

Fondamenti filosofici delle diverse visioni del rapporto fra scienza ed etica

Andrea Porcarelli

Docente allo Studio Filosofico Domenicano di Bologna

Direttore scientifico del *Portale di bioetica* (www.portaledibioetica.it)

All'inizio del XX secolo si poteva ancora serenamente affermare la neutralità etica della scienza, tanto che parlando di "ricerca pura" si utilizzava una valenza semantica che – con felice ambiguità – richiama sia la distinzione rispetto alla ricerca "applicata", sia il senso di una ricerca "disinteressata" e in più la nozione stessa di "purezza" aveva – almeno in altri tempi – anche un'intrinseca connotazione etica positiva. A ciò si aggiunga il clima di attesa creato attorno all'impresa scientifico-tecnologica dalla cultura positivista che in qualche modo si attendeva da essa la soluzione dei secolari problemi dell'umanità. Sono alcuni eventi dall'alto valore simbolico che – attorno alla metà del XX secolo – fanno parlare di una sorta di "perdita dell'innocenza" dell'impresa scientifico-tecnologica: è stato detto che la medicina ha perduto la sua innocenza nei campi di sterminio, mentre la fisica (specialmente la fisica atomica) l'avrebbe perduta dopo Hiroshima e Nagasaki. Al di là del valore simbolico di certe linee di demarcazione, che può essere considerato in vario modo (in questi ultimi tempi si sono eccessivamente moltiplicati i fatti simbolici a partire dai quali – si è detto – "il mondo non sarà più lo stesso"), è un dato di fatto che dalla metà del XX secolo in poi i legami tra attività scientifica ed interessi economico-politici si sono fatti sempre più stretti. "Sapere è potere", affermava Bacone, "non c'è conoscenza senza interesse", dirà Habermas.

Ai giorni nostri la questione dei rapporti tra scienza ed etica viene spesso posta a partire da questioni che emergono agli onori del dibattito mediatico e quindi in genere caratterizzate dai tratti eclatanti, che scaldano gli animi, stuzzicano l'immaginazione, ma raramente si prestano ad una riflessione ponderata e pacata, come quella che vorremmo qui proporre, ben consapevoli che questioni come quelle della bioetica costituiscono lo sfondo concettuale che spontaneamente si può collegare alle nostre considerazioni.

Il nostro tema si può anche inquadrare – pur se guardato da una prospettiva filosofica – nel più vasto ambito delle riflessioni sui rapporti tra fede e scienza, che si prestano ad essere colte da una pluralità di approcci possibili.

Un approccio importante è certamente quello teoretico, che evoca la domanda icasticamente formulata da Kant nei termini: "che cosa posso sapere?" Si tratta di capire se la rappresentazione complessiva del mondo che emerge a livello scientifico sia più o meno compatibile con quanto si insegna a livello di fede, cercando anche di individuare specifici ambiti in cui i punti di convergenza o di contrasto sembrano più espliciti e significativi.

Un secondo approccio, altrettanto interessante, è quello che cerca di porre a confronto scienza e fede dal punto di vista etico, per cui torna alla mente la seconda delle grandi domande evocate da Kant: "che cosa devo fare?".

Il legame tra i due approcci è molto forte (noi stessi dedicheremo un breve paragrafo introduttivo alla "rappresentazione complessiva" del mondo e della vita, in cui si innesta il ragionamento etico), ma ciascuno dei due ha una propria specificità che merita di essere posta a tema. Dal punto di vista teologico la vigilanza sulla retta dottrina non può andare disgiunta da quella sui retti costumi ed è compito della chiesa "annunziare sempre e dovunque i principi morali anche circa l'ordine sociale, e così pure pronunciare il giudizio su qualsiasi realtà umana, in quanto

lo esigano i diritti fondamentali della persona umana o la salvezza delle anime”¹. La complessità del dibattito contemporaneo su tali tematiche, che spesso sono anche di scottante attualità (si pensi solo – a titolo esemplificativo – alle questioni bioetiche) esige da parte dei credenti l’esercizio di un saggio discernimento e da parte di tutti la capacità di operare un confronto culturale senza pregiudizi, che sappia cogliere le “ragioni” delle diverse posizioni e creare gli spazi per un dialogo proficuo. L’auspicio con cui affrontiamo la presente indagine è quello espresso dalla *Gaudium et spes*:

La ricerca metodica di ogni disciplina, se procede in maniera veramente scientifica e secondo le norme morali, non sarà mai in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine nel medesimo Dio. Anzi, chi si sforza con umiltà e con perseveranza di scandagliare i segreti della realtà, anche senza che lo avverta, viene come condotto dalla mano di Dio, il quale, mantenendo in esistenza tutte le cose, fa che siano quelle che sono (n. 36).

Chi scrive opera nel mondo della scuola e dell’educazione con la piena consapevolezza di trovarsi investito di una responsabilità molto delicata, quella di aiutare le persone che crescono ad operare una sintesi unitaria delle molteplici sollecitazioni che ricevono, tanto dal punto di vista teoretico, quanto dal punto di vista etico. Sul piano teoretico è importante riscoprire la tensione verso un sapere unitario², che possa fungere da orizzonte abbracciante in cui le numerose conoscenze e abilità di cui l’uomo di oggi ha bisogno trovino una collocazione plausibile. Sul piano etico è importante che, negli anni in cui ciascuna persona matura gli orientamenti fondamentali nei confronti della vita e in cui prende forma il codice morale a cui farà riferimento anche in età adulta, ogni allievo si possa confrontare con le grandi opportunità e le grandi sfide che la società contemporanea ci propone e che richiedono una particolare saggezza. Il rischio è che la superficialità di certi dibattiti a cui si assiste sui media possa in qualche modo avere un effetto frastornante sulla formazione di una retta coscienza da parte dei giovani. Chi opera nella scuola si accorge sempre più spesso di come negli anni dell’adolescenza, oltre a ciò che si può ascrivere alle fisiologiche “crisi” legate all’età, cresca il senso di disorientamento anche in riferimento ad orizzonti valoriali che a volte sembravano stabilmente acquisiti grazie ad un certo tipo di educazione familiare. Non è infrequente il caso in cui anche persone di formazione cristiana e che continuano a rimanere membri vivi e attivi della loro comunità, maturino convinzioni – sul versante etico in generale, ma soprattutto per quanto riguarda le questioni scientifiche – nettamente opposte agli insegnamenti del Magistero, talvolta senza nemmeno rendersi conto del convivere in sé di orizzonti culturali opposti e alternativi, i quali, lungi dal trovare una sintesi, semplicemente si intrecciano in modo confusivo.

Scenari teoretici riduzionisti e loro conseguenze sul piano antropologico

Con la nascita della scienza moderna, si è configurata la possibilità di attivare una riflessione complessiva sui fenomeni naturali attraverso una forma di “riduzionismo metodologico”, in forza del quale si rinuncia a “tentare l’essenza” e ci si limita ad alcune “affezioni” delle realtà esistenti e – in particolare – a quelle caratteristiche che si prestano ad essere osservate, misurate, quantificate. Il riduzionismo metodologico di Galileo e degli scienziati del suo tempo non comporta necessariamente una visione riduzionista dal punto di vista metafisico³: è in campo filosofico che si

¹ Codice di diritto canonico, can. 747, § 2.

² Cfr. A. Porcarelli, *Insegnamento e unità del sapere*, in "Orientamenti pedagogici", vol. 51, n. 5, Erickson, Trento settembre-ottobre 2004, pp. 833-842, ma suggeriamo anche la lettura della voce “Unità del sapere” (di G. Tanzella Nitti), nel Dizionario interdisciplinare di Scienza e fede, reperibile anche in rete: <http://www.disf.org/Voci/118.asp>.

³ Su questa linea alcune acute riflessioni di Maritain: “La grande scoperta dei tempi moderni, preparata dai dottori parigini del XIV secolo e da Leonardo da Vinci, attuata da Descartes e da Galilei (...) della possibilità di una scienza universale della natura sensibile, informata non dalla filosofia, ma dalle matematiche; alludiamo alla scienza *fisico-matematica*. Questa scoperta ha suscitato grandi errori metafisici, nella misura in cui si è creduto che essa apportasse una vera filosofia della natura. In se stessa, da un punto di vista epistemologico, è una scoperta ammirevole, cui

traggono invece le conseguenze di tale allargamento di prospettiva (dalla dimensione metodologica a quella metafisica). L'immagine cartesiana di un cosmo fisico in cui tutto sia riducibile a estensione e movimento, rappresenta la prima forma moderna (icastica e potente) di cosmologia meccanicista, che da un lato appare "figlia" della suggestione generata dalle grandi scoperte scientifiche del tempo (epocali quelle nel campo della meccanica) e dall'altro lato genera ulteriori aspettative nella stessa direzione. Si tratta di un fenomeno – quello del modellarsi della filosofia sulla scienza – che viene descritto con molta lucidità da diversi pensatori⁴ e che comporta alcune conseguenze teoretiche a cui vogliamo qui fare cenno.

Del resto gli stessi scienziati non sembrano inizialmente avvertiti delle problematiche filosofiche implicite in una visione complessiva della realtà fisica basata sul modello della disciplina meccanica, da essi costruita sulla base di alcuni principi ritenuti evidenti e di rigorose generalizzazioni di tipo logico-matematico, oltre ad essere stati fortemente (e comprensibilmente) incoraggiati dalla poderose capacità predittive sulla fenomenologia terrestre e celeste che avevano in tal modo acquisito. Tale concezione si rafforza quando fu mostrato che l'elettromagnetismo soddisfa – nella fenomenologia connessa alla sua propagazione – una equazione dello stesso tipo di quella che D'Alembert aveva trovato per la propagazione delle onde in un mezzo meccanico. Contemporaneamente Maxwell, Boltzmann e altri elaborano teorie che riconducono la termodinamica alla concettualità di tipo meccanico.

In questo contesto si collocano alcuni tentativi di ricondurre anche l'immagine dell'uomo entro i limiti del modello di tipo meccanico. Nel 1628 (lo stesso anno in cui Cartesio completa le sue *Regulae ad directionem ingenii*) William Harvey pubblica l'opera intitolata *Exercitatio Anatomica de motu Cordis et Sanguinis in Animalibus*, un volumetto di 72 pagine in cui dimostra che il cuore è un muscolo cavo che spinge il sangue nelle arterie e a cui il sangue ritorna dopo avere compiuto un movimento "circolare". Interessanti sulla stessa linea gli studi del bolognese Marcello Malpighi (1628-1694) che, esaminando al microscopio un polmone di rana, vide la fittissima rete di piccolissimi vasi sanguigni che collegano le venule alle arteriole; si aggiungeva così l'elemento mancante alla dimostrazione della circolazione del sangue, le cui connessioni con la respirazione vennero invece dimostrate da quattro scienziati oxoniensi (Boyle, Hooke, Lower e Mayow). Possiamo supporre che l'idea-guida, il quadro euristico di riferimento di questi interessanti progressi nello studio della fisiologia, fosse quella di un corpo umano il cui funzionamento potesse essere paragonato a quello di una "macchina"; si tratta di un'idea "filosofica" sulla natura della corporeità umana, a cui fu dato uno statuto speculativo chiaro e preciso da Cartesio, di cui riportiamo un passaggio che ci sembra emblematico nella sua chiarezza:

Suppongo che il corpo altro non sia se non una statua o macchina di terra che Dio forma espressamente per renderla più che possibile a noi somigliante: dimodoché, non solo le dà esteriormente il colorito e la forma di tutte le nostre membra, ma colloca nel suo interno tutti i pezzi richiesti perché possa camminare, mangiare, respirare, imitare, infine, tutte quelle nostre funzioni che si può immaginare procedano dalla nascita e dipendano soltanto dalla disposizione degli organi. Vediamo orologi, fontane artificiali, mulini e altre macchine siffatte che, pur essendo opera di uomini, hanno tuttavia la forza di muoversi da sé in più modi; e in questa macchina, che suppongo fatta dalle mani di Dio, non potrei - mi

possiamo assegnare facilmente il suo posto nel sistema delle scienze. È una *scientia media* i cui esempi tipo, erano presso gli antichi, l'ottica geometrica e l'astronomia: una scienza intermedia, a cavallo tra la matematica e la scienza empirica della natura, una scienza cui il reale fisico fornisce la materia in virtù delle misurazioni che vi possiamo raccogliere, ma il cui oggetto formale e il cui procedimento di concettualizzazione restano matematici: intendiamo dire una scienza *materialmente fisica e formalmente matematica*" (J. Maritain, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, tr. it. Morcelliana, Brescia 1974, p. 65).

⁴ Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1987: "La scissione e la trasformazione di senso del mondo fu il riconoscibile effetto di quell'esemplarità del metodo delle scienze naturali che, di fatto, dall'inizio dell'epoca moderna era inevitabile, oppure, in altre parole, della razionalità delle scienze naturali. (...) Nessuna meraviglia se già in Cartesio si trova l'idea di una matematica universale. Naturalmente ebbero in questo senso un certo peso quei successi teoretici e pratici a cui già Galileo era giunto. Così il mondo e già la filosofia assumono un volto completamente nuovo. Il mondo deve essere in sé un mondo razionale, razionale nel senso nuovo, proprio della matematica e della natura matematizzata; corrispondentemente la filosofia, la scienza universale del mondo deve poter essere costruita *more geometrico* come una teoria unitariamente razionale" (pp. 89-90).

pare - supporre tanta varietà di movimenti e tanto artificio da impedirvi di pensare che possano essergliene attribuiti di più⁵.

Cartesio ha ragioni di ordine filosofico (e anche teologico) per garantire, accanto al corpo (*res extensa*) meccanicisticamente inteso come una “macchina”, la presenza – in una relazione di tipo dualistico – di un’anima spirituale (*res cogitans*), ma non vi sono “argini” significativi ad una deriva di tipo materialistico integrale, che comporti una rapida dissoluzione della dimensione spirituale dell’uomo entro il modello di tipo meccanicistico che ha una sua naturale inclinazione al materialismo. Si tratta di una propensione che emerge con evidenza nell’opera di Julien Offroy de La Mettrie (1709-1751), medico non privo di interessi filosofici, che pubblica nel 1745 la *Storia naturale dell’anima*, dove afferma che l’unico sistema di pensiero realmente fondato sui fatti è il materialismo e che la filosofia non può che essere materialista; la continuità con alcune idee del secolo precedente (addirittura radicalizzate) è evidentissima, senza contare che la più famosa opera di questo pensatore ha per titolo proprio: *L’uomo macchina* (Leida 1748). L’idea cartesiana del corpo-macchina viene qui spinta ben oltre i limiti che Cartesio le aveva assegnato, o meglio viene portata fino a quelle estreme conseguenze che Cartesio non aveva visto:

L’anima e il corpo si addormentano insieme. A mano a mano che il movimento del sangue si calma, un dolce sentimento di pace e di tranquillità si diffonde in tutta la macchina; l’anima si sente mollemente appesantita insieme alle palpebre e si rilassa insieme alle fibre del cervello; essa diviene così a poco a poco come paralitica, insieme a tutti i muscoli del corpo. Questi non riescono più a sostenere il peso del capo; questo a sua volta non può più sostenere il peso del pensiero; nel sonno l’anima è come inesistente. [...] Il corpo umano è una macchina che ricarica da sé le molle che la muovono: immagine vivente del moto perpetuo. I cibi ricostruiscono ciò che la febbre consuma. Senza di essi l’anima languisce, infuria e cade morta. E’ come una candela la cui fiamma si fa più viva poco prima di spegnersi. Nutrite invece il corpo, versate nei suoi canali succhi e liquori vigorosi: allora l’anima, divenuta generosa come quelli, si arma di fiero coraggio...⁶

Ci siamo soffermati su questi autori del XVII-XVIII sec. perché la distanza di tempo ci consente di vedere nella loro “purezza” alcuni dinamismi di pensiero che ritorneranno più volte nel corso dei secoli e che per questo è importante saper “riconoscere” una volta che li si ritrovi sotto diverse spoglie. In generale il meccanismo concettuale che abbiamo tentato di mettere in luce si può riassumere nei termini seguenti.

L’ingenuità di queste forme di materialismo “grossolano” può oggi far sorridere, ma mi sia permesso di far notare che non facevano sorridere all’epoca e che in tutte possiamo trovare un denominatore comune che - a mio avviso - sopravvive anche oltre le forme concrete assunte dai vari materialismi delle varie epoche:

- * si opera una legittima *riduzione di tipo metodologico* per ritagliarsi un ambito di studio (sull’uomo o sulla vita) da analizzare con metodo sperimentale;
- * ci si addentra nel settore di ricerca prescelto e, verosimilmente, si fanno scoperte più o meno significative riscuotendo, per lo più, successi e consensi;
- * a questo punto si possono profilare due possibili atteggiamenti intellettuali:
 - a) si distingue accuratamente tra la *riduzione metodologica* operata in seno alle considerazioni scientifiche e la propria “visione globale” dell’uomo e della vita, collocando quest’ultima entro un orizzonte più ampio di quello “metodologicamente ridotto” di cui sopra,
 - b) si opera una più o meno stretta identificazione tra la visione “metodologicamente ridotta” propria delle ricerche scientifiche e la propria visione globale dell’uomo e della vita, magari appoggiandosi ai modelli esplicativi più moderni e convincenti della propria epoca (nel ‘600 i modelli erano meccanici, nell’800 termodinamici o fisiologici, nel ‘900 cibernetici e informatici, ecc ...).

Ciò che i funzionalisti sembrano dimenticare è il fatto che in qualsiasi tipo di macchina (anche la più perfezionata) la “forma” che presiede al suo funzionamento le è “estrinseca” e viene

⁵ René Descartes, *Il mondo. L’uomo*, trad. it. di M. Garin, ed. Laterza, Bari 1969, pag. 135.

⁶ J. Lamettrie, *L’uomo macchina*, tr. it. cit. in *Grande Antologia Filosofica*, ed. Marzorati, vol. XIV, p. 800.

conferita dall'esterno (da un agente umano) ad un insieme di componenti che non avrebbero mai la capacità di aggregarsi da sole e, men che meno, di funzionare senza che l'agente umano vi imprimesse quella forma d'ordine. Dal punto di vista concettuale è dunque perlomeno curioso tentare di interpretare il vivente (e, più ancora, il conoscente) attraverso modelli esplicativi tratti dal mondo delle macchine, visto che - semmai - sono le macchine (costruite dall'uomo) che tentano (in qualche misura, per quanto possono e cono molti limiti) di "imitare" alcune funzioni del vivente o del conoscente.

Erede di questa tradizione – ai nostri giorni – è la posizione di Monod⁷, che al termine del suo famoso saggio trae una sorta di bilancio teoretico (di natura filosofica) in cui la visione materialistica dell'evoluzione biologica viene condotta fino alle sue più radicali conseguenze antropologiche:

L'antica alleanza è infranta; l'uomo finalmente sa di essere solo nella immensità indifferente dell'Universo da cui è emerso per caso. Il suo dovere come il suo destino non è scritto in alcun luogo⁸.

Si noti come si parta da un'estensione dell'impianto meccanicista ad una filosofia implicita di stampo realista, per arrivare – nelle conseguenze più estreme, ma in qualche modo coerenti – ad un'affermazione di "non-senso" di ogni visione filosofica complessiva (se tutto ciò che ci possiamo permettere è l'analisi dei "fatti" non è possibile individuare degli scenari). L'immagine dell'uomo, in tale processo evolutivo (sul piano epistemologico) oscilla da una visione meccanicistica (l'uomo-macchina) ad un'antropologia del "non-senso", come emerge con chiarezza dalle parole di Monod.

È appena il caso di osservare come una visione filosoficamente orientata in un senso realista (non incompatibile con una visione teologicamente ispirata) si oppone tanto alla logica meccanicistica come a quella nichilista, e genera una visione del mondo in cui l'autonomia del creato comporta anche l'azione autonoma di ogni singola creatura come scrive acutamente Journet:

L'universo non è una macchina, ma il risultato di una lunga storia. Dio non è un orologiaio, ma un creatore di nature, di cui dirige l'attività senza far loro violenza, facendo accadere necessariamente gli avvenimenti necessari, contingentemente gli avvenimenti contingenti, fortuitamente gli avvenimenti fortuiti⁹.

Una "filosofia della tecnologia" ?

Per cogliere appieno i tratti della mentalità oggi diffusa e della relativa visione del mondo non possiamo dimenticare di prendere in esame il carattere di una tecnologia sempre più pervasiva, tanto che possiamo parlare di una vera e propria "società tecnologica", in cui il rapporto tra tecnologia e scienza si fa sempre più stretto e inestricabile, giungendo – nota Jonas – a modificare la stessa immagine complessiva della natura:

Nella fisica newtoniana la natura appariva semplice, quasi rozza, e conduceva il suo spettacolo con pochissime specie di cose e forze elementari e sulla base di poche leggi universali: certo, la loro applicazione a fenomeni complessi prometteva un continuo ampliamento della conoscenza del nostro

⁷ Jaques Monod (1910-1976), premio Nobel per la medicina nel 1965, diede (assieme a André Lwoff e François Jacob) un contributo importante alla nascita e allo sviluppo della biologia molecolare. Dopo il premio Nobel è divenuto famoso anche per le sue riflessioni di sapore scienziato e materialista che, grazie all'autorevolezza conferitagli dal prestigioso premio, ha potuto diffondere in numerosi saggi e conferenze; punto di riferimento essenziale rimane la sua opera del 1970, *Il caso e la necessità*. Giova precisare che noi non riteniamo la visione di Monod come la più diffusa o rappresentativa della mentalità della cultura contemporanea, ma ci sembra semplicemente quella espressa in termini più netti e chiari (oltre al vantaggio di ritrovarsi in un volume che ha avuto notevole diffusione e con cui molte persone si sono confrontate, anche per prenderne le distanze). La scelta di esporre il pensiero di Monod è di carattere prettamente didattico, proprio perché questo saggio si rivolge principalmente ad insegnanti: confrontarsi con una posizione espressa in termini netti e forti (il riduzionismo teoretico di Monod) consente di riconoscere la mentalità che è implicita in tale prospettiva di pensiero, anche quando assume forme e toni più sfumati (come per lo più avviene).

⁸ J. Monod, *Il caso e la necessità*, tr. it. Mondadori, Milano 1970, p. 143. Monod sostiene che tale "alleanza" sarebbe tale – di fatto – solo nei sistemi "mitici" o "filosofici" (che egli, positivisticamente, equipara), mentre non ha diritto di cittadinanza in una visione scientifica del mondo.

⁹ C. Journet, *Il Male – saggio teologico*, ed. it. Borla, Torino, 1963, p. 151.

mondo, ma non più alcuna vera sorpresa. Dalla metà del XIX secolo questa minimalistica e quasi definitiva immagine della natura è andata modificandosi con un'accelerazione da mozzare il fiato. In un drammatico gioco alterno con la crescente sottigliezza della ricerca, la natura stessa si è dimostrata sempre più sottile. (...) Non è però che l'indefinito progresso scientifico offra solo l'opzione di un simile progresso tecnico, rimettendo ai suoi utenti la facoltà di farne uso o meno, come nel caso di altri interessi. Il processo di conoscenza avanza piuttosto in interazione con quello tecnologico e ciò nel senso più intimamente vitale: per i propri scopi teorici la scienza ha bisogno di una tecnologia sempre più raffinata e fisicamente potente come strumento che essa stessa produce per sé, cioè commissiona alla tecnica. Quello che essa scopre con tale aiuto diviene il punto di partenza per nuove imprese nell'ambito pratico, e questo nel suo complesso; vale a dire la tecnologia all'opera nel mondo, fornisce a sua volta alla scienza attraverso le sue esperienze un laboratorio in grande, un'incubatrice per nuovi problemi, e così via in un circolo senza fine¹⁰.

Seguendo ancora le suggestioni dell'autore citato possiamo sottolineare alcuni elementi dello scenario generale della cultura tecnologica:

- ⇒ ogni passo avanti nel progresso tecnologico diventa premessa per ulteriori passi e, in un certo senso, ne genera l'esigenza, anche perché ogni innovazione tecnica tende a diffondersi con grande velocità e suscita la pressione della concorrenza che tende a superare i traguardi raggiunti da altri;
- ⇒ si tende a modificare il rapporto tra mezzi e scopi da perseguire: da un lato le innovazioni tecniche nascono in vista di determinati scopi e consentono di raggiungerli in modo più efficace, ma dall'altro lato esse generano nuovi scopi e nuovi bisogni a cui nessuno aveva mai pensato, innescando un meccanismo che si autoalimenta;
- ⇒ il progresso nel suo complesso tende a presentarsi come un "colosso impersonale" che avanza, al di là della nostra volontà e che – in qualche modo – ci impone un ritmo con cui dobbiamo "stare al passo", pena trovarsi economicamente o socialmente emarginati;
- ⇒ essa genera – come "effetto di retro-azione" un'inversione dei valori tra sapere contemplativo e sapere pratico: oggi l'importanza di un'idea, di una scoperta, si "misura" a partire dalla sua efficacia.

Proponiamo ora una sintesi di alcuni "punti di attenzione" che Jonas indica nel tentativo di rispondere alla domanda sui motivi per cui sarebbe necessario oggi un discorso etico raffinato sulla tecnica così sviluppata nella nostra civiltà. Nel riportare le riflessioni del filosofo, che a tratti sembra quasi "personificare" il mondo della tecnica come se si trattasse di un interlocutore con una sua propria identità indipendente dal lavoro degli uomini che la producono, ci teniamo a precisare come certi accenti "estremi" del suo dire siano utili per cogliere una prospettiva controcorrente nel riflettere sul nostro tempo, ma probabilmente costituiscono una enfaticizzazione (utile per la sua chiarezza) di considerazioni che potrebbero essere svolte anche in termini differenti. Semplicemente abbiamo voluto dare voce ad una mente acuta del nostro tempo, per offrire degli stimoli alla lettura della contemporaneità in modo critico e non banale.

Il lato etico della civiltà tecnologica

[H. Jonas]

◆ *Ambivalenza degli effetti*: ogni facoltà come tale è in sé buona o cattiva, a seconda dell'uso che se ne fa. Questo vale a maggior ragione per la tecnica moderna, la quale a motivo delle sue enormi potenzialità offre effetti sempre non facilmente prevedibili e decifrabili. Non solo la tecnica è da guardare con sospetto quando è malvagia, perché se ne fa un uso indebito per scopi cattivi, ma anche quando è impiegata con buona volontà per i suoi scopi veri e profondamente legittimi. È proprio la previsione a lungo termine che deve essere tenuta presente nell'esercizio della

¹⁰ H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, tr. it. Einaudi, Torino 1997 (ed orig. 1985), pp. 16-17.

tecnica, per la quale non esiste una zona franca di neutralità;

- ◆ *l'inevitabilità dell'applicazione*. In generale il possesso di una facoltà o di un potere non significa ancora il suo impiego: chi ha il dono della parola non ha bisogno di parlare di continuo. Tale rapporto così evidente tra potere e fare, tra conoscenza e applicazione, non vale per la moderna tecnica, la quale vive grazie alla continua attualizzazione del suo potenziale tecnologico. Alla tecnica non è permessa la divisione tra possesso ed esercizio di potere, proprio perché tale potere deve essere continuamente messo in atto per progredire;
- ◆ *proporzioni globali nello spazio e nel tempo*. Oggi ogni applicazione di una facoltà tecnica tende al grande. Con quello che facciamo qui ora, per lo più con lo sguardo rivolto a noi stessi, influenziamo in modo massiccio sia la vita di milioni di uomini che vivono in luoghi diversi e distanti dai nostri, sia di coloro che, non ancora nati, subiranno le conseguenze delle nostre decisioni;
- ◆ *rottura dell'antropocentrismo*. In passato è sempre stato il bene dell'uomo a dover essere promosso, gli interessi e i diritti dei propri simili a dover essere rispettati, le sofferenze degli uomini a dover essere lenite. Ma oggi l'intera biosfera del pianeta con tutta la ricchezza delle sue specie e della sua vulnerabilità rivendica la sua parte d'attenzione;
- ◆ *l'emergere del problema metafisico*. Il potenziale apocalittico della tecnica pone infine il problema metafisico e cioè *se e perché* debba esistere un'umanità, perché l'uomo debba mantenersi così come l'evoluzione l'ha portato ad essere, perché si debba rispettare la sua realtà genetica. La domanda è importante, perché la risposta è rilevante al fine di determinare quanto possiamo lecitamente rischiare e quali rischi siano del tutto inammissibili. Se esistere è un imperativo categorico per l'umanità, allora giocare in modo suicida con tale esistenza è categoricamente proibito, e quelle imprese rischiose della tecnica nelle quali ciò costituisca anche solo lontanamente la posta in gioco sono da escludersi sin da principio.

[Cfr. H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997, pp.].

La riflessione appena abbozzata attraverso le parole di Jonas ci porterebbe lontano, ma per ora ci limitiamo a osservare come la tecnologia accompagni di fatto ogni momento della nostra vita, per cui diviene sempre più difficile confrontarsi con un universo "naturale", perché di fatto il mondo in cui viviamo e l'ambiente in cui ci troviamo ad operare è – per lo più – un ambiente "tecnologizzato", costruito dall'uomo a suo uso. Ancora di più ci preme in questo momento rimarcare come la convergenza culturale di una concezione di tipo meccanicistico della natura ed una visione sostanzialmente "tecnologica" del rapporto con essa abbia importanti riflessi di tipo antropologico. In tale scenario si è portati per lo più a concepire l'uomo come una sorta di "macchina", raffinata e complessa a piacere. Risulta pertanto difficile immaginare che un uomo così concepito possa godere di uno statuto etico "speciale" sia in ordine ai diritti che in ordine ai doveri.

Riflessi di una visione riduzionista sul rapporto tra etica e scienza

Nell'universo scienziato di cui parla Monod crollerebbe ogni possibilità di "fondare" valori assoluti basati su leggi eterne o su legislatori divini: unica vera legge ineluttabile sarebbe quella della "casualità", a cui nessuno, uomo in testa, potrebbe sottrarsi. Bisogna ammettere - sostiene Monod - che è l'uomo a creare i valori, ponendoli alla base di un sistema assiomatico di cui lui stesso sceglierà il fondamento. I valori basilari, fondamento supremo di tale etica assiomatica, dovrebbero essere, per Monod, l'arte e la scienza¹¹. La conoscenza oggettiva e scientifica, infatti, è il frutto più maturo della progressiva "emergenza" che ha portato progressivamente alla nascita degli esseri viventi, degli animali e dell'uomo. Essa si è imposta in forza di una "selezione naturale" determinata (a suo vantaggio) dall'immenso potere pratico che mette nelle mani degli uomini; ne deriva un'"etica della conoscenza" che, per il nostro autore, pare l'unica in grado di soddisfare le complesse esigenze di una visione dell'uomo fondata interamente sui dati che la scienza biologica

¹¹ «L'arte e la scienza esprimono due aspetti complementari della conoscenza umana, l'uno sintetico e parzialmente soggettivo, l'altro analitico e rigorosamente oggettivo. Una società che accettasse questi valori trascendenti come misura e criterio ultimo di tutti i più immediati valori umani e che si proponesse deliberatamente di servirli, dovrebbe difendere la libertà intellettuale, politica ed economica e considerare suo compito primario incoraggiare l'istruzione estensiva e intensiva» (J. MONOD, *Per un'etica della conoscenza*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 96).

(il cui modello conoscitivo ed i cui risultati in un determinato campo vengono assolutizzati come unico "punto di vista") avrebbe fornito sull'essere umano:

L'etica della conoscenza è radicalmente diversa dai sistemi religiosi o utilitaristici che vedono nella conoscenza non il fine, ma un mezzo per raggiungerlo. Il solo scopo, il valore supremo, il "sommo bene", nell'etica della conoscenza, non è, confessiamolo, la felicità degli uomini [...]: è la pura e semplice conoscenza oggettiva. Io penso che sia giusto dirlo; che si debba sistematizzare questa etica, che si debba farne scaturire tutte le implicazioni morali, sociali e politiche, che si debba diffonderla e insegnarla, perché, avendo creato il mondo moderno, è la sola compatibile con esso. [...] E' un'etica che insegnerà di conseguenza il fermo rifiuto della violenza e del dominio temporale; un'etica della libertà personale e politica, dato che la contestazione, la critica, la costante rimessa in questione vi trovano posto non solo come diritto, ma come dovere; un'etica sociale, poiché la conoscenza oggettiva può essere stabilita come tale solo all'interno di una comunità che ne riconosce le norme¹².

Tale visione – formalizzata in termini molto lucidi dal nostro autore – è implicitamente sottesa alla mentalità corrente, in cui di fatto si attribuisce credibilità piena alle certezze che derivano da una dimostrazione scientifica, mentre si relega nel campo dell'opinabilità tutto ciò che riguarda i riferimenti di tipo etico. In fondo nelle espressioni di Monod non troviamo altro che la vecchia tesi del positivismo ottocentesco portata alle sue estreme conseguenze: dopo avere escluso che riflessioni che si collocano allo stadio "teologico" o "metafisico" possano essere significative per la descrizione dei singoli fenomeni naturali, si giunge ad affermare che tali riflessioni non sono generative nemmeno di una visione complessiva del mondo e della natura, e che non avrebbero diritto di cittadinanza nemmeno per la costruzione di una visione di tipo etico o quanto meno di un'etica socialmente condivisa.

Se innestiamo una mentalità di questo tipo nella visione complessiva del mondo di cui abbiamo sopra fatto cenno, soprattutto in riferimento a quanto osservato in ordine ai tratti complessivi di una società tecnologica, possiamo osservare anche un'altra tendenza, cioè l'inversione di prospettiva in ordine al modo in cui l'intelligenza si confronta con la realtà naturale e con quella artificiale. Già Aristotele osservava come l'intelligenza umana abbia un rapporto diverso quando si confronta con le realtà naturali e con quelle artificiali: essa risulta infatti "misurata" dalle prime e "misurante" rispetto alle seconde¹³. La realtà naturale presenta in sé i tratti di un universo complesso e misterioso, di cui qualcosa possiamo cogliere e molto ci sfugge, per cui la nostra intelligenza ne è "misurata" e rimane sempre aperta ad ulteriori scoperte, ulteriori novità. In una realtà artificiale in quanto tale vi è – come contenuto intelligibile – tutto e solo ciò che la nostra intelligenza stessa vi ha posto, per questo si dice che essa è "misurata" dalla nostra intelligenza.

Rapportarsi con la realtà naturale in genere e con la natura vivente in particolare come se avessimo a che fare con delle "macchine" (cioè con realtà di tipo artificiale) genera una deformazione prospettica ed una pericolosa sensazione di "onnipotenza" nei confronti dell'essere vivente. Le macchine infatti, a differenza delle realtà naturali in genere e di quelle viventi in particolare, hanno la caratteristica di dovere la loro forma *interamente* alla mente del progettista, il quale pertanto la conosce in ogni minimo particolare, "senza residuo": la macchina non ha misteri. Se applichiamo all'essere vivente modelli concettuali tratti dal mondo delle macchine e attribuiamo ad essi un valore in un certo senso "metafisico", saremo tentati di pensare che anche il mondo della vita - sostanzialmente - non ha più misteri o comunque saremo portati ad avere nei confronti degli esseri viventi un atteggiamento "manipolatorio" analogo a quello che - legittimamente - abbiamo nei confronti delle macchine: l'azione dell'uomo sugli esseri viventi in genere e sull'uomo in

¹² *Ibid.*, pp. 114-115.

¹³ Molto chiare in tal senso sono alcune espressioni di S. Tommaso: "Intellectus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur X metaph.: sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificiatia in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster mensuratus et non mensurans res quidem naturales, sed artificiales tantum" (*Quaestiones disputatae. De Veritate*, q. 1, art. 2, c.).

particolare rischia di non venire più concepita come l'agire responsabile su una realtà misteriosa che in parte conosciamo ma in gran parte ci sfugge e che - comunque - non siamo stati noi a creare, mentre potremmo essere noi a distruggere; bensì come l'agire di un "ingegnere" che, essendo effettivamente in grado di modificare alcuni elementi della natura degli esseri viventi (immaginati a loro volta come delle "macchine" più o meno perfezionate), non sa in che termini porsi il problema dei limiti alle sue azioni sui viventi in genere e sull'uomo in particolare (le macchine non hanno "diritti", ma solo un più o meno corretto "funzionamento").

È in uno scenario di questo tipo che si pone in termini più accorati il problema di riflettere sulla responsabilità personale di qualsiasi soggetto agente, sia a livello di condizione di possibilità, sia a livello di fonti per identificarne gli indicatori. L'autonomia operativa dei singoli esseri all'interno dell'universo (che sarebbe di fatto negata dal modello meccanicistico) è condizione per poter pensare che alcuni di essi esercitino tale autonomia in modo deliberato e quindi siano a loro volta soggetti di responsabilità e possano anche solo porsi dei quesiti di natura etica. Se pensassimo davvero ad un universo "meccanico" concepito come una grande "macchina" ciascuno di noi non sarebbe altro che un "ingranaggio" della medesima e quindi non avrebbe nemmeno senso porre la questione circa eventuali responsabilità di tipo etico: un ingranaggio che "gira" perché altri ingranaggi lo muovono non può – in sostanza – sottrarsi al proprio moto e quindi nemmeno porsi domande su di esso, sul suo senso, sul suo valore, su possibili alternative. Allo stesso modo una libertà senza punti di riferimento, che considera tutta la realtà come una sorta di grande "artefatto", disponibile per ogni forma di manipolazione, porterebbe ad un mondo in cui tutto ciò che è tecnicamente possibile diventerebbe – per ciò stesso – eticamente lecito e la ricerca di punti di riferimento etici si concluderebbe senza esito.

Il confronto con alcune linee di riflessione del Magistero della Chiesa, che di seguito proponiamo, non ha affatto lo scopo di "giustapporre" la posizione magisteriale al dibattito culturale che si sviluppa nella cultura "laica", ma al contrario dipende da una convinzione profondamente radicata nella mente di chi scrive. Il magistero della Chiesa, soprattutto in epoca post-conciliare, si è confrontato con le linee emergenti della cultura contemporanea in termini dialogici, cercando di ascoltarne le ragioni e di coglierne le contraddizioni, per incarnare in essa l'annuncio gioioso del Vangelo, che ha riflessi significativi in tutti gli ambiti della vita e della cultura. Talvolta alcuni ambienti culturali particolarmente intrisi di un laicismo anticlericale ancora persistente dimostrano di non gradire tali attenzioni e ne prendono le distanze, invitando – implicitamente o esplicitamente – gli uomini di fede a limitare a se stessi l'ambito delle proprie considerazioni, quasi che la ragione umana venga danneggiata dal fatto di confrontarsi con le verità divine alla luce della rivelazione. Questa, naturalmente, non può essere la posizione dei credenti, per cui invece la luce del vangelo si irradia anche su ciò che è oggetto di riflessione razionale, contribuendo a svelare pienamente l'uomo all'uomo¹⁴. Il tema della legge morale naturale rappresenta il primo nodo cruciale su cui la comunità dei credenti si confronta con la cultura odierna, per quanto riguarda alcune questioni etiche di grande attualità.

Rilanciare la riflessione sulle legge morale naturale: un servizio per l'uomo di oggi

Uno dei testi più innovativi del Concilio Vaticano II, la Dichiarazione *Dignitatis humanae*, sulla libertà religiosa, si pone in modo esplicito il problema del fondamento della libertà umana, che è anche contrassegno della dignità che gli è propria: il diritto alla libertà religiosa (come pure ogni altro diritto dell'uomo) "non si fonda su una disposizione soggettiva della persona, ma sulla sua stessa natura" (DH, n. 2). La libertà umana, però, non è una libertà "cieca", ma rimanda ad un

¹⁴ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 10.

rapporto con Dio, che pure può realizzarsi diversamente nei diversi tempi, nei diversi luoghi e nelle diverse culture, ma in ogni caso ha dei punti di riferimento:

Norma suprema della vita umana è la legge divina, eterna, oggettiva e universale, per mezzo della quale Dio con un disegno di sapienza e amore ordina, dirige e governa tutto il mondo e le vie della comunità umana. E Dio rende partecipe l'uomo della sua legge, cosicché l'uomo, per soave disposizione della provvidenza divina, possa sempre più conoscere l'immutabile verità¹⁵.

Il Concilio riprende in modo esplicito la dottrina tradizionale sulla legge morale naturale, pur nella consapevolezza che il dibattito culturale contemporaneo propone anche altri scenari e altre ipotesi sul piano filosofico, che spesso trovano maggiore spazio nella cultura dominante. Tale insegnamento è stato ribadito nell'enciclica *Veritatis splendor*, di Giovanni Paolo II, proprio a fronte della tendenza di alcuni teologi che mettono in discussione questo elemento (come altri) dell'insegnamento tradizionale della chiesa. Il testo conciliare sopra citato allude a quella che Agostino¹⁶ e Tommaso¹⁷ identificano con la *legge eterna*, ovvero la ragione della divina sapienza che muove tutto al fine dovuto, quella che comunemente chiamiamo Provvidenza. La creatura razionale partecipa della divina provvidenza in modo più eminente ovvero attraverso la sua interiorità e coinvolgendo il suo agire libero. Ci sembra utile riportare alcuni passaggi dell'enciclica, in cui si richiama l'insegnamento dei Padri e dei Dottori, proponendolo nella sua immutata attualità per l'uomo di oggi:

Dio provvede agli uomini in modo diverso rispetto agli esseri che non sono persone: non “dall'esterno”, attraverso le leggi della natura fisica, ma “dal di dentro”, mediante la ragione che, conoscendo col lume naturale la legge eterna di Dio, è perciò stesso in grado di indicare all'uomo la giusta direzione del suo libero agire. In questo modo Dio chiama l'uomo a partecipare alla sua provvidenza, volendo per mezzo dell'uomo stesso, ossia attraverso la sua ragionevole e responsabile cura, guidare il mondo: non soltanto il mondo della natura, ma anche quello delle persone umane. In questo contesto, come espressione umana della legge eterna di Dio, si pone la *legge naturale*: “rispetto alle altre creature – scrive san Tommaso – la creatura razionale è soggetta in un modo più eccellente alla divina provvidenza in quanto anche essa diventa partecipe della provvidenza, provvedendo a se stessa e agli altri: perciò si ha in essa una partecipazione della ragione eterna, grazie alla quale ha una naturale inclinazione all'atto e al fine dovuti: tale partecipazione della legge eterna nella creatura razionale è chiamata legge naturale”¹⁸. La chiesa ha fatto spesso riferimento alla dottrina tomistica di legge naturale, assumendola nel proprio insegnamento morale. Così il mio venerato predecessore Leone XIII ha sottolineato *l'essenziale subordinazione della ragione e della legge umana alla Sapienza di dio e alla sua legge*. Dopo aver detto che “la legge naturale è scritta e scolpita nell'animo di tutti e di ciascun uomo, poiché essa non è altro che la stessa ragione umana che ci comanda di fare il bene e ci intima di non peccare”, Leone XIII rimanda alla “ragione più alta” del Legislatore divino: Ma tale prescrizione della ragione umana non potrebbe aver forza di legge, se non fosse la voce e l'interprete di una ragione più alta, a cui il nostro spirito e la nostra libertà devono essere sottomessi”¹⁹ (*Veritatis splendor*, nn. 43-44).

Il riferimento esplicito a Tommaso d'Aquino e a Leone XIII rappresenta un modo per sottolineare con ancora maggiore energia l'importanza cruciale di questo insegnamento ancora oggi, specialmente quando la cultura dominante con cui pure il cristiano è chiamato a confrontarsi sembra irridere l'idea stessa di una “natura” e più ancora di una legge naturale “iscritta nel cuore dell'uomo”. Paradigmatico in tal senso un passaggio della *Gaudium et spes*, che richiama esplicitamente l'insegnamento paolino:

Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire e la cui voce che lo chiama sempre, ad amare e fare il bene e a fuggire il male, quando occorre, chiaramente dice alle orecchie del cuore: fa' questo, fuggi quest'altro. L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al suo cuore: obbedire ad essa è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato (Rm. 2, 14-16). La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria. Tramite la coscienza si fa conoscere in modo mirabile quella legge, che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo. Nella fedeltà

¹⁵ *Dignitatis humanae*, n. 3. Cfr. S. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, art. 1; q. 93, artt. 1-2.

¹⁶ Cfr. *Contra Faustum*, lib. 22, c. 27.

¹⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, art. 1.

¹⁸ *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, art. 2.

¹⁹ Leone XIII, Lettera enciclica *Libertas praestantissimum*, del 20.6.1888.

alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità tanti problemi morali, che sorgono tanto nella vita dei singoli quanto in quella sociale²⁰.

Si è visto come si tratti di un modo particolare con cui la Provvidenza divina si attua nella creatura razionale, conformemente a quella natura che Dio stesso le ha dato. Richiamando ancora l'insegnamento conciliare ed anche un noto documento della Congregazione per la dottrina della fede Giovanni Paolo II così riprende i tratti caratterizzanti dell'insegnamento sul tema che ci sta a cuore:

Si può ora comprendere il vero significato della legge naturale: essa si riferisce alla natura propria e originale dell'uomo, alla "natura della persona umana", che è la persona stessa nell'unità di anima e di corpo, nell'unità delle sue inclinazioni di ordine sia spirituale che biologico e di tutte le altre caratteristiche specifiche necessarie al perseguimento del suo fine. "La legge morale naturale esprime e prescrive le finalità, i diritti e i doveri che si fondano sulla natura corporale e spirituale della persona umana. Pertanto essa non può essere concepita come normatività semplicemente biologica, ma deve essere definita come l'ordine razionale secondo il quale l'uomo è chiamato dal Creatore a dirigere e regolare la sua vita e i suoi atti e, in particolare, a usare e disporre del proprio corpo"²¹. Ad esempio, l'origine e il fondamento del dovere di rispettare assolutamente la vita umana sono da trovare nella dignità propria della persona e non semplicemente nell'inclinazione naturale a conservare la propria vita fisica. Così la vita umana, pur essendo un bene fondamentale dell'uomo, acquista un significato morale in riferimento al bene della persona che deve essere sempre affermata per se stessa (*Veritatis splendor*, n. 50).

L'insegnamento costante della Chiesa comporta la convinzione che vi sia una sintonia profonda tra la capacità umana di conoscere il vero (in generale) e la sua capacità di riconoscere – anche in condizioni culturalmente meno favorevoli – quello che è il suo vero bene, legato all'essere stesso dell'uomo, "considerato nella sua verità integrale, dunque nelle sue inclinazioni naturali, nei suoi dinamismi e nelle sue finalità che hanno sempre anche una dimensione spirituale: sono esattamente questi i contenuti della legge naturale e quindi il complesso ordinato dei *beni per la persona* che si pongono al servizio del *bene della persona*, di quel bene che è essa stessa e la sua perfezione. Sono questi i beni tutelati dai comandamenti, i quali, secondo san Tommaso, contengono tutta la legge naturale"²². Non sempre sarà facile identificare i singoli "precetti" di questa legge iscritta nel cuore dell'uomo, ma questo non esclude una comune ricerca a ciò orientata, da parte di tutti gli uomini "di buona volontà". È ancora il documento conciliare pensato per costruire la base per un dialogo proficuo con la cultura contemporanea ad offrire – nel contesto di un forte richiamo al rispetto della persona umana – una chiara esemplificazione di alcune azioni contrarie alla legge naturale ovvero a quelli che, con espressione "laica" possiamo chiamare diritti umani:

Tutto ciò che è contro la vita stessa, come ogni specie di omicidio, il genocidio, l'aborto, l'eutanasia e lo stesso suicidio volontario; tutto ciò che viola l'integrità della persona umana, come le mutilazioni, le torture inflitte al corpo e alla mente, gli sforzi per violentare l'intimo dello spirito; tutto ciò che offende la dignità umana, come le condizioni infraumane di vita, le incarcerazioni arbitrarie, le deportazioni, la schiavitù, la prostituzione, il mercato delle donne e dei giovani, o ancora le ignominiose condizioni del lavoro con le quali i lavoratori sono trattati come semplici strumenti di guadagno, e non come persone libere e responsabili; tutte queste cose, e altre simili, sono certamente vergognose e, mentre guastano la civiltà umana, ancor più inquinano coloro che così si comportano, che non quelli che le subiscono, e ledono grandemente l'onore del Creatore²³.

Possiamo utilmente richiamare alcune riflessioni di Tommaso D'Aquino che, interrogandosi sulle inclinazioni naturali che sono proprie della persona umana²⁴, ne individua tre ordini dai quali scaturiscono tre livelli di indicazioni circa i precetti della legge naturale: 1) in primo luogo vi sono

²⁰ *Gaudium et spes*, n. 16.

²¹ Congregazione per la dottrina della fede, *Istruzione sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione (Donum vitae)*, n. 3.

²² *Veritatis splendor*, n. 79; cfr. S. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, art. 1.

²³ *Gaudium et spes*, n. 27.

²⁴ cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, art. 2.

delle inclinazioni che riguardano quella parte della natura che l'uomo ha in comune con tutte le sostanze naturali, per cui l'uomo tende alla conservazione del proprio essere, 2) vi sono poi delle inclinazioni che l'uomo ha in comune con tutti gli animali (il fatto di nutrirsi e di riprodursi), 3) vi sono infine delle inclinazioni che sono proprie dell'uomo come tale perché derivano dalla sua natura razionale, come ad esempio l'aspirazione alla conoscenza della verità ed alla vita sociale.

Possiamo riportare in un quadro sintetico le inclinazioni naturali dell'uomo ed alcuni dei principali precetti della legge naturale che da queste derivano, secondo le indicazioni di Tommaso D'Aquino:

	Inclinazioni naturali	Indicazioni morali corrispondenti
1. Inclinazioni comuni a tutti gli esseri	<ul style="list-style-type: none"> • Ogni sostanza tende alla conservazione del proprio essere secondo la propria natura. 	<ul style="list-style-type: none"> • Ogni uomo ha diritto alla vita e nessuno può sopprimerlo ingiustamente.
2. Inclinazioni comuni a tutti gli animali	<ul style="list-style-type: none"> • Ogni animale tende a conservare se stesso attraverso la nutrizione e ad evitare ciò che può nuocergli. • Ogni animale tende a conservare anche la propria specie attraverso la riproduzione. 	<ul style="list-style-type: none"> • Ogni uomo ha diritto a nutrirsi e a tutto ciò che è necessario per sopravvivere decorosamente (abitazione, vestiti, assistenza sanitaria, ecc.) e non può privare nessuno di tali beni. • Ogni uomo ha diritto a formarsi una famiglia, i genitori hanno il dovere di allevare ed educare i figli, i figli hanno il diritto ad una famiglia secondo natura.
3. Inclinazioni proprie dell'uomo come tale	<ul style="list-style-type: none"> • Ogni uomo tende a conoscere la verità e aspira alla sapienza mediante l'uso della propria intelligenza. • Ogni uomo tende a vivere in società con gli altri uomini ed aspira a relazioni significative di amore e di amicizia. 	<ul style="list-style-type: none"> • Ogni uomo ha diritto a un'adeguata istruzione ed ha il dovere di non mentire né ingannare gli altri uomini. • Ogni uomo ha il diritto ad una pacifica convivenza con i propri simili ed il dovere di contribuire a realizzarla secondo giustizia in vista del bene comune. Il diritto alla libertà e il dovere di rispettarla si inseriscono in questa prospettiva.

Siamo consapevoli che lo schema qui abbozzato possa apparire semplicistico e riduttivo, ma lo proponiamo umilmente come una "mappa" che riprende i capisaldi dell'insegnamento di un grande Dottore della Chiesa e si apre ad una riflessione ulteriore che ci sembra – oggi – di grande attualità ed importanza.

Responsabilità etiche della scienza e degli scienziati

Non è questa la sede²⁵ per sviscerare le complesse implicazioni del quadro che andremo ad accennare, ci limitiamo invece ad una rassegna sintetica delle numerose questioni sollevate dal dibattito sulle responsabilità etiche della scienza: una sorta di "status quaestionis" che apre ad ulteriori riflessioni. Ci poniamo, in primo luogo, la domanda che nelle dispute medievali veniva introdotta dall'interrogativo "An sit", cioè ci chiederemo "se" si possa parlare di responsabilità etica

²⁵ Abbiamo affrontato il tema in modo più disteso qualche anno fa, nel testo *Scienza e persona umana. Doveri e diritti dei ricercatori*, Il Mulino, Bologna 1994.

della scienza, ovvero di un'etica del lavoro scientifico²⁶, quindi affronteremo direttamente il problema seguendo lo schema classico delle "fonti" della moralità.

Vi è una responsabilità etica della scienza?

La tesi della "neutralità" della scienza sul piano etico viene sostenuta in genere con argomentazioni che ripropongono una rigida separazione tra la dimensione conoscitiva (legata a questioni di fatto) e quella etica (legata a questioni di senso e di valore), come emerge da alcune espressioni paradigmatiche di Morin:

La responsabilità è una nozione umanistica etica che non riveste alcun senso se non per un soggetto cosciente. Ora la scienza, nella concezione "classica" che domina ancor oggi, separa per principio fatto e valore; elimina, cioè, al suo interno, ogni competenza etica, fonda il suo postulato d'oggettività sull'eliminazione del soggetto dalla conoscenza scientifica; e non fornisce alcun mezzo di conoscenza per sapere ciò che è un "soggetto". La responsabilità è allora non-senso e non-scienza. Il ricercatore è irresponsabile per principio e per mestiere. Allo stesso tempo il problema della responsabilità sfugge ai criteri scientifici minimi di controllo che tendono a orientare la distinzione tra vero e falso. Essa è lasciata alle opinioni, alle convinzioni; e se anche tutti pretendono e credono di avere un comportamento "responsabile", non esiste né all'esterno né all'interno della scienza un autentico criterio della "vera" responsabilità²⁷.

La prima parte della tesi è certamente fondata se la collochiamo nella giusta prospettiva, ovvero se ci limitiamo a ragionare sull'atto dell'intelligenza speculativa che giunge ad elaborare una determinata conoscenza di tipo scientifico (ma ciò vale per ogni conoscenza teoretica di qualunque natura): l'atto di conoscenza non deve essere "condizionato" da istanze soggettive di nessun genere, comprese eventuali istanze di natura etica. Anzi, la conoscenza del vero in quanto tale ha in se stessa un valore morale positivo. Più problematica è la seconda parte della tesi espressa da Morin, che in sostanza richiama le idee di Monod: se si prende come unico parametro di razionalità quello della razionalità scientifica risulta difficile fondare su di essa le ragioni di una qualunque forma di "responsabilità" etica, inclusa quella della stessa attività scientifica.

D'altro canto la domanda sulle responsabilità etiche della scienza si fa ogni giorno più pressante, a partire da alcune situazioni dal potente valore evocativo che hanno attraversato il XX secolo²⁸, fino ad arrivare alle questioni di più scottante attualità di cui si dirà tra breve, parlando della bioetica. Molto chiare in tal senso alcune espressioni di un saggio di Tettamanzi:

Mai come in questi anni la tensione tra etica e scienza/tecnica si è data tanto acuta, poiché mai nei secoli passati la scienza e la tecnica hanno visto crescere la loro capacità e ampliarvi i loro confini nella misura presente. Il conflitto, tuttavia, nasce da un errato modo di concepire il rapporto tra l'etica e la scienza/tecnica come se fossero estrinseche l'una dall'altra, al punto che lo scienziato vede nel moralista una sorta di nemico che vorrebbe tenere in soggezione la sua attività e limitarne la libertà di ricerca o di sperimentazione o di applicazione. Il rapporto invece è intrinseco, nel senso che *la dimensione etica è interna alla scienza e alla tecnica, al punto che è proprio la dimensione etica a preservare l'una e l'altra dalla loro stessa corruzione*²⁹.

In ogni caso va precisato che non esiste una "scienza" ipostatizzata, come se si trattasse di una sorta di idea platonica o di assoluto hegeliano esistente di per sé e che attraversa come tale la storia della cultura umana. Chi esiste nella realtà sono gli uomini che vivono, soffrono, sperano,

²⁶ Cfr. G. Gismondi, *Etica del lavoro scientifico*, in G. Tanzella Nitti – A. Strumia (a cura di), *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede*, Città Nuova – Urbaniana University Press, Roma – Città del Vaticano, 2002, vol. I, pp. 539-552.

²⁷ E. Morin, *Scienza con coscienza*, ed. it. Franco Angeli, Milano 1984; p. 76.

²⁸ Sarebbe facile evocare la famosa frase pronunciata da Oppenheimer dopo Hiroshima, per cui la scienza avrebbe conosciuto il peccato, ma ancora più significativo è il dibattito che ha attraversato la comunità scientifica dei fisici atomici tra la fine degli anni '30 e gli anni '40 (cfr. R. Jungk, *Gli apprendisti stregoni. Storia degli scienziati atomici*, trad. it. Einaudi 1958), quale segnale della scoperta di una "intrinsecità" dei rapporti tra etica e scienza, anche dal punto di vista di chi opera nel cuore dell'impresa scientifico-tecnologica.

²⁹ D. Tettamanzi, *L'intrinseca dimensione etica della scienza e della tecnica*, in AA. VV., *Etica e società contemporanea*, Atti del III Congresso Internazionale della S.I.T.A. (Società Internazionale Tommaso d'Aquino), a cura di A. Lobato, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, tomo I, p. 231.

pregano ... e – tra le altre attività – possono anche occuparsi di ricerca scientifica: in quanto persone capaci di intendere e di volere, che agiscono con piena avvertenza e deliberato consenso gli uomini sono responsabili di ciò che compiono, in tutti i campi del loro agire.

Cercheremo pertanto di interrogarci sulle responsabilità specifiche che si collegano all'attività di ricerca scientifica, in ordine alle quattro tradizionali *fonti della moralità*³⁰ che riguardano tutte le azioni umane: i fini, la moralità degli atti in se stessi, i mezzi, le circostanze. Anche questa struttura quadripartita del nostro interrogativo, oltre a recuperare alcune idee che fanno parte della nostra tradizione culturale, ha forti ragioni di ordine didattico. Spesso infatti le discussioni pubbliche su temi eticamente rilevanti che riguardano la ricerca scientifica o le sue applicazioni tecnologiche, si caratterizzano per quella che i logici medievali avrebbero indicato come "fallacia accidentis", come quando si tende a legittimare un'azione moralmente illecita in se stessa, a partire da considerazioni che riguardano le sue conseguenze sociali. In altri casi in nome di fini nobili (per esempio il progresso della ricerca e i benefici che questo potrebbe portare al benessere dell'umanità) si accettano azioni meno nobili (come ad esempio la sperimentazione irrisuolosa o addirittura uccisiva su soggetti ritenuti degni di minore attenzione, quali vengono talvolta considerati gli embrioni, i malati terminali, ecc.).

L'agire morale chiama sempre in causa tutto l'uomo, non è possibile considerare separatamente i diversi aspetti della moralità di un atto, per questo si dice che un'azione è moralmente buona se tutti gli indicatori (le fonti della moralità) sono di segno positivo, mentre non è tale se uno solo di essi indica qualche forma di disordine morale: *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*.

Una "mappa problematica" per orientarsi

Mettendo tra parentesi il dibattito sui fondamenti di un'etica della scienza, proponiamo una mappa schematica dei principali livelli di problemi che si potrebbero porre, con alcune idee per orientarsi all'interno di essi. Tale mappa non vuole avere un carattere esaustivo, ma si propone di sollecitare una riflessione che – a nostro avviso – merita di essere approfondita.

<p>1) La ricerca teorica</p>	<ul style="list-style-type: none"> • considerata <i>in se stessa</i>, con riferimento unicamente al suo termine ultimo, cioè all'atto dell'intelligenza umana che coglie o dimostra qualcosa che ritiene vero o coerente, allora non avrà senso chiedersi se è "buona" o "cattiva" (anzi, la conoscenza del vero è già in se stessa un bene), ma semplicemente se è vera o falsa, rigorosa o non-rigorosa, coerente o incoerente; • considerata invece <i>in rapporto alle strategie operative che deve mettere in atto</i> per procurarsi quelle conoscenze che costituiscono il suo termine ultimo, allora avremo tutti i diritti di domandarci se tali strategie sono moralmente lecite oppure no (è il caso della sperimentazione sugli esseri umani: il "bene" della conoscenza che si persegue non può giustificare la violazione dei diritti personali di quelle persone che vengono "utilizzate" per gli esperimenti); • considerata <i>in rapporto al fine</i> per cui viene condotta, avremo ancora dei punti di riferimento moralmente rilevanti da cui non potremo prescindere: perché un ricercatore sceglie di applicarsi ad una determinata ricerca? I motivi di tale scelta sono, in ultima istanza, extrascientifici (non è con una formula matematica che uno può "spiegare" perché ha deciso di studiare la matematica), frutto di una libera decisione umana che, come tale (scelta libera di una persona capace di intendere e di volere), avrà una sua connotazione etica, riguardo alla quale il ricercatore ha il dovere di interrogarsi.
<p>2) La ricerca</p>	<ul style="list-style-type: none"> • pone dei problemi morali in ragione della liceità del fine immediato che si propone (sia che il lavoro di un singolo abbia un'applicazione diretta, sia che il

³⁰ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1750-1766.

applicata	risolto applicativo riguarda l'opera di un'intera équipe); <ul style="list-style-type: none"> • pone ulteriori problemi in ragione delle conseguenze prevedibili di una propria scoperta, specialmente se, assieme a effetti presumibilmente positivi, se ne riescono a intravedere in prospettiva anche di negativi: il tacere su ciò che si è effettivamente visto costituisce una sorta di "peccato di omissione" e, come tale, implica una responsabilità morale.
3) La comunicazione dei risultati delle ricerche	<ul style="list-style-type: none"> • se consideriamo il problema della comunicazione dei risultati delle proprie ricerche all'interno della comunità scientifica, allora le considerazioni etiche che ne conseguono sono abbastanza scontate e la comunità scientifica è perfettamente in grado di attuare strategie efficacissime per scoraggiare la comunicazione di informazioni false, non debitamente provate, sottratte ad altri, ottenute con mezzi illeciti, ... e quant'altro; • se invece consideriamo il problema della comunicazione dei risultati delle ricerche scientifiche al di fuori della comunità scientifica, allora il problema si complica notevolmente e dovremmo distinguere perlomeno due tipi di situazioni che si potrebbero venire a creare: <ol style="list-style-type: none"> a. la divulgazione a livello di opinione pubblica pone il problema dell'adeguatezza nell'offrire strumenti critici e di contro a chi riceve la comunicazione³¹, b. la comunicazione dei risultati delle proprie ricerche e delle loro eventuali conseguenze ai responsabili dei vari settori sociali, pone gli stessi problemi di cui al punto 2 e al punto 3.a, con una particolare attenzione alla salvaguardia del bene comune.
4) L'uso effettivo dei risultati delle ricerche	Nella misura in cui gli scienziati hanno fatto tutto ciò che potevano per avvisare la comunità, scientifica e non, di tutte le conseguenze da loro previste per l'uso di un determinato ritrovato della loro ricerca, possiamo dire che non sono in alcun modo responsabili di ciò che altri faranno con ciò che loro hanno scoperto, a meno che (come uomini, più che non come scienziati) siano a qualche titolo coinvolti <i>anche</i> nell'uso dei loro stessi ritrovati.

Lo schema sopra presentato, al di là dei limiti imposti dal carattere volutamente sintetico, delinea perlomeno due linee di approfondimento, una "a monte" ed una "a valle" degli spunti contenuti nello schema stesso. A monte di quanto abbiamo detto ci sono i valori di riferimento di un'etica della conoscenza in genere e della scienza in particolare: problema quanto mai attuale e scottante, in una società pluralistica e tendenzialmente relativistica, ma si tratterebbe di un intrigante cammino di tipo filosofico che potrebbe essere utilmente affrontato in altra sede e non è oggetto del presente intervento. A valle dello schema proposto si potrebbero collocare le etiche professionali specifiche dei diversi operatori.

I fini dell'attività scientifica

Chi opera nel campo della ricerca scientifica vive giustamente la propria vita di persona umana, con i fini legittimi che animano le scelte di tutti i giorni, da cui non è esclusa l'attività scientifica in quanto attività umana e – per lo più – attività professionale. Chi svolge la professione di ricercatore avrà, verosimilmente, nei confronti del proprio lavoro tutte le legittime attese che ogni uomo ha nei confronti della propria professione: dal desiderio di una giusta remunerazione a quello di vedere riconosciuto il proprio lavoro, operare in un ambiente collaborativo, ecc.

³¹Si pensi, tanto per fare un esempio, agli scienziati magari insigniti di un premio Nobel, o che hanno meritato benemerienze scientifiche grazie alle loro ricerche in un determinato campo che, forti dell'autorevolezza conferitagli da tali benemerienze, si mettano a pontificare anche su argomenti più o meno lontani dalle loro competenze specifiche: la comunità scientifica ha tutti gli strumenti per distinguere la qualità dei due tipi di pronunciamento, ma l'opinione pubblica non ha tali strumenti e può venire implicitamente ingannata grazie alla "captatio auctoritatis" di cui sopra.

Ciò che ci interessa in questa sede è chiederci se vi possano essere delle finalità proprie della ricerca scientifica specificamente intesa come tale, finalità che in qualche modo possano coinvolgere tutti gli agenti che operano in tale campo, al di là delle loro soggettive disposizioni ad operare – ad esempio – per il bene dell’umanità più che in vista di un proprio tornaconto personale. I fini di colui che opera possono essere – di volta in volta – legittimi o meno, in ragione delle scelte personali di ciascuno, ma vi sono alcuni elementi motivazionali che potrebbero essere comuni, come se potessimo considerarli dei fini per eccellenza di coloro che operano nell’ambito dell’impresa scientifica. Ci sembra che un contributo molto interessante in tal senso sia stato offerto da Giovanni Paolo II, in un discorso fatto ai membri della Pontificia Accademia delle scienze e dedicato proprio alla *dimensione umanistica della scienza*, di cui vale la pena di rileggere un passaggio:

Parlare della dimensione umanistica della scienza ci porta a mettere a fuoco un aspetto, per così dire, "interiore" ed "esistenziale" che coinvolge profondamente il ricercatore e merita particolare attenzione. Come ebbi modo di ricordare, parlando anni or sono all'U.N.E.S.C.O, la cultura, e quindi anche la cultura scientifica, possiede in primo luogo un valore "immanente al soggetto" (cfr *Insegnamenti* III/1 [1980] 1639-1640). Ogni scienziato, attraverso lo studio e la ricerca personali, perfeziona se stesso e la propria umanità. Voi siete testimoni autorevoli di ciò. Ciascuno di voi, infatti, pensando alla propria vita ed alla propria esperienza di scienziato, potrebbe dire che la ricerca ha costruito e in qualche modo segnato la sua personalità. La ricerca scientifica costituisce per voi, come lo è per molti, la via per il personale incontro con la verità e, forse, il luogo privilegiato per lo stesso incontro con Dio, Creatore del cielo e della terra. Colta in questa chiave, la scienza risplende in tutto il suo valore, come un bene capace di motivare un'esistenza, come una grande esperienza di libertà per la verità, come una fondamentale opera di servizio. Attraverso di essa, ogni ricercatore sente di poter crescere lui stesso ed aiutare gli altri a crescere in umanità³².

Vi sono quindi delle finalità della ricerca scientifica in quanto tale che riguardano il bene del singolo ricercatore, in quanto persona che aspira legittimamente a conoscere il vero, così come vi sono delle finalità che riguardano lo scienziato in quanto membro dell’umana famiglia e corresponsabile del bene comune dell’umanità, la quale ha legittime attese nei confronti del progresso scientifico e tecnologico.

I doveri connessi all’agire scientifico come tale

Il primo dovere dello scienziato è, senza dubbio, quello dell’onestà intellettuale nella ricerca del vero e – di riflesso - della *veracità* nella comunicazione delle sue scoperte. Il primo dovere è dunque nei confronti di se stessi, come rispetto della naturale aspirazione al vero che è propria di ogni uomo, del ricercatore, innanzitutto, ma anche di tutti coloro che potranno beneficiare dei frutti della sua ricerca. È ancora nel discorso di Giovanni Paolo II ai membri dell’Accademia delle scienze che troviamo espressioni emblematiche di questo primo dovere di chi partecipa all’impresa scientifica:

Verità, libertà e responsabilità sono collegate nell’esperienza dello scienziato. Egli, infatti, nell’intraprendere il suo cammino di ricerca, comprende che deve attuarlo non solo con l'imparzialità richiesta dall'oggettività del suo metodo, ma anche con l'onestà intellettuale, la responsabilità e direi con una sorta di "riverenza" quali si addicono allo spirito umano nel suo accostarsi alla verità. Per lo scienziato comprendere sempre meglio la realtà singolare dell'uomo rispetto ai processi fisico-biologici della natura, scoprire sempre nuovi aspetti del cosmo, sapere di più sull'ubicazione e la distribuzione delle risorse, sulle dinamiche sociali e ambientali, sulle logiche del progresso e dello sviluppo, si traduce nel dovere di *servire di più l'intera umanità* cui egli appartiene. Le responsabilità etiche e morali collegate alla ricerca scientifica possono essere colte, perciò, come un'esigenza interna alla scienza in quanto attività pienamente umana, non come un controllo, o peggio un'imposizione, che giunga dal di fuori. L'uomo di scienza sa perfettamente, dal punto di vista delle sue conoscenze, che la verità non può essere negoziata, oscurata o abbandonata alle libere convenzioni o agli accordi fra i gruppi di potere, le società o gli Stati. Egli, dunque, a motivo del suo ideale di servizio alla verità, avverte una speciale responsabilità nella

³² Giovanni Paolo II, *La dimensione umanistica della ricerca scientifica*. Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze, Roma, 13 novembre 2000.

promozione dell'umanità, non genericamente o idealmente intesa, ma come promozione di tutto l'uomo e di tutto ciò che è autenticamente umano³³.

Il “servizio alla verità” di cui si è appena detto tiene conto di alcune consapevolezze che l'epistemologia moderna ha raggiunto in ordine al valore delle conoscenze scientifiche. Sarebbe difficile affermare oggi ciò che asseriva Galileo, quando diceva che il mondo è come un libro scritto in caratteri matematici. Affermare il principio di “fallibilità” (Popper) significa – sul piano etico – richiamare gli scienziati al riconoscimento dei propri errori (ovvero della possibilità di averne commessi) ed affermare la “congetturalità” delle conoscenze scientifiche significa avere la percezione della contingenza e dei limiti del proprio sapere, anche contro tentazioni di tipo riduzionista, su cui effetti deleteri abbiamo già avuto modo di soffermarci. Possiamo – in questo senso – recuperare la bella espressione di Morin, per cui “il vero progresso si verifica allorché la conoscenza prende coscienza dell'ignoranza che essa arreca: si tratta quindi di un'ignoranza cosciente di se stessa e non della superba ignoranza dell'idealismo determinista, che crede che un'equazione suprema gli permetta d'illuminare l'universo o di dissiparne il mistero”³⁴. La ricerca del vero rappresenta in ogni modo – per dirla con Kant – un “ideale regolativo” dello scienziato, che comporta una profonda onestà intellettuale e la capacità di riconoscere le ragioni altrui.

Ci preme anche sottolineare come l'amore per la verità comporti non solo la ricerca del rigore e della precisione nelle singole conoscenze conquistate, ma anche la ricerca di una unità di sintesi che consenta a chi le possiede – e all'umanità tutta – di collegarle in armonia. Possiamo quindi dire che la ricerca dell'*unità del sapere*³⁵ rappresenta un'istanza connessa con la ricerca della verità, per il carattere di apertura sapienziale che la stessa ricerca del vero in quanto tale comporta.

La moralità dei “mezzi” nella ricerca scientifica

L'azione di ricerca, in quanto tale e in quanto mira a conoscere il vero, non pone in se stessa particolari problemi di natura etica, ma la questione si complica non poco se invece passiamo a considerare i mezzi di cui ci si può servire per acquisire le conoscenze, soprattutto nel caso di scienze sperimentali, in cui l'attività di ricerca suppone un'azione modificativa della realtà. Ciascuna di tali azioni è sottoposta a vincoli di tipo etico che si traducono nel rispetto pieno dei diritti umani di tutte le persone che possono essere direttamente o indirettamente coinvolte dall'attività di ricerca.

Quando si tratta di ricerca che ha come soggetti degli esseri umani tale rispetto deve essere pieno e totale. Non è privo di significato il fatto che in occasione del processo dei medici nazisti a Norimberga sia stato redatto un documento³⁶ che in qualche modo funge da modello per i codici deontologici contemporanei il cui “progenitore” può essere considerato il *Giuramento di Ippocrate*. Fare ricerca in campo biomedico comporta la necessità di operare su persone umane che, in quel momento, svolgono la funzione di “mezzi” per la sperimentazione scientifica, ma la straordinaria dignità della persona umana come tale esige – per dirla con Kant – di trattarle sempre anche come “fini”, evitando di compiere azioni che possano portare (per le stesse persone coinvolte negli esperimenti) danni maggiori dei benefici prevedibili.

Nel caso che i mezzi di cui ci si serve per acquisire conoscenze scientifiche siano altre realtà naturali, diverse dalle persone, non si pone in modo altrettanto stringente il problema di un loro rispetto assoluto, ma vi sono comunque dei vincoli etici legati sia alla necessità di non infliggere agli esseri animati (gli animali) sofferenze crudeli o inutili, sia alla necessità di tutelare quell'ambiente che è un “bene comune” dell'umanità presente e futura. Ancora oggi si discute sui

³³ Giovanni Paolo II, *La dimensione umanistica della ricerca scientifica*. Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze, Roma, 13 novembre 2000.

³⁴ E. Morin, *Scienza con coscienza*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1984, pp. 110-111.

³⁵ Cfr. A. Porcarelli, *Insegnamento e unità del sapere*, in "Orientamenti pedagogici", vol. 51, n. 5, Erickson, Trento settembre-ottobre 2004, pp. 833-842; Id., *Educare e insegnare nell'orizzonte dell'unità del sapere*, URL: <http://www.disf.org/Editoriali/Editoriale0411.asp>.

³⁶ Si tratta del *Codice di Norimberga*, reperibile in rete all'URL: <http://www.portaledibioetica.it/documenti/000309/000309.htm>.

possibili effetti a medio e lungo termine delle esplosioni nucleari effettuate – negli anni della “guerra fredda” - in zone disabitate o desertiche, ma non per questo esterne al nostro ecosistema terrestre.

Si può porre, infine, il problema dei “mezzi economici” necessari per svolgere attività di ricerca e della moralità con cui ci si rapporta al tema del loro reperimento, ma soprattutto alla responsabilità con cui si coopera alla scelta di utilizzarli per alcuni scopi piuttosto che per altri.

Il problema delle “circostanze” sociali e culturali

In morale la domanda sulle “circostanze” apre scenari molto ampi, soprattutto se ci riferiamo all’attività scientifica che a sua volta si confronta con un intreccio di dinamiche sociali e culturali tra loro interconnesse in modo molto profondo, tanto che vi è chi (Morin, Agazzi) suggerisce un approccio di tipo “sistemico” per esaminare tutti i fattori in gioco nelle loro reciproche e complesse interazioni. Per gli scopi del presente lavoro ci limitiamo ad accennare ad alcuni problemi che sono in genere oggetto di dibattito e che rientrano – a nostro avviso – tra le circostanze di un’azione scientifica eticamente considerata.

Una questione molto importante riguarda le prevedibili conseguenze di una determinata scoperta o della sua divulgazione, come avvenne nel caso dei fisici atomici negli anni ’40 del XX secolo: essi ben vedevano come le loro scoperte, con una drammatica guerra in corso di svolgimento, avrebbero potuto essere suscettibili di un uso militare, enfatizzando il potere distruttivo della grande energia sprigionata dalle reazioni nucleari. Sarebbe interessantissimo esaminare il carteggio intercorso tra alcuni dei protagonisti di quella stagione storica, così come ci si potrebbe interrogare sulle ragioni che hanno portato alcuni a compiere determinate scelte ed altri a compiere scelte di segno opposto.

In ogni caso ci preme osservare – lo faremo con le parole di Jonas - l’includibilità della domanda etica sulle conseguenze possibili delle proprie scoperte, nella misura in cui queste siano prevedibili:

La prevedibilità di determinate utilizzazioni e delle loro conseguenze deve quindi diventare un motivo per lui per non accettare determinati compiti, vale a dire per astenersi dal fare determinate ricerche? O per tenere segreti dei risultati? Ciò sarebbe quasi sicuramente inutile, poiché il singolo non può farsi garante per tutti gli altri che lavorano in ogni altro luogo del mondo sullo stesso problema. Ma, oltre a ciò, a questo esercizio negativo della responsabilità, che il ricercatore si aggiudica in questo modo, si contrappone al dovere positivo della stessa responsabilità di servire attraverso la ricerca gli scopi benefici, che promuovono la vita, forse criticamente necessari. E qui subentra la ben nota e inevitabile situazione di fatto, per cui lo stesso risultato scientifico, lo stesso poter fare che scaturisce da ciò, che è usabile sia a vantaggio che a svantaggio, sia a fin di bene che a fin di male, per cui ogni potere è un potere per entrambe le cose e spesso porta a compimento senza la volontà dell’esecutore entrambe le cose, addirittura nello stesso modo d’impiego³⁷.

Se è possibile concordare sull’idea la ricerca scientifica non possa essere “bloccata” in nome delle conseguenze che sono in un certo momento³⁸ prevedibili, si potrebbe anche concordare sull’opportunità che coloro che possiedono una ragionevole consapevolezza degli effetti di determinate scoperte (gli scienziati) si premurino di avvisare la comunità umana (e non solo la comunità scientifica) delle possibili conseguenze negative e delle piste di ricerca da attivare per poterle prevenire.

La divulgazione scientifica e le sue responsabilità

Tra le “conseguenze” della ricerca scientifica vi è anche quella – ormai includibile nelle società più avanzate – che riguarda le modalità di divulgazione dei suoi risultati anche al di fuori della comunità scientifica.

³⁷ H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica ...*, cit., pp. 56-57.

³⁸ Peraltro si potrebbe osservare che, lasciando progredire la ricerca, potrebbe essere lei stessa ad individuare possibili soluzioni o “antidoti” ad eventuali problemi da lei stessa provocati.

Se un ricercatore può difficilmente sottrarsi all'onere della ricerca e alla divulgazione dei suoi risultati all'interno della comunità scientifica, si possono porre invece delle questioni etiche e deontologiche in ordine alla divulgazione effettuata presso il vasto mondo dei non addetti ai lavori, soprattutto in una società mutevole e complessa come quella in cui viviamo. Tra l'altro si può facilmente osservare che proprio i grandi progressi ed il forte grado di cultura specialistica necessaria per operare a livello scientifico rende il merito dei risultati difficilmente "leggibile" per i non addetti ai lavori, ma questo spesso è un problema perché la committenza di una determinata ricerca ha coinvolge – in ultima analisi – tutta la società o quanto meno i centri decisionali che stabiliscono come allocare le risorse e perché. Risulta dunque facile intuire la situazione in cui si vengono a trovare le persone che dispongono del know how necessario per controllare direttamente gli asserti, nei confronti della gran massa di cittadini (magari anche molto colti, in altri campi del sapere) che in qualche modo si devono "fidare", sia di ciò che viene comunicato, sia del modo in cui viene comunicato.

Da tale situazione derivano ulteriori istanze di tipo etico, in ordine alla correttezza della comunicazione, sia rispetto alle scoperte effettivamente effettuate, sia rispetto alla loro reale portata euristica e prospettive di sviluppo. Ricordiamo con disagio il dibattito sugli esiti attesi della cosiddetta "clonazione terapeutica", o anche dell'uso terapeutico di cellule staminali embrionali, affermato con vigore da chi propugnava una determinata campagna referendaria e negato con solidi argomenti dai pochi veri esperti che erano in grado di entrare nel merito con competenza. Una comunicazione non corretta delle attese in ordine a conoscenze che ancora non ci sono rischia semplicemente di generare pericolose e dolorose illusioni, oltre ad essere deontologicamente scorretta in sé. Analoghe riflessioni si potrebbero fare su coloro che, in forza di una fama e di una competenza ben meritata in un ambito di ricerca, si atteggiavano a maestri anche in ambiti distinti e talora distanti dal proprio, dissertando di fronte ad un largo pubblico (come è quello della platea mass-mediatica) che comunque non dispone degli strumenti di controllo di affermazioni ed opinioni che è portato a ritenere valide, anche se non dimostrate.

Il caso paradigmatico della bioetica e i suoi riflessi culturali

La bioetica può essere considerata un ambito tematico che – oltre ad essere di grande attualità – ha un carattere "paradigmatico" in ordine ai rapporti tra scienza ed etica. Essa rappresenta anche un utile "incidente critico" per mettere alla prova le nostre riflessioni in ordine al rapporto tra fede e scienza dal punto di vista etico, visto l'interesse della Chiesa per le questioni attinenti la tutela della vita e, dall'altro lato, il modo in cui a tale interesse reagiscono alcuni esponenti di quella che si identifica come "cultura laica", spesso proprio per il modo in cui prende le distanze da orizzonti culturali aperti ad un dialogo con la dimensione religiosa.

Giova subito precisare che tale contrapposizione non appartiene alla mentalità di chi scrive, anzi – come diremo a breve – è figlia di una prospettiva capziosa e limitata che, per fortuna, non appare unanime e forse nemmeno maggioritaria nella società contemporanea. Prenderemo comunque in esame le obiezioni che le frange più accese del laicismo contemporaneo muovono tanto al Magistero della Chiesa, come a chi si ricollega a posizioni di natura filosofica che risultano peraltro in sintonia con esso.

La contrapposizione capziosa tra "bioetica cattolica" – "bioetica laica"

Un primo elemento che balza agli occhi nel dibattito bioetico contemporaneo è proprio la difficoltà con cui la cultura laica si rapporta con chi opera all'interno di istanze di tipo religioso, tanto che vi sono diverse impostazioni bioetiche che si auto-definiscono "laiche" proprio per marcare una distinzione, che spesso – lo vedremo – viene posta in modo capzioso.

La "bioetica laica"³⁹ infatti tenta di rivendicare per sé una sorta di monopolio della razionalità e ragionevolezza, negando praticamente il diritto di esistenza a una bioetica religiosamente ispirata, come si legge nella prima edizione di un *Manuale di bioetica* che è ormai divenuto un "classico":

Inizialmente il centro delle discussioni nel campo della bioetica fu tenuto da individui che operavano nell'ambito di particolari tradizioni religiose. Tuttavia questo centro d'interesse è stato sostituito da analisi che oltrepassano i confini delle singole tradizioni, comprese le particolari tradizioni laiche. Di conseguenza, è sorta una specifica tendenza laica che tenta di formulare risposte non sulla base di una particolare tradizione, ma piuttosto in modo da rivolgersi agli individui razionali in quanto tali. La bioetica fa parte di una cultura laica ed è la nipotina dell'Illuminismo. [...] Vale a dire che l'esistenza di discussioni aperte, pacifiche, fra gruppi in disaccordo, come gli atei, i cattolici, gli ebrei, i protestanti, i marxisti, gli eterosessuali e gli omosessuali, su problemi di politica pubblica relativi all'assistenza sanitaria, spingerà inevitabilmente verso un linguaggio comune neutro. La bioetica si sta sviluppando come la lingua franca di un mondo che si interessa dell'assistenza sanitaria ma non possiede una concezione etica comune⁴⁰.

Inutile osservare che nemmeno il relativismo etico programmaticamente propugnato dall'autore è, effettivamente, "neutro", ma è a sua volta espressione di un punto di vista che costituisce una parte della tradizione culturale occidentale con l'esclusione di altri punti di vista, come ad esempio quelli in cui si ritiene possibile fondare razionalmente un discorso etico condiviso. Nella prefazione alla traduzione italiana della seconda edizione dello stesso Manuale, Engelhardt addirittura vede le radici remote della bioetica cattolica occidentale nell'incoronazione imperiale di Carlo Magno, asserendo che "questo *ménage à trois* di fede, ragione e potere papale ha posto le fondamenta della bioetica contemporanea (...), ha definito l'intrinseca natura del dibattito sulla politica sanitaria in Italia"⁴¹ e che sarebbe di fronte a questo insano "menage" che "in questo contesto, un nuovo gruppo di moralisti – formato da eticisti e bioeticisti – ha chiesto la parola e ha incominciato a competere con i teologi morali nell'elaborare consigli per legislatori e governanti, promettendo che la sua morale non sarebbe stata segnata dalle differenze che contraddistinguono le concezioni religiose dell'Occidente cristiano, ma dall'unità della ragione"⁴².

La cosiddetta "unità della ragione" è quella dell'autore citato e di chi la pensa come lui, rivendicando per sé una sorta di monopolio dell'uso della razionalità ... il tutto in nome del pluralismo e della tolleranza! Si tratta, in sostanza di una bioetica di stampo relativistico fondata su base contrattualistica. Una volta collocatisi all'interno del suddetto quadro teorico si prende atto del *pluralismo etico* che costituisce la situazione di fatto in cui ci si trova ad operare in campo bioetico: di fatto non pare possibile, oggi, fare appello a un'unica filosofia, a un'unica religione, a un'unica idea della "legge naturale", per poi fondare un'unica morale da cui dedurre precetti da applicare in ambito bioetico. Tale situazione "di fatto" viene assunta come l'unica possibile "di diritto" e le proposte che partono da tale constatazione si limitano, per lo più, a suggerire di trovare (in futuro) il massimo accordo possibile sui valori ritenuti più elevati. Anche il *Manifesto di bioetica laica*,

³⁹ Utilizziamo questa terminologia per "dovere di cronaca", visto che corrisponde ad un'esplicita autodefinizione di un nutrito gruppo di autori, pur appartenenti ad aree di pensiero tra loro diverse, uniti soprattutto dalla polemica anti-religiosa e dal desiderio di "allargare" il più possibile i parametri di liceità degli interventi in campo bio-medico. A nostro avviso il concetto di "bioetica laica" andrebbe sottoposto ad un'accurata critica di carattere teoretico, visto che non dice praticamente nulla: non segnala le aree concettuali in cui ricercare i fondamenti della bioetica, non designa una particolare scuola di pensiero o una particolare impostazione di carattere filosofico o anche solo epistemologico; semplicemente designa (e in questo senso può avere una sua utilità dal punto di vista "storico") le proprie origini come frutto di una polemica presa di distanze da prospettive bioetiche nate grazie alla sensibilità di uomini *di fatto* appartenenti ad una fede religiosa. La bioetica, in quanto tale, non è né "laica" né "clericale", ma semplicemente una branca dell'etica che deve interrogarsi su alcuni peculiari tipi di comportamenti umani. Purtroppo l'approccio polemico "paga", specialmente in epoca di grandi contrapposizioni, come viene testimoniato da numerose pubblicazioni, citiamo per tutti il recente testo di G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Bruno Mondadori, Milano 2005.

⁴⁰ H. T. Engelhardt Jr., *Manuale di bioetica*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1991, p. 11.

⁴¹ H. T. Engelhardt Jr., *Manuale di bioetica. Nuova edizione*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1999, p. 18.

⁴² Ivi, p. 15.

pubblicato su “Il Sole-24 ore”, a firma di Flamigni, Massarenti, Mori e Petroni, riafferma lo stesso principio, per cui una bioetica che voglia essere veramente “libera” deve essere “laica” (nel senso di svincolata da una visione religiosa che comporterebbe la sottomissione ad un’ autorità), ma anche e soprattutto basata unicamente sul reciproco dialogo con il rifiuto categorico di principi esterni alle dinamiche del dialogo stesso, avallando così di fatto un’ unica visione del mondo che è quella del pragmatismo utilitaristico, frutto di una visione sostanzialmente positivista dell’ impresa scientifico-tecnologica, che si troverebbe ad avere campo libero, avendo chiesto agli altri interlocutori di abbandonare le loro convinzioni, ma essendosi ben guardata dallo “spogliarsi” delle proprie. Si tratta di un raffinato stratagemma retorico per rivendicare una sorta di “monopolio ideologico” ponendo le condizioni per poter accusare di “intolleranza” quanti semplicemente tentino di far valere posizioni diverse, magari basate su valori (anche umani, razionalmente riconoscibili) che aspirino ad una universale validità, come si legge nella conclusione del “Manifesto” di cui sopra:

La società nella quale viviamo è una società complessa. È una società nella quale convivono visioni diverse dell’ uomo, visioni diverse della società, visioni diverse della morale. Per questo è impossibile pensare che in un campo come quello della bioetica, che tocca le concezioni e i sentimenti più profondi dell’ uomo, possa esistere un canone morale a vocazione universale. La visione laica della bioetica non rappresenta una versione secolarizzata delle etiche religiose. Non vuole costruire una nuova ortodossia. Anche tra i laici non vi è accordo unanime su molte questioni specifiche. La visione laica si differenzia dalla parte preponderante delle visioni religiose in quanto non vuole imporsi a coloro che aderiscono a valori e visioni diverse. Là dove il contrasto è inevitabile, essa cerca di non trasformarlo in conflitto, cerca l’ accordo “locale”, evitando le generalizzazioni. Ma l’ accettazione del pluralismo non si identifica con il relativismo, come troppo spesso sostengono i critici. La libertà della ricerca, l’ autonomia delle persone, l’ equità, sono per i laici dei valori irrinunciabili. e sono valori sufficientemente forti da costituire la base di regole di comportamento che sono insieme *giuste* ed *efficaci*⁴³.

Se vogliamo tentare di riassumere i “valori” su cui tale prospettiva etica pretende di basarsi dobbiamo prendere le mosse dal grande valore attribuito al *progresso scientifico e tecnologico*, inteso come una sorta di “fine in se stesso”⁴⁴ a cui eventualmente sacrificare anche altri valori, come ad esempio l’ incolumità di alcuni di quelli che vengono garbatamente definiti come “esseri umani” per non attribuire loro la dignità di “persone”.

Secondo punto di riferimento per comprendere la “bioetica laica” è la *riduzione del valore della vita alla valutazione della sua “qualità”*, materialisticamente intesa, secondo parametri visibili, tangibili, quantificabili ed esplicitamente “codificato” anche nel già citato “Manifesto di bioetica laica” quale uno dei principi fondamentali a cui esso si ispira:

«Il *terzo* principio è quello di garantire agli individui una *qualità della vita* quanto più alta possibile, di contro al principio che fa della mera *durata* della vita il criterio dominante della terapia medica. Se vi è un senso nella espressione “rispetto della vita” questo non può risiedere nel separare un concetto astratto di “vita” dagli individui *concreti*, che hanno il diritto a vivere e morire con il minimo di sofferenza possibile»⁴⁵.

⁴³ Carlo FLAMIGNI, Armando MASSARENTI, Maurizio MORI, Angelo PETRONI, *Manifesto di bioetica laica*, in “Il sole 24 ore” di Domenica 9 giugno 1996, p. 27.

⁴⁴ « I primi principi della visione laica riguardano la natura della *conoscenza* e del suo *progresso*. In *primo* luogo, diversamente da quanto fanno la gran parte delle etiche fondate su principi religiosi, la visione laica considera che il progresso della conoscenza sia esso stesso un valore etico fondamentale. L’ amore della verità è uno dei tratti più profondamente umani, e non tollera che esistano autorità superiori che fissino dall’ esterno quel che è lecito e quel che non è lecito conoscere. In *secondo* luogo la visione laica vede l’ uomo come parte della natura, non come opposto alla natura. Essendo parte della natura, egli può interagire con essa, conoscendola e modificandola nel rispetto degli equilibri e dei legami che lo uniscono alle altre specie viventi. In *terzo* luogo, la visione laica vede nel progresso della conoscenza la fonte principale del progresso dell’ umanità, perché è soprattutto dalla conoscenza che deriva la diminuzione della sofferenza umana. Ogni limitazione della ricerca scientifica imposta nel nome dei pregiudizi che questa potrebbe comportare per l’ uomo equivale in realtà a perpetuare sofferenze che potrebbero essere evitate» (*Manifesto...*, cit.).

⁴⁵ Carlo FLAMIGNI, Armando MASSARENTI, Maurizio MORI, Angelo PETRONI, *Manifesto di bioetica laica*, in “Il sole 24 ore” di Domenica 9 giugno 1996, p. 27.

Ma che cosa si intende nella cultura “laica” quando si parla della qualità della vita? Si tratta in genere di un concetto edonistico-utilitaristico della felicità intesa come massimizzazione delle soddisfazioni umane e minimizzazione dei dolori; solo ponendosi in tale ottica si può presumere di avere il diritto di stabilire quando, per qualcuno, «sia meglio morire che continuare a vivere», o di avere la capacità di determinare quali siano vite che “meritino di essere vissute” e quali no: non sarebbe degna di essere vissuta, per esempio, quella vita in cui le soddisfazioni umane sono ormai finite e l'unica prospettiva (finché non sopravvenga la morte) è quella di soffrire, così come non appaiono degne di essere vissute le esistenze dei nati malati o malformati. O - peggio ancora - non sono degne di essere vissute le vite di tutti quegli embrioni che serviranno soltanto come “materiale biologico” (per tentativi di impianto o per esperimenti), al fine di consentire ad altri di vivere una vita di “qualità” migliore.

Fondamenti della difesa della vita nel Magistero della Chiesa

Abbiamo provveduto in altra sede⁴⁶ a discutere in termini più articolati la posizione “laica”, rivendicando sommamente il diritto di parola anche per posizioni bioetiche che si basino su altre prospettive filosofiche, come ad esempio un personalismo ontologicamente fondato⁴⁷, che in qualche modo rimetta in campo – su basi filosofiche e razionali – una riflessione sulla *legge morale naturale* a fondamento di quei diritti umani che tutti ritengono auspicabile siano rispettati. In questa sede ci proponiamo invece di esplicitare i termini in cui il Magistero della Chiesa interviene sulle questioni attinenti la bioetica, per coglierne le specifiche “ragioni”, in ordine al tema che stiamo svolgendo⁴⁸.

La Chiesa fonda la propria autorità sulla missione affidatale da Gesù Cristo e quindi la fonte di tale autorità è riconosciuta e riconoscibile in quanto tale solo da chi condivide la fede in Gesù quale Messia, vero e unico salvatore dell'uomo. Non sempre il magistero della Chiesa, però, si pronuncia su argomenti che appartengono al dominio della sapienza rivelata in quanto tale. Tra fede e ragione, nella visione cristiana, non vi è opposizione, ma profonda alleanza, “non ha dunque motivo di esistere competitività alcuna tra la ragione e la fede: l'una è nell'altra, e ciascuna ha un suo spazio proprio di realizzazione”⁴⁹. Vi sono alcune verità che sono realmente accessibili all'umana ragione, nel senso che “l'uomo con la ragione raggiunge la verità, perché illuminato dalla fede scopre il senso profondo di ogni cosa e, in particolare, della propria esistenza”⁵⁰. Giova in tal senso richiamare la distinzione che la nostra tradizione teologica individua tra il “revelatum per se” e il “revelatum per accidens”: il primo attiene a quelle verità rivelate che sarebbero state in ogni modo inaccessibili alla ragione umana, mentre il secondo riguarda quelle verità che pur essendo di per sé accessibili alla ragione umana correvano il rischio di esserlo solo per pochi, dopo molto tempo e a prezzo di molti errori, come ci ricorda anche un bel testo della *Dei Verbum*⁵¹.

⁴⁶ Rinviamo ai numerosi articoli dello scrivente che si possono reperire sul Portale di bioetica (www.portaledibioetica.it).

⁴⁷ Riflessioni molto significative in questo senso sono state svolte da Vittorio Possenti, per il quale rimandiamo – tra gli altri – al testo reperibile in rete all'URL: <http://www.portaledibioetica.it/documenti/000576/000576.htm> e ai documenti ad esso collegati.

⁴⁸ Il presente saggio riguarda il rapporto tra scienza e fede (dal punto di vista etico) e quindi ha necessità di confrontarsi in modo esplicito con il dibattito teologico e con il Magistero della Chiesa.

⁴⁹ Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, n. 17.

⁵⁰ Ivi, n. 20.

⁵¹ “Con la divina rivelazione Dio volle manifestare e comunicare se stesso e i decreti eterni della sua volontà riguardo alla salvezza degli uomini, per renderli cioè partecipi dei beni divini, che trascendono assolutamente la comprensione della mente umana. Il sacro concilio professa che Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza con il lume naturale della umana ragione dalle cose create (Cfr. Rom. 1, 20); insegna inoltre che va attribuito alla sua rivelazione il fatto che ciò che nell'ordine divino non è di per sé inaccessibile alla umana ragione, possa anche nella presente condizione del genere umano, esser conosciuto da tutti speditamente, con ferma certezza e senza errori” (*Dei Verbum*, n. 6).

I pronunciamenti in difesa della vita, appartengono sostanzialmente all'ambito del "revelatum per accidens" nel senso che si ricollegano alla legge morale naturale, che è accessibile all'umana ragione e – come afferma Paolo VI, all'inizio dell'*Humanae vitae* – il magistero della chiesa può interpretarla autorevolmente:

Tali questioni esigevano dal Magistero della Chiesa una nuova approfondita riflessione sui principi della dottrina morale del matrimonio; dottrina fondata sulla legge naturale, illuminata ed arricchita dalla rivelazione divina. Nessun fedele vorrà negare che al Magistero della Chiesa spetti di interpretare anche la legge morale naturale. È infatti incontestabile, come hanno più volte dichiarato i nostri predecessori, che Gesù Cristo, comunicando a Pietro e agli apostoli la sua divina autorità ed inviandoli ad insegnare a tutte le genti i suoi comandamenti, li costituiva custodi ed interpreti autentici di tutta la legge morale, non solo cioè della legge evangelica, ma anche di quella naturale, essa pure espressione della volontà di Dio, l'adempimento fedele della quale è parimenti necessario alla salvezza⁵².

Chiarito il valore "epistemologico" dei pronunciamenti magisteriali in tema di tutela della vita, non faremo una presentazione analitica dei diversi documenti esplicitamente dedicati a questi temi⁵³, ma riprendiamo direttamente l'enciclica *Evangelium vitae*, di Giovanni Paolo II, che può essere considerata un punto di riferimento privilegiato per ragionare su di essi. Cristo viene ad annunciare un Vangelo che è "vangelo della vita", propriamente e innanzitutto si tratta della vita "divina" ed "eterna" promessa a modo di salvezza, ma tale vita viene promessa a qualcuno, alla *persona umana*, il cui valore incomparabile si fonda sulla sua natura spirituale, ma di cui la vita fisica costituisce la «condizione basilare», il «momento iniziale» e «parte integrante», essa non è realtà "ultima", ma "penultima" ed è comunque una «realtà sacra». Di tutto questo può rendersi conto ogni uomo, credente o non credente:

Pur tra difficoltà e incertezze, ogni uomo sinceramente aperto alla verità e al bene, con la luce della ragione e non senza il segreto influsso della grazia, può arrivare a riconoscere nella legge naturale scritta nel cuore (cf. Rm 2, 14-15) il valore sacro della vita umana dal primo inizio fino al suo termine, e ad affermare il diritto di ogni essere umano a vedere sommamente rispettato questo suo bene primario. Sul riconoscimento di tale diritto si fonda l'umana convivenza e la stessa comunità politica⁵⁴.

La grazia divina non distrugge la natura da Lui stesso creata, ma la suppone, la risana dalle ferite del peccato e la eleva alla vita soprannaturale; in ogni caso nulla deve andare perduto di quanto c'è di buono nella natura in genere e nella natura umana in particolare. Creato a immagine e somiglianza di Dio l'uomo ha una natura spirituale e immortale che costituisce il fondamento della sua dignità⁵⁵ e lo costituisce come collaboratore consapevole nell'opera della creazione. Consapevoli della loro dignità i credenti sono chiamati ad essere un "popolo della vita", cercando alleati preziosi tra tutti coloro che sono disponibili a costruire un'autentica cultura della vita:

Per essere veramente un popolo al servizio della vita dobbiamo, con costanza e coraggio, proporre questi contenuti fin dal primo annuncio del Vangelo e, in seguito, *nella catechesi e nelle diverse forme di predicazione, nel dialogo personale e in ogni azione educativa*. Agli educatori, insegnanti, catechisti e teologi, spetta il compito di mettere in risalto le *ragioni antropologiche* che fondano e sostengono il rispetto di ogni vita umana. In tal modo, mentre faremo risplendere l'originale novità del *Vangelo della vita*, potremo aiutare tutti a scoprire, anche alla luce della ragione e dell'esperienza, come il messaggio cristiano illumini pienamente l'uomo e il significato del suo essere ed esistere; troveremo preziosi punti di incontro e di dialogo anche con i non credenti, tutti insieme impegnati a far sorgere una nuova cultura della vita. (...) Nell'annunciare questo Vangelo, non dobbiamo temere l'ostilità e l'impopolarità, rifiutando ogni compromesso e ambiguità che

⁵² PAOLO VI, *Humanae vitae*. Lettera enciclica, Roma 1968, n. 4.

⁵³ Ci limitiamo a ricordare, tra i documenti più significativi, la *Dichiarazione sull'aborto procurato*, della Congregazione per la dottrina della fede (1974) e, sempre della medesima congregazione, il documento: *Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione. Istruzione ("Donum vitae")* (1987) e infine il testo della CEI, *Evangelizzazione e cultura della vita umana. Documento pastorale* (1989).

⁵⁴ *Evangelium vitae*, n. 2; cfr. anche *Redemptor hominis*, n. 10.

⁵⁵ «La capacità di attingere la verità e la libertà sono prerogative dell'uomo in quanto creato a immagine del suo Creatore, il Dio vero e giusto (cf. Dt 32,4). Soltanto l'uomo, fra tutte le creature visibili, è "capace di conoscere e di amare il proprio Creatore". La vita che Dio dona all'uomo è ben più di un esistere nel tempo. È tensione verso una pienezza di vita; è germe di una esistenza che va oltre i limiti stessi del tempo: "Sè, Dio ha creato l'uomo per l'incorruttibilità; lo fece a immagine della propria natura" (Sap. 2, 23)» (*Evangelium vitae*, n. 34, cfr. *Gaudium et spes*, n. 12).

ci conformerebbero alla mentalità di questo mondo (cf. Rm 12,2). Dobbiamo essere *nel mondo*, ma non *del mondo*⁵⁶.

Il primo passo verso la costruzione attiva di una nuova cultura della vita passa attraverso una sorta di nuova "rivoluzione copernicana" dal punto di vista intellettuale, per dare solidi fondamenti speculativi al necessario superamento dell'imperante relativismo etico, che quindi non può essere assunto come una sorta di dato ineluttabile, ma deve essere in qualche modo "neutralizzato", prima di tutto dentro la nostra mente e il nostro cuore, per poter trovare le risorse intellettuali per la costruzione di una cultura alternativa, più in sintonia con le attese profonde dell'uomo:

A tal fine urge anzitutto *coltivare*, in noi e negli altri, *uno sguardo contemplativo*. Questo nasce dalla fede nel Dio della vita, che ha creato ogni uomo facendolo come un prodigio (cf. Sal 139 [138], 14). È lo sguardo di chi vede la vita nella sua profondità, cogliendone le dimensioni di gratuità, di bellezza, di provocazione alla libertà e alla responsabilità. È lo sguardo di chi non pretende d'impossessarsi della realtà, ma la accoglie come un dono, scoprendo in ogni cosa il riflesso del Creatore e in ogni persona la sua immagine vivente. (cf. Gen 1, 27; Sal 8,6). Questo sguardo non si arrende sfiduciato di fronte a chi è nella malattia, nella sofferenza, nella marginalità e alle soglie della morte; ma da tutte queste situazioni si lascia interpellare per andare alla ricerca di un senso e, proprio in queste circostanze, si apre a ritrovare nel volto di ogni persona un appello al confronto, al dialogo, alla solidarietà⁵⁷.

Urgono una *generale mobilitazione delle coscienze* e un *comune sforzo etico*, per mettere in atto una *grande strategia a favore della vita*. *Tutti insieme dobbiamo costruire una nuova cultura della vita*: nuova, perché in grado di affrontare e risolvere gli inediti problemi di oggi circa la vita dell'uomo; nuova, perché fatta propria con più salda e operosa convinzione da parte di tutti i cristiani; nuova, perché capace di suscitare un serio e coraggioso confronto culturale con tutti. L'urgenza di questa svolta culturale è legata alla situazione storica che stiamo attraversando, ma si radica nella stessa missione evangelizzatrice, propria della Chiesa. Il Vangelo, infatti, mira a "trasformare dal di dentro, rendere nuova l'umanità"⁵⁸; è come il lievito che fermenta tutta la pasta (Mt 13,33) e, come tale, è destinato a permeare tutte le culture e ad animarle dall'interno, perché esprimano l'intera verità sull'uomo e sulla sua vita⁵⁹.

I primi destinatari di questo appello sono i cristiani: se il sale perderà il sapore con che cosa glielo si restituirà? I cristiani sono i primi ad essere chiamati a fare un esame di coscienza e convertirsi al "Vangelo della vita":

Si deve cominciare dal *rinnovare la cultura della vita all'interno delle stesse comunità cristiane*. Troppo spesso i credenti, perfino quanti partecipano attivamente alla vita ecclesiale, cadono in una sorta di dissociazione tra la fede cristiana e le sue esigenze etiche a riguardo della vita, giungendo così al soggettivismo morale e a taluni comportamenti inaccettabili. Dobbiamo allora interrogarci, con grande lucidità e coraggio, su quale cultura della vita sia oggi diffusa tra i singoli cristiani, le famiglie, i gruppi e le comunità delle nostre diocesi. Con altrettanta chiarezza e decisione, dobbiamo individuare quali passi siamo chiamati a compiere per servire la vita secondo la pienezza della sua verità. Nello stesso tempo, dobbiamo promuovere un confronto serio e approfondito con tutti, anche con i non credenti, sui problemi fondamentali della vita umana, nei luoghi dell'elaborazione del pensiero, come nei diversi ambiti professionali e là dove si snoda quotidianamente l'esistenza di ciascuno⁶⁰.

Il riferimento al dialogo con tutti gli uomini di buona volontà, credenti e non credenti, e alla necessità di giungere ad incidere nei luoghi di elaborazione del pensiero rappresenta una bella sfida, soprattutto di fronte alla pretesa di una "bioetica laica" che pretenderebbe di dettare le regole del dialogo costringendo almeno uno dei dialoganti (il credente) a rinunciare alla propria identità. La scommessa che percorre tutti i testi del Magistero, invece, è esattamente opposta e parte dalla fiducia nell'idea che Cristo sveli profondamente l'uomo all'uomo e che le esigenze del Vangelo della vita non possono essere in contrasto con le istanze più profonde dell'uomo, solo che talvolta tali istanze risultano nascoste o sopite in un torpore indotto dagli slogan della cultura dominante.

⁵⁶ Giovanni Paolo II, lettera enciclica *Evangelium vitae*, n. 82.

⁵⁷ Giovanni Paolo II, lettera enciclica *Evangelium vitae*, n. 83.

⁵⁸ *Evangelii nuntiandi*, n. 18.

⁵⁹ Giovanni Paolo II, lettera enciclica *Evangelium vitae*, n. 95.

⁶⁰ Giovanni Paolo II, lettera enciclica *Evangelium vitae*, n. 95.

Per una bioetica rispettosa della dignità della persona umana

Non è questa la sede per sviluppare un'antropologia filosofica in senso pieno, ma dobbiamo almeno sommariamente richiamare quelli che possiamo individuare come i **fondamenti antropologici di una bioetica "personalista"**, ovvero rispettosa della dignità della persona umana, che - oltre ad essere in piena sintonia con la visione cristiana dell'uomo e della vita - si fonda su uno sguardo sapienziale capace di penetrare i recessi più profondi della realtà umana come tale.

Schematicamente segnaliamo alcuni concetti essenziali:

- punto di partenza della nostra riflessione è la constatazione che la realtà non si presenta in modo statico e uniforme, ma piuttosto animata da molteplici dinamismi che, a loro volta, non si presentano come una sorta di coacervo caotico di forze irrazionali e indecifrabili, ma delineano il quadro di un cosmo ordinato e armonioso che supera e "sfida" la nostra intelligenza, ma non si mostra del tutto "impermeabile" ad essa. I dinamismi della realtà hanno un "senso" di cui noi possiamo cogliere qualche frammento da diversi punti di vista: se non ammettiamo questo dovremmo coerentemente negare la possibilità di cogliere tali frammenti mediante la ricerca scientifica⁶¹, non ci sarebbe motivo di interrogarsi circa il senso del proprio agire e - infine - non avrebbe senso cercare i fondamenti metafisici di una legge morale naturale, ma per nostra buona sorte le cose non stanno così: lo attesta l'evidenza, lo conferma il comportamento conseguente a tali presupposti (anche implicitamente ammessi) da parte della maggioranza degli uomini e l'onere di un'eventuale prova del contrario sta tutto sulle spalle di chi presume di negare l'evidenza, ma - almeno per ora - tale prova non è mai stata formulata in modo convincente;
- l'uomo è un essere vivente che, pur avendo molto in comune con altri viventi (in particolare con gli animali superiori), manifesta in modo lampante la sua superiorità in quanto dotato della capacità di conoscere intellettualmente, di una piena autocoscienza, della capacità di scegliere e amare in modo libero;
- per questo motivo non possiamo accettare la "riduzione" dell'uomo ad un insieme di organi e funzioni biologiche, ma dobbiamo riconoscere in lui una dimensione spirituale che è intimamente unita alla dimensione fisico-corporea ed è la fonte della dignità specifica della persona umana;
- tale dimensione spirituale - giova ribadirlo - non va però intesa in modo "disincarnato", quasi che corpo ed anima avessero esistenze indipendenti, anzi bisogna dire che corpo ed anima⁶² costituiscono "insieme" la totalità unica ed irripetibile di ogni persona umana;
- ogni intervento sul corpo di una persona umana è un intervento sulla persona umana, per cui dev'essere compiuto con quella trepidazione e quel profondissimo rispetto che è dovuto, per natura, alla persona in forza della sua dignità ontologica⁶³;
- la persona umana inizia ad esistere come tale nel momento stesso in cui inizia ad esistere un individuo della specie umana il che, in forza delle attuali conoscenze in campo genetico, può

⁶¹ La scienza cerca dinamismi regolari e costanti che possano venire descritti in termini matematici ... ma se uno fosse intimamente convinto che il mondo potesse "impazzire" ad ogni istante non avrebbe certo senso cercarli.

⁶² Usiamo il termine "anima" nel senso più generico, intendendolo come "principio unificatore intrinseco che fa sì che il vivente esista ed operi come vivente e - nel caso dell'uomo - come vivente di natura razionale", per cui quella che abbiamo chiamato "dimensione spirituale" in termini di constatazione fenomenologica trova il suo fondamento ontologico nell'ammettere che gli esseri umani sono dotati (dal loro primo esistere come tali) di un'anima di natura spirituale che - oltre ad esercitare le funzioni di "centro unificatore e coordinatore" del vivente nella sua dimensione fisica - è anche sorgente di operazioni che trascendono la pura fisicità. Ci si potrebbe chiedere - ma non è questa la sede per farlo - quale possa essere l'origine di tale principio informatore di natura spirituale, ma semplicemente ci limitiamo a segnalare la necessità di astenersi dal dare per scontate soluzioni cripto-materialistiche (come ad es. il "traducianesimo", cioè l'idea che l'anima passi direttamente di padre in figlio) che di fatto annullerebbero la constatazione di cui sopra.

⁶³ Le realtà ontologicamente inferiori alla persona umana possono venire ad essa finalizzate (posso "uccidere" una pianta o un animale per cibarmene), mentre non dovrebbe mai succedere che una persona nella sua globalità venga "finalizzata" ai bisogni di un'altra (salvo il caso del libero amore di amicizia, in cui - però - è il soggetto che liberamente finalizza il proprio agire al bene di un'altra persona in quanto questa viene "associata" al bene che per natura ciascuno vuole a se stesso).

fissarsi al momento del concepimento; per cui è a partire da quel momento che l'essere umano va rispettato⁶⁴ come persona.

Una bioetica fondata su tali principi si configura dunque come una parte dell'etica e precisamente come un insieme di riflessioni filosofiche sulla moralità di quella sfera dell'agire umano che ha come "termine" dei propri atti l'uomo stesso, nella sua sfera biologica, salvo restando il fatto che senza un solido fondamento etico, basato su una legge naturale⁶⁵, la bioetica non potrebbe mai avere carattere normativo, ma si limiterebbe ad una pura analisi fenomenologica dei comportamenti di fatto esistenti.

Il fondamento naturale della dignità della persona è innanzitutto il suo carattere spirituale⁶⁶, per cui ha la capacità di "intendere e di volere" che ne connota la responsabilità sia sul piano morale che su quello giuridico (a meno che qualche "impedimento" - che, non a caso, dev'essere provato - non ostacoli la piena realizzazione di tutte le prerogative "naturali" dell'essere umano); va comunque precisato che la capacità di intendere e di volere semplicemente "manifesta" la dignità della persona che risulta dunque "fondata" più a monte: un uomo totalmente incapace di intendere e di volere non viene ritenuto responsabile dei peccati o dei reati che dovesse compiere, ma non per questo perde la sua dignità di persona umana (non lo si potrebbe, per esempio, impunemente uccidere). Tutte le volte che si entra in contatto con la realtà fisica di un uomo (come è il caso del medico con il malato) si entra *ipso facto* in contatto con la persona, con tutta la sua densità ontologica, con tutto il peso della sua dignità. In una visione di tal sorta le esigenze di rispetto della persona umana trovano un fondamento "forte"⁶⁷, posto al di là delle mutevoli circostanze di tempo di luogo e cultura, dei mutevoli umori della pubblica opinione e degli interessi corporativi; di conseguenza anche i beni della vita fisica vanno tutelati perché partecipano della dignità di quell'unica persona composta di anima e corpo. Tra i valori della corporeità vi è dunque un'armonia gerarchica, fondata sulla natura umana, che risulta normativa per chi si trova ad agire sul corpo umano:

«Il primo bene che si presenta come essenziale all'organismo vivente è la *vita*; ciò che toglie la vita distrugge l'organismo in quanto tale ed è questa la più grande privazione che possa essere inflitta alla persona. Soltanto il bene spirituale e trascendente della persona, il bene morale, può comportare il rischio di una libera privazione della vita. La vita fisica di una persona può essere messa in pericolo e, indirettamente, sacrificata (l'azione uccisiva diretta è in questi casi opera di altri) soltanto per motivi di beni morali che riguardano la totalità della persona o per la salvezza di altre persone; ma anche in questi casi c'è sempre una responsabilità a carico di chi determina tale perdita e tale situazione. E' il caso del martirio o della difesa dei propri cari o dei propri simili da un ingiusto aggressore. Dopo la vita c'è

⁶⁴ In ogni caso, quand'anche permanesse qualche dubbio sull'identità "personale" del neo-concepito nelle primissime fasi del suo sviluppo, la sola "possibilità" che possa trattarsi di una persona dovrebbe essere più che sufficiente per rendere *doveroso* l'astenersi da qualsiasi azione che potrebbe risultare nociva per quella che anche solo potrebbe essere una persona (il cacciatore che spara al cespuglio in movimento, pur supponendo che dietro potrebbe esservi un uomo è già un potenziale omicida in cuor suo, prima ancora di divenire - eventualmente - omicida di fatto).

⁶⁵ «Per legge naturale, a partire da san Tommaso, i personalisti intendono, e noi intendiamo, un principio trascendente i singoli atti e le singole situazioni, un principio analogo al principio di non contraddizione in campo logico, ed in definitiva fondato su di esso, e che può essere formulato nell'orientamento globale dell'uomo etico: *fac bonum, vita malum*» (E. Sgreccia, *Manuale di Bioetica*, ed. Vita e Pensiero, Milano 1988, p. 119).

⁶⁶ «il primo aspetto che va posto in evidenza è il carattere spirituale, intellettuale e morale della persona: la persona è unità di spirito e corpo» (E. Sgreccia, op. cit., p. 79).

⁶⁷ Il valore della persona umana ha una sua "trascendenza" in rapporto alle realtà infraumane, che la colloca ad un livello decisamente superiore e condiziona normativamente la prassi di chi si trova ad interagire con altre persone umane: «Rispetto alle realtà infraumane la persona è trascendente dal punto di vista ontologico e assiologico: la persona, in quanto capacità di autocoscienza e autodeterminazione, supera per novità, livello ontologico e valore, il mondo materiale; è il mondo che prende significato nella persona umana che rappresenta il fine dell'universo. (...) Questa grandezza ontologica e di valore della persona risulta anche quando la si rapporta alla società. Rispetto alla società la persona non deve essere considerata come una parte, né la società deve essere considerata come un "organismo vivente" (concezione organicistica): è dal cuore, dal centro della persona (che con tutto il suo essere si apre verso gli altri simili) che nasce la società; ma la persona, mentre è originante rispetto alla società, non investe tutta se stessa nel sociale-temporale, né nel politico» (E. Sgreccia, *Manuale...*, cit., pp. 95-96).

l'integrità della medesima, che può essere tolta soltanto se ciò è richiesto dalla salvaguardia della vita fisica nel suo insieme o da un bene morale superiore. I beni della vita relazionale, quali i beni affettivi o sociali, debbono subordinarsi ai due precedenti: la vita e la sua integrità»⁶⁸.

⁶⁸E. Sgreccia, *Manuale...*, cit., p. 94.