che si dà nell'orizzonte cristiano:

a) La fede in un Dio che crea l'uomo finalizzandolo in Cristo (cf *Col* 1,15-20; *Ef* 1,3-10; *Rm* 8,29; *I Cor* 8,6) non pare trovare le migliori premesse in una antropolo-

⁴⁵ Se l'assunzione della categoria «verità come svelamento» recepisce talune istanze heideggeriane, quella classica dell'«adeguazione» può in certa misura convergere con quella nota di provvisorietà che Popper ha introdotto nel sapere scientifico, enfaticamente evidenziata dalla categoria della «falsificabilità»; riteniamo tuttavia preferibile parlare di una conoscenza scientifica e di modelli interpretativi *più o meno «adeguati»* alla realtà studiata, e questo non solo per attaccamento alla tradizionale categoria dell'*adaequatio*, ma anche perché ci sembra eccessivo evacuare di ogni consistenza delle conoscenze che, pur nella loro parzialità, hanno trovato efficace applicazione sul piano tecnico-pratico (su questa linea di pensiero – tesa a rivalutare le acquisizioni scientifiche del passato, per quanto superate da più recenti e più adeguate teorizzazioni – si muove anche un recente contributo di D. LAMBERT: *Historicité et vérité: un point de vue de physicien*, in «Le Supplément» [1994] 188-189, 107-123).

⁴⁶ Anche l'intelligenza dell'umano che è alla base di un'etica direttiva presenta i tratti della non-esaustività: l'affiorare dei valori etici nella coscienza dei singoli e nelle culture ha conosciuto e conosce un itinerario non sempre lineare, magari contrassegnato da involuzioni. Ma questo non comporta la falsità totale della nostra conoscenza di ciò che realizza l'uomo in quanto tale: anche in questo caso, è preferibile parlare di una conoscenza più o meno «adeguata» dei valori morali, una conoscenza che può essere approfondita e compresa in un orizzonte etico più vasto, qualitativamente superiore.

gia elaborata nei limiti dell'immediatezza empirica e pertanto coerentemente muta sulle questioni di senso.⁴⁷

b) Non diversamente vanno le cose quando si abbia a che fare con l'esaltazione dell'autonoma soggettività dell'uomo, del quale la fede addita la nativa vocazione a relazionarsi filialmente col Padre, in Cristo: la strutturale identità dell'uomo quale «figlio nel Figlio» – ovvero quale figlio che tutto ha ricevuto dal Padre (*esse-ab*) e che può essere se stesso solo ri-conoscendo la paternità di Dio (*esse-ad*) – appare decisamente oscurata dall'assoluta autonomia di cui il soggetto umano viene gratificato nell'orizzonte del pensiero trascendentale.

c) In modo diverso stanno le cose – così almeno ci sembra – in un orizzonte antropologico in cui vengono coniugati il mondo dell'immediatezza e il mondo del significato, e dove la consistenza dell'attività di *disvelamento* della realtà viene misurata sul parametro dell'*adaequatio rei et intellectus*: il lasciarsi costantemente misurare dalla realtà, l'apertura alle questioni metempiriche e di senso, l'approdo alla Sapienza Creatrice, il riconoscimento del proprio *esse-ab* ed *esse-ad* creaturale... sono tutti elementi che dispongono all'*intellectus fidei*, senza insanabili fratture tra fede e ragione e tra ragione e fede nella comprensione di ciò che attua positivamente l'uomo.

La maggiore affinità con il pensiero cristiano riconosciuta a un'antropologia maturata all'interno dell'orizzonte delineato dalle «tre conversioni» non comporta, di per sé, una chiusura previa a quanto può venire da altri orizzonti, anche se dialetticamente relazionati con questo: apertura al Trascendente e ai valori e, soprattutto, adesione al realismo critico, non sono sinonimo di dogmatismo o di ottusità mentale; tutto ciò deve piuttosto dire atteggiamento mentale aperto, pronto a interrogarsi, a verificare, a imparare criticamente... Anche l'elaborazione di un quadro antropologico non può riposare sui dati acquisiti, ma deve aprirsi a operazioni ricorrenti e connesse tra di loro, che portano a risultati cumulativi e progressivi. Per quanto maturati in altri orizzonti, i dati antropologici provenienti dalla riflessione altrui vanno attentamente considerati, se non altro perché, in qualche modo, l'*humanum* tende ad emergere in tutti, nonostante le teorie professate.⁴⁸ Spetterà alla «dialettica» portare alla lu-

⁴⁷ È la posizione assunta da L. Wittgenstein, lucidamente formulata nella proposizione 7 del suo celebre *Tractatus logico-philosophicus*: «Su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere». Altri invece, non si sa su quale base e con quale coerenza, preferiscono parlare: «Non vi è senso alcuno già consegnato nel cosmo, possiamo solo industriarci a inventarlo, provvisoriamente. Dobbiamo, anzi, poiché senza senso non si dà esistenza. Le cose semplicemente *sono*. Cosa significa tutto ciò che sta intorno a noi, e noi in esso? Cosalmamente, nulla. Il significato che tu saprai dargli, e nulla più. [...] Non vi è mistero da svelare. [...] Non c'è significato da scoprire negli *enti*, che solo con gli *accadimenti* esauriscono la realtà, epperò *essere* è sempre stato il nome attribuito a quella vagheggiata speranza del nostro bisogno di illusione. Ormai *sappiamo*, irrimediabilmente, la risposta alla domanda sul senso: nulla. [...] Forse la mela è stata davvero addentata irreversibilmente. Perciò: *creare* senso. E con-senso. Se ci riesci» (P. FLORES D'ARCAIS, *Etica senza fede* [Einaudi Contemporanea 15], Einaudi, Torino 1992, pp. 228-229).

⁴⁸ È dai tempi dell'*Antigone* di Sofocle che nella cultura occidentale è documentabile l'affiorare dell'appello all'*humanum*, in una sorta di «eterno ritorno»: se la protagonista della tragedia sofoclea si appellava alle «leggi non scritte» superiori a quelle del tiranno, i pensatori della Stoa amavano evocare il «retto *lógos*» e la «legge comune» che pervade ogni cosa e misura ogni legge, preparando il terreno a quella nozione di «legge naturale» che, recepita da Filone d'Alessandria, farà la sua prima documentata comparsa in ambito cristiano nel filosofo e mar-

ce la natura dei conflitti in gioco; ma questo è un momento metodologicamente non previo, ma successivo alla raccolta dei dati.

Il riferimento ai principali orizzonti dialettici non offre che *un primo schema interpretativo delle divaricazioni nella comprensione dell'uomo e di ciò che gli si addice*: ma le divergenze si moltiplicano vertiginosamente grazie all'incidenza della più o meno profonda radicazione nelle «posizioni fondamentali», della maggiore o minore coerenza del pensiero, delle conoscenze più o meno ampie disponibili, dei condizionamenti culturali, delle scelte ideologiche, dei fattori subconsci ed emotivi che alterano percezioni e giudizi... La scontata proliferazione dei quadri antropologici rende inevitabile qualche ulteriore articolazione dello schema interpretativo proposto: ad esempio, le molteplici concezioni dell'uomo potrebbero venir organizzate sulla base della distinzione tra *matrici* (impostazioni antropologiche rimontanti ad orizzonti dialetticamente differenti), *modelli* (una possibile formulazione all'interno della stessa matrice) e *varianti* (modificazioni di un modello in quanto ne accentuano un particolare aspetto).⁴⁹

A questo punto si dovrebbe passare alla «dialettica», ovvero all'esame critico delle varie antropologie in circolazione per appurare se siano tra loro componibili, cogliendone la matrice; ma qui noi ci fermiamo, paghi dello schema interpretativo sobriamente delineato: dalla verifica delle strutture del «ponte» di Potter esula il compito di una specifica analisi e classificazione delle contemporanee prospettive antropologiche.

4.2.3. Bioetica e antropologie irriducibili

La possibile presenza di conflitti irriducibili va considerata non solo nel «fare teologia», ma anche nel «fare bioetica»; anzi, va da sé che, *nel caso di questa «disciplina», che coinvolge diverse forme di sapere, le conflittualità in gioco si moltiplichino enormemente*.

Anche a concedere una rapida riduzione delle differenze di tipo complementare e genetico, è sconcertante pensare che opposizioni irriducibili si possono incontrare già all'interno di una stessa scienza positiva, e che si dovrebbe far dialogare tra loro più discipline scientifiche e queste con l'antropologia e con l'etica o, meglio, con le antropologie e con le etiche del momento... L'accostamento di più orizzonti non fa che moltiplicare le differenze da interpretare e, se possibile, da colmare; ma l'impe-

tire Giustino. La varietà delle designazioni non frammenta l'unità di questo appello a un'istanza superiore che giudica le condotte dei singoli, le tradizioni culturali e le leggi dei popoli: se Origene valorizzerà la nozione di «legge naturale» per impugnare la sacralizzazione della tradizione storica operata da Celso in chiave anticristiana, altri invocheranno il rispetto del «diritto delle genti» (pensiamo qui a Francisco de Vitoria e al suo franco riconoscimento dei diritti degli *indios*); altri, in tempi più vicini, faranno appello ai «diritti» o alla «dignità» dell'uomo; altri ancora denunceranno vari «crimini contro l'umanità», magari perpetrati con l'avvallo di leggi emanate dalla competente autorità (le condanne dei nazisti emesse al processo di Norimberga costituiscono una incontrovertibile spina nel fianco al positivismo giuridico e alla pretesa di fondare il diritto unicamente su quanto statuisce una maggioranza parlamentare). In merito, sempre attuale rimane il volume di H. ROMMEN, *L'eterno ritorno del diritto naturale* (Cultura 30), Editrice Studium, Roma 1965.

⁴⁹ Per l'articolazione delle antropologie in matrici, modelli e varianti, cf C. PERI, *Antropologia filosofica*, in S. LEONE - S. PRIVITERA (edd.), *Dizionario di Bioetica*, cit., pp. 47-51.

gno richiesto appare immane e, comunque, destinato ad incagliarsi nelle opposizioni dialettiche sul piano conoscitivo, morale e religioso.

Una certa semplificazione nel «fare bioetica» potrebbe venire dall'esplicitazione delle antropologie soggiacenti alle varie scienze positive (quelle biomediche, in particolare) e alle etiche in gioco; ma questa semplificazione, più che a risolvere i conflitti, può servire piuttosto a mettere in luce la loro natura e, in particolare, se si tratti o meno di opposizioni dialettiche. In presenza di queste, non v'è confronto o argomentazione che possa portare ad una composizione: l'unica via, come sappiamo, è quella «conversione» di cui parlava Lonergan e che, comunque, resta *un atto di libertà*, le cui chiavi appartengono unicamente alla persona.

A questo punto un rilievo si impone ed è questo: *l'esistenza di opposizioni dialettiche comporta ulteriori e impervie difficoltà nella costruzione del «ponte» di Potter*. Alla radicale diversità di statuto conoscitivo tra il mondo dell'etica, da una parte, e quello delle scienze e delle tecno-scienze, dall'altra, si aggiunge una divaricazione ulteriore e non meno profonda: quella legata alla presenza di antitetiche «posizioni fondamentali» nelle varie etiche, scienze e tecno-scienze, che rimonta ad orizzonti antropologici tra loro irriducibili. Su questa base, è inevitabile ritenere che *l'istanza formulata da Potter debba infine approdare non alla «bioetica», ma alle «bioetiche»*. Alla dialettica pluralità delle antropologie si accompagna, immancabile, quella delle bioetiche.

5. «Fare bioetica»: tra sconforto e fiducia

Le riflessioni fin qui condotte situano il «fare bioetica» su scenari di tipo babelico, con l'aggravante che la «confusione» presenta qui dei tratti irriducibili e previ alla realizzazione dell'opera.

Certo, è di per sé possibile ipotizzare una situazione ottimale, quella di una riflessione bioetica condotta all'interno di un orizzonte antropologico definito dalle medesime «posizioni fondamentali» e pertanto al riparo da conflitti irriducibili;⁵⁰ ma una simile situazione appare di fatto saldamente confinata nell'ambito delle ipotesi di difficile attuazione: la frammentazione culturale odierna include una pluralità di opposizioni dialettiche tali da rendere pressoché impensabile un'ampia convergenza nel «fare bioetica». La difficoltà è facilmente percepibile osservando criticamente la bioetica prodotta dalla teologia morale cattolica, attualmente contrassegnata da differenti e antitetiche opzioni filosofiche;⁵¹ ora, se già una medesima fede non assicu-

⁵⁰ Il confronto tra il mondo dell'etica e quello tecno-scientifico incontrerà sicuramente minori ostacoli nell'ipotesi che i vari interlocutori si muovano tutti – ad esempio – nell'orizzonte delineato dalle «tre conversioni», e questo perché la discussione avrebbe come piattaforma comune il primato del reale sulle teorie interpretative assunte o elaborate (conversione intellettuale) e una visione dell'uomo come oggetto personale, aperto ai valori e al Trascendente (conversione morale e religiosa). È ovvio che l'assenza di opposizioni dialettiche non comporta *ipso facto* l'inesistenza di divergenze, anche cospicue, legate alla cultura, alla storia, alle capacità, alla formazione, agli interessi, alle qualità morali (...) degli interlocutori; nondimeno, non è da escludere che un sereno confronto e un paziente dialogo possano alla lunga mediare le differenze di tipo complementare o genetico.

⁵¹ Provocatorie, ma aderenti alla realtà, sono queste osservazioni di U. Scarpelli sulla bioetica elaborata in ambito cattolico: «Circa l'accostamento teologico alla bioetica, mi restringerò ad osservare che, rinunciandovi, non subiamo una perdita troppo grande di certezza. La

ra la convergenza sulle stesse «posizioni fondamentali», c'è da dubitare che a migliori risultati possa pervenire chi pensa alla bioetica come a un'«etica pubblica», esigita dall'attuale società secolarizzata e pluralista.⁵²

Si pensi, concretamente, alla problematicità di un accordo quale si dovrebbe trovare in quei «Comitati di Etica» che dovrebbero coinvolgere varie figure professionali (medici, ricercatori, filosofi, esperti di diritto, di etica, di morale, di deontologia, di sociologia, di psicologia) per aprire un dialogo in cui le diverse competenze convergano nell'indicare le soluzioni ai problemi etici propri della prassi e della ricerca biomedica.⁵³ Al di là del nobile intento, c'è da chiedersi se siffatti Comitati – da quelli locali a quelli nazionali – possano realmente trovare un punto di convergenza: a nostro avviso – proprio perché vi sono delle differenze non componibili, collegate ad orizzonti tra loro dialetticamente relazionati – l'esito di un simile confronto potrebbe verosimilmente essere quello di una iniziale situazione di stallo, connessa all'irriducibilità delle «posizioni fondamentali». In un momento successivo, l'urgenza di pervenire a uno sbocco potrebbe condurre a una rifondazione del comitato, con selezione mirata dei componenti e ripensamento dello statuto, al fine di garantire una piattaforma di pensiero omogeneo; ma potrebbe anche sfociare nell'assunzione di qualche procedura per pervenire a delle direttive compromissorie su singole questioni, atte ad anestetzare provvisoriamente dei conflitti destinati prima o poi a riesplodere.⁵⁴ Se poi queste direttive venissero formulate sulla base dell'opinione della maggioranza, non saremmo più nell'ambito della bioetica, ma in quello di una sorta di biodiritto di matrice liberale.

teologia infatti si presenta oggi sulla bioetica divisa e talora smarrita. Ragione, rivelazione e tradizione non sembrano sufficienti ad assicurarle una base solida; altri teologi sono rigidamente conservatori, altri audacissimi nell'innovazione; qualcuno sembra quasi non cristiano. Poi, sulle divisioni e sui dissensi scendono le prese di posizione e l'insegnamento ufficiale della Chiesa» (*La bioetica*, cit., p. 11).

⁵² È di un certo interesse notare come S. Maffettone, delineando l'«etica pubblica» (cf la relativa voce in S. LEONE - S. PRIVITERA [edd.], *Dizionario di Bioetica*, cit., pp. 356-361), riconosca nitidamente la difficoltà di convergere su giudizi che ottengano consenso unanime.

⁵³ Cf A. ANZANI, *Comitati di etica*, in S. LEONE - S. PRIVITERA (edd.), *Dizionario di Bioetica*, cit., pp. 162-167.

⁵⁴ Queste annotazioni erano già stese quando abbiamo potuto disporre di un documento che, in certa misura, confermava le difficoltà da noi previste: si tratta del parere del «Comitato Nazionale per la Bioetica» sulle tecniche di procreazione assistita (il testo — sottoscritto il 17 giugno 1994 — viene presentato come previo a quello che dovrebbe essere il documento finale; se ne veda il contenuto in «La famiglia» 28 [1994] 167, 79-89). La netta spaccatura tra i componenti del Comitato è palesemente documentata nelle due distinte motivazioni di adesione che accompagnano il documento; ma profonde tensioni emergono anche da una attenta analisi del testo, al punto che il documento ha suscitato osservazioni molto critiche. Scrive M. L. Di Pietro: «1. Ad una lettura attenta del testo emerge che, pur essendovi all'apparenza accordo su alcuni punti (rifiuto della fecondazione di donne sole, dell'inseminazione post-mortem, della ovodonazione per donne in età non più fertile, ecc.), in realtà anche in questi casi vi è una profonda divergenza fra i membri del CNB; 2. alcune contraddizioni (ad es., vietare la ovodonazione per donne in età non più fertile, ma non in genere la donazione di oociti e di sperma) sembrano essere frutto di compromessi e di interessi personali [...]; 3. ci sembra privo di senso presentare all'opinione pubblica un documento che nega ciò che afferma, che disorienta chi lo legge, che più che un *parere* sembra essere un *verbale di riunione* ove vengono riportati uno dopo l'altro i *pareri* dei vari membri del Comitato, senza conoscere per giunta i nomi dei sostenitori» (*Il parere del CNB sulla fecondazione artificiale: tra disimpegno e contraddizioni*, in «La famiglia» 28 [1994] 167, 29-42, qui pp. 40-41).

Non è qui fuor di luogo osservare che la caratterizzazione liberal-democratica della società occidentale ha una indubbia ricaduta nel «pensare la bioetica» sul piano culturale e, soprattutto, nella produzione del biodiritto in ambito parlamentare. Com'è noto, nella determinazione degli orientamenti e dei criteri della vita sociale, il pensiero liberale ha abbandonato il concetto «verità», sostituendolo con quello di «ciò che la maggioranza ha statuito», e questo in nome di un «principio di tolleranza» maturato in tempi di guerre religiose fra cristiani: si tratta di un modo di intendere la democrazia animato da un'opzione radicalmente relativistica, e che è ben lontano da quell'altro (minoritario, ma coniugabile con la fede cristiana), per il quale la verità non è – per così dire – un «prodotto» della maggioranza politica, bensì ha un primato su quest'ultima e dunque la illumina.⁵⁵ Questo orientamento tollerante e, insieme, relativistico, che sembra profondamente impregnare la cultura occidentale, non può essere ovviamente ignorato da chi intenda impegnarsi nel «fare bioetica» animato dalla fede cristiana, comprendendo l'uomo alla luce della creazione in Cristo. Anche se nella ricerca e nel servizio all'uomo si intende lasciarsi guidare dall'amore per la Sapienza, bisogna prendere atto delle tendenze relativistiche presenti nella società occidentale, se non altro per maturare la consapevolezza che l'impegno sulle frontiere della vita esige anche un lavoro di dissodamento sul piano culturale; ma ciò sarà possibile nella misura in cui maturerà una visione criticamente lucida della modernità e dei suoi presupposti, con l'avvertenza che la conclamata tolleranza liberale entra stranamente in crisi quando si metta in discussione il suo nucleo non-relativistico: quello di una libertà senza verità.

Anche se l'amore per la Sapienza rende alieni al diffuso relativismo, anche se si avverte come doverosa l'obiezione di coscienza là dove l'*humanum* viene calpestato, non si deve temere il costruttivo impegno di una qualificata presenza nelle strutture in cui avviene il confronto democratico sulle frontiere della vita e della cura della salute, pur nella consapevolezza che l'assenza di una o più «conversioni» determina una progressiva riduzione dei margini di convergenza.⁵⁶ Se la domanda di bioetica attra-

⁵⁵ Si veda, in proposito, il magistrale intervento del Card. J. RATZINGER: *Il significato dei valori religiosi e morali nella società pluralistica*, in «Communio» 21 (1993) 127, 72-89. - In termini molto stringati, si può dire che nel concepire la democrazia liberale l'orientamento di fondo oggi prevalente è caratterizzato dall'esclusione dalla sfera politica di qualunque pertinenza della nozione di bene, in quanto pericolosa per la libertà. Più precisamente: si desidera che lo stato democratico garantisca la libertà di tutti, ma senza imporre alcuna determinata idea del bene; anzi, lo stato non deve risolvere il problema della verità, fosse pure la verità circa il bene, perché questa appare piuttosto controversa e fonte di tensioni nella sfera sociale. La nozione di verità viene confinata nell'ambito del privato, e il tentativo di imporre a tutti ciò che a una parte dei membri della società sembra essere «la verità» viene reputato come violenza alla libertà delle coscienze. In breve: la nozione moderna di democrazia sembra saldarsi indissolubilmente con una opzione relativista, che appare come l'unica vera e propria garanzia della libertà. Di conseguenza, nelle liberal-democrazie non esiste, in ultima istanza, alcun altro principio della politica se non la decisione della maggioranza, e questa nella vita statale occupa il posto che altrove sarebbe proprio della verità (cf *ivi*).

⁵⁶ Nella ricerca di una soluzione comune a un problema di bioetica, la presenza di antitetici «posizioni fondamentali» comporta delle consistenti limitazioni nelle argomentazioni adducibili. Consideriamo, ad esempio, i margini di dialogo disponibili per un credente il cui orizzonte antropologico fosse delineato – oltre che dalla fede – dalla presenza delle «tre conversioni»: anzitutto, egli è costretto ad escludere dal suo argomentare quanto ha diretta attinenza con la fede cristiana qualora il suo interlocutore sia estraneo a questa fede e, quindi, compren-

versa la cultura occidentale contemporanea, questo accade perché anche in essa si avverte che è in gioco il senso dell'uomo e il suo futuro: i sospetti nei riguardi del dilagare del potere tecno-scientifico sul bioregno, il desiderio di porre in qualche modo un limite al potere decisionale del mondo della scienza sulla vita umana, il bisogno di criteri etici per regolare i nuovi orizzonti di intervento sull'uomo e sulla cura della salute dischiusi dalle scienze biomediche, il rifiuto di qualche scienziato di proseguire nella sperimentazione sugli embrioni umani... traducono diversamente i medesimi interrogativi (e, in parte, anche una presa di posizione): chi è l'uomo? e come dev'essere trattato? Questa istanza di umanità prepara un terreno fertile, su cui si può seminare con fiducia, nonostante lo smarrimento di senso oggettivo in cui versa l'attuale cultura occidentale: anche nel caso in cui i criteri normativi dovessero venir stabiliti su base maggioritaria (e, quindi, in un quadro sostanzialmente agnostico e relativistico), l'identità *umana* di quanti sono chiamati a prendere delle decisioni in questo ambito offre validi margini per procedere a un pacato approfondimento delle radici e del significato della diffusa esigenza di bioetica, e far così positivamente maturare quella nostalgia di *humanitas* che essa racchiude. Ancor più fertile sarà il terreno d'incontro se, a monte del confronto con cultori di bioetica estranei all'orizzonte cristiano o, più semplicemente, religioso, vi sarà stato un chiaro e previo impegno «pedabioetico» per la promozione di una cultura sensibile alla «umanizzazione» degli interventi nell'ambito del bioregno.⁵⁷

La domanda di bioetica offre ai credenti un'opportunità notevole per affiancarsi all'uomo contemporaneo e percorrere con lui un itinerario di crescita in quell'umanità che rifulge in Cristo, uomo perfetto. Nell'impegno per una «nuova evangelizzazione» dell'Occidente post-cristiano, l'esigenza di bioetica si incrocia con le vie del «vangelo della vita». Spetta alla nostra generazione di credenti valorizzare questa opportunità.

da l'uomo e il suo agire al di fuori di qualsiasi relazione con Cristo (le possibilità argomentative del credente restano qui necessariamente circoscritte al terreno di un'antropologia e di una bioetica elaborate *etsi Christus non daretur*); ma se l'interlocutore fosse pure del tutto alieno all'orizzonte religioso, lo spazio argomentativo del credente verrebbe ridotto, identificandosi con quello di un'antropologia e di una bioetica *etsi Deus non daretur*; ulteriori riduzioni dei margini di confronto potrebbero intervenire per l'assenza nell'interlocutore della «conversione morale» e/o per l'adesione a una filosofia della conoscenza di matrice empirista o idealista, i cui risvolti antropologici ed etici sono già stati sommariamente delineati nel testo.

⁵⁷ Cf G. RUSSO, *Pedabioetica*, in S. LEONE - S. PRIVITERA (edd.), *Dizionario di Bioetica*, cit., pp. 700-706.