

LA BIOETICA E I SUOI PROBLEMI

Il passaggio al terzo millennio

La bioetica è una falda della morale sviluppatasi di recente, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, in ordine alle inedite e crescenti possibilità d'intervento sulla vita umana, quali mai la biologia e la medicina avevano conosciuto prima. Ci si rende viepiù conto che i progressi della biologia e della medicina, con la produzione e l'immissione massiccia di biotecnologie, sollevano problemi non unicamente biomedici ma anche bioetici. Sono infatti in gioco non soltanto strumenti e risultati ma altresì valori e fini, in un campo qualitativamente unico d'intervento: quello della vita umana, non omologabile in dignità ad alcun'altra forma di vita. Così da interrogarci sull'umanamente ammissibile tra le molteplici, sempre nuove e sorprendenti opportunità biotecnologiche. Il che equivale a porre in termini etici il problema.

Che le questioni in gioco abbiano risvolti e valenze anche bioetiche oggi è comunemente acquisito. E' raro in questo campo incontrare ancora il tecnico o il prassista puro. Lo stanno a mostrare il carattere di "sfida" con cui sono avvertite le nuove frontiere della biomedicina; il gran parlare che si fa di bioetica da ogni parte, a livello non solo accademico ma anche giornalistico e di opinione pubblica; il moltiplicarsi di comitati di bioetica in campo sanitario, sociale e politico. Ciascuno percepisce l'eccedenza del nuovo sul mero darsi e porsi fattuale. Così che il progresso biotecnologico non viene avvertito al modo di altri: di quello, per esempio, informatico o telematico. Esso implica ed evoca questioni di significato e di valore legate a quel *quid* di unico e irriducibile, di eccedente e trascendente che è la vita umana, così da non poterla considerare e trattare come un bene meramente fisico.

Con ciò è mostrata, in linea di principio e di fatto, la rilevanza e l'ineludibilità etica della posta in gioco. Questo vuol dire affrontare e dare soluzione normativa ai singoli problemi che ogni nuova scoperta biomedica ed ogni innovativo intervento biotecnologico pone alle coscienze. Ma la bioetica solleva problemi preliminari, dalla individuazione e soluzione dei quali noi possiamo acquisire un metodo di soluzione valutativa e normativa. Sono problemi di tipo fondamentale che antecedono le questioni particolari. Queste ultime sono d'immediato interesse per la loro urgenza e concretezza. Sono esse certamente a interpellarci, ma nell'atto di porcele e di tentare una soluzione noi ci rapportiamo a un quadro metodologico e valoriale di riferimento e di senso che è a fondamento. E' per questo che, interrogandoci sulla "bioetica e i suoi problemi", dobbiamo puntare anzitutto su quelli d'ordine fondamentale. Li inquadrano qui su una quadruplica correlazione della bioetica con l'antropologia, con la scienza, con la politica e con la fede.

I. Bioetica e antropologia

La bioetica fa per se stessa riferimento a un modello o fondamento antropologico. E' cioè sulla base di una determinata concezione dell'uomo che essa esprime i suoi principi e i suoi asserti normativi. Così che la bioetica esiste di fatto nelle diverse bioetiche, secondo i modelli antropologici di riferimento. Non è possibile una bioetica condivisa senza un'antropologia condivisa. Quale antropologia allora per la bioetica? Questo è il primo fondamentale problema. La domanda è suscettibile di una risposta a un duplice livello: propositivo e critico.

Anzitutto propositivo del *personalismo* quale modello antropologico di riferimento. Tale modello è imperniato sul valore singolare di *persona* del soggetto umano, nella interezza della sua

individualità e delle sue relazioni e solidarietà. Non è qui il luogo per tracciare questa antropologia. Ci limitiamo a rilevarne le valenze e i significati relativi alla vita umana e perciò attinenti alla bioetica.

La persona umana è *unitotalità individuale di spirito e corpo* (spirito nel corpo). Il che ne fa un essere con valore di soggetto non di oggetto. Questa dignità singolare riviene a lui dallo spirito (intelligenza e volontà, coscienza e libertà) e abbraccia anche il corpo. Così che non solo il corpo non è riducibile a mero *bios* o materia biologica, ma nelle sue manifestazioni è rivelatore di istanze valoriali e perciò di esigenze di rispetto, di obblighi morali. Il corpo partecipa della dignità inalienabile della persona: corpo soggetto non corpo-oggetto. Così che, parlando di vita umana, la comprendiamo in questa accezione integrale: unità indivisibile di corpo e spirito, senza riduzioni né angelistiche o spiritualistiche né fisicistiche o biologistiche. Ciò sta a significare che tutta la vita umana esprime la persona e partecipa della dignità della persona, la quale è soggetto di diritto non oggetto per nessuno, così da essere voluta *per se stessa* non per altro o per altri. Questa dignità di persona coincide con quella di individuo umano. Essa cioè è coestensiva alla natura (all'appartenenza alla specie) umana di un individuo e non dipendente da fasi o condizioni del vivere umano. Per cui non si vede come un individuo umano, quali che siano le modalità del suo essere al mondo, possa non essere considerato e trattato come una persona.

Da questo nucleo ontologico e assiologico della vita umana come persona scaturiscono i principi fondamentali della bioetica:

* Il *principio di unitotalità*, per cui non si può separare il corpo dallo spirito, così da ridurlo a mero oggetto, né lo spirito dal corpo, così da prescindere dalle istanze di verità di cui il corpo è rivelatore. Come tale il corpo è principio e fonte di moralità: è portatore di esigenze etiche. Il che trova applicazione, per esempio, nella delegittimazione delle pratiche contraccettive ovvero nella determinazione della differenza morale tra tecniche contraccettive e metodi naturali di regolazione della fertilità: differenza leggibile già su base corporea; come pure nella delegittimazione dell'aborto e dell'eutanasia, sulla base di dati biologici (l'inizio e la fine della vita individuale umana) di cui il corpo è manifestazione.

* Il *principio di indisponibilità*, per cui non si può reificare e trattare la vita umana come un bene strumentale, con valore d'uso. Non ci si può servire della vita di una persona per scopi ad essa alieni. Avendo dignità di soggetto non di oggetto, la vita umana ha valore di fine non di mezzo. Sicché non è assoggettabile a pratiche valevoli nel mondo infraumano e preumano. Ciò trova applicazione, per esempio, nella delegittimazione delle tecniche di procreazione artificiale sostitutive dell'atto coniugale; nella illiceità di ogni sperimentazione invasiva e lesiva della vita di un soggetto; di ogni sfruttamento biologico di un individuo: si pensi alla clonazione di un emigemello come riserva di cellule staminali o alla commercializzazione di organi da trapianto; nell'inammissibilità di ogni concezione e gestione possessiva di embrioni e feti, così da privarli della loro intrinseca dignità e funzionalizzarli al desiderio di altri (si pensi alla clonazione, alle pratiche eugenetiche, alle selezioni embrionali e fetali).

* Il *principio di inviolabilità*, per cui non si può manomettere arbitrariamente l'integrità corporea, né sopprimere una vita innocente. Essa è un assoluto, relativo solo a Dio e a nessun altro, neppure al soggetto stesso della vita. Il che trova applicazione, per esempio, nella illiceità dell'aborto e dell'eutanasia, come di ogni aggressione alla vita; ma anche della sterilizzazione antiprocreativa, della deturpazione del corpo, dell'uso di stupefacenti e dell'abuso di alcool e tabacco. La vita non è usabile, assemblabile, rottamabile a piacimento e interesse di alcuno.

* Il *principio di terapeuticità*, per cui è doveroso prendersi cura della vita propria e altrui specialmente in presenza della malattia, ma già a prevenzione di essa e in ordine alla tutela della salute e alla promozione di una "qualità di vita" consona al suo valore. Il che, in ambito

strettamente terapeutico, può consentire la manipolazione o il sacrificio di una “parte” del corpo per il bene del “tutto”.

* Il *principio di proporzionalità*, per cui si è tenuti a ricorrere ad una cura quando si dà un rapporto di debita proporzione tra il suo impiego e i risultati sperati, tenuto conto delle condizioni del paziente. Ciò implica che non si deve mai rinunciare alle cure proporzionate, mentre si può e, per non cadere nell'accanimento terapeutico, si deve rinunciare a quelle sproporzionate. Il che trova applicazione, per esempio, nel campo della chirurgia dei trapianti, in casi di terapie ancora sperimentali o eccessivamente onerose, in situazioni di coma.

* Il *principio di precauzione* per cui, nella cura di un individuo, si è tenuti prima di tutto a non nuocere, a non recare danno; e, in applicazione del principio di terapeuticità, a non procurare un danno superiore ai benefici che s'intende ottenere.

* Il *principio di solidarietà e sussidiarietà*, per cui ogni vita umana, inalienabile nella sua autonomia, è un bene per tutti. Come tale unisce e responsabilizza tutti nella promozione, nella tutela e nella cura, in ragione dei bisogni di ciascuno. Il che dischiude responsabilità in ambito interindividuale ma anche sociale e politico. Si pensi, per esempio, ad una vita nascente con gravi handicap; comunque ad ogni vita segnata da gravi limiti.

Il personalismo, ora delineato quale modello fondante, è paradigma valutativo e critico d'ogni altra concezione antropologica. Il modello oggi prevalente, e a cui sono rapportabili o da cui sono fortemente contrassegnate altre concezioni, è quello *liberista*. Quand'anche questo modello accolga il concetto e il bene della persona, lo concepisce e accredita in senso soggettivista: la persona è una coscienza e una libertà autoreferenziale o autocentrica. Così che questa diventa il principio e l'arbitro della moralità. La morale non risponde alla verità oggettiva della persona ma all'opinare soggettivo dell'individuo o di un consesso di individui che decidono chi è persona e chi no. Il che ha implicanze notevoli in campo bioetico, che risente diffusamente di questa soggettivazione della morale in tutte le sue espressioni: tutte accomunate dallo svuotamento della vita umana di suoi contenuti (beni, valori, diritti) oggettivi per soggettivarli all'individuo.

* La *soggettivazione emotivista* pone la bioetica sotto il principio del desiderio. Così che la vita propria e di coloro che sono considerati “cosa” o “appartenenza” propria sottostà al sentire soggettivo dell'individuo. Per cui, per esempio, stanti le possibilità tecniche, se un figlio lo voglio devo poterlo volere come, quando e secondo le qualità che dico io (libertà di ricorso a tecniche di procreazione); se poi non lo voglio devo potermene liberare ad ogni modo e ad ogni costo (libertà di aborto); se una vita non è ritenuta degna d'essere vissuta devo poter mettere fine ad essa (libertà di eutanasia); se nella mia sessualità non mi riconosco, devo poterla cambiare o esprimere a piacimento (libertà di transessualità e omosessualità); se la sessualità è comandata dal piacere devo poterla scindere dalla procreazione (libertà di contraccezione). La stessa soggettivazione evidenzia ogni ricerca di “vita di qualità”, contrassegnata da una concezione velleitaria e voluttuaria della “qualità della vita”.

* La *soggettivazione utilitarista* pone la bioetica sotto il principio del profitto. Così che la vita umana sottostà a parametrizzazioni di tipo economico. Da queste sono essenzialmente dettate politiche di sterilizzazione, di contraccezione e persino di aborto a soluzione del problema dello scarto tra bisogni e risorse; politiche o scelte di diagnosi prenatale e conseguente ricorso all'aborto, a “prevenzione” dei costi di mantenimento di una vita portatrice di handicap. Come pure, non è forse vero che dietro il proliferare di tecniche di fecondazione artificiale, di contraccezione, di pillole abortive, di clonazioni di embrioni come riserva di cellule staminali ci sono enormi interessi economici, che condizionano pesantemente l'affermarsi di soluzioni alternative e umane a problemi reali? Per non dire dei tentativi di brevettare (e commercializzare) il *bios* umano, elementi o parti di

esso, in particolare il genoma umano e l'embrione umano geneticamente modificato. C'è un capitalismo selvaggio che, pur di far soldi, si sta appropriando delle tecnologie sulla materia vivente.

* La *soggettivazione ecologista* pone la bioetica sotto il principio dell'indifferenza e della preferenza. Così da confondere ed equiparare tutte le specie e gli esseri viventi (*bioi*) all'interno dell'unica e medesima vita (*zoé*). Non sorprende allora che degli animali o delle specie animali, ma anche vegetali, trovino più attenzione, cura e tutela che non individui umani in particolari condizioni o fasi della propria esistenza.

* La *soggettivazione sociologista* pone la bioetica sotto il principio dell'opinione dominante. Così che la vita umana, nei suoi vari stadi e stati, dipende dal valore che la cultura o l'ideologia prevalente sono disposti a riconoscerle. Il che ha riscontro nella statistica, che registra il mutare e imporsi delle varie opinioni, e nella conta democratica e parlamentare, secondo cui il 51% diventa principio e criterio di legalità. Si spiega così come fasi e condizioni di vita più deboli e "senza voce" - quali la vita incipiente e terminale - sono le più esposte a fluttuazioni ed espropriazioni di valore di questo genere. Oggi, per esempio, si tende a introdurre e legittimare l'eutanasia in Italia con proiezioni statistiche intese a mostrare come i più sarebbero favorevoli a tale pratica. I legislatori - per esigenze di consenso - sono sensibili e si lasciano facilmente determinare dall'opinione dominante: dal favore che una determinata pratica riscuote nell'opinione pubblica.

* La *soggettivazione nikilista* pone la bioetica sotto il principio dell'arbitrio. E' indubbiamente questa un'espressione-limite del liberalismo odierno, ma che sta alla base di ideologie radicali, senza radici metafisiche e perciò ontologicamente ed assiologicamente deboli e rinunciatarie, che ripiegano la coscienza e la libertà su se stesse, vale a dire sull'arbitrio dell'indifferenza e dell'irrelevanza. Questa concezione emerge nella tendenza a relegare l'ambito della vita - e perciò della bioetica - nel "privato" di una soggettività autocentrica, debitrice solo a se stessa. Una delle espressioni-limite di questa soggettivazione è rappresentata dalla posizione di N. Hoerster e P. Singer, secondo i quali persona è un individuo che ha un interesse a vivere. Motivo per cui una vita senza interesse non vale¹. Soggettivando al massimo il bene della vita, la cultura radicale tende a massimizzare le libertà (poteri) d'intervento sulla vita.

Tutte queste espressioni interagiscono in modo più o meno spiccato, dando luogo a un *liberismo bioetico* che, in ragione della sua diffusione e pervasività, tende a imporsi come *ethos* prevalente e condizionante. Questo liberismo contrasta con il personalismo, che antepone le insopprimibili valenze oggettive della vita umana. Con questo non si vogliono disconoscere i valori di fatto che anche il liberismo (la cultura libertaria) riconosce o è disposto a riconoscere alla vita umana. Ma questi sono senza radici ontologiche: non sono espressione di una natura umana, di una verità intrinseca alla vita e perciò universale e insopprimibile. Sono concessioni culturali, frutto di un convergere di fatto (non di una dignità di diritto) verso determinati riconoscimenti, ma senza garanzia per gli esclusi e senza futuro. *Senza garanzia per gli esclusi* perché chi non può far valere una sua dignità e un suo diritto è tagliato fuori. E ad essere tagliati fuori qui sono di fatto gli individui non nati, improduttivi e senza prospettive di una vita "di qualità". Questi rappresentano la grande sfida per la bioetica in una socio-cultura dei consumi, della godibilità, del vantaggio e dell'efficienza: vite "senza valore". In rapporto ad esse si configura per prima quella cultura della morte che Giovanni Paolo II denuncia nell'enciclica *Evangelium vitae*. Concessioni culturali *senza futuro*, perché quel convergere è un dato presente ma che non impegna l'avvenire. Domani si potrebbe divergere o convergere diversamente. Nella sfiducia della ragione di conoscere e delineare un quadro oggettivo e vincolante di significati e valori, una bioetica non potrà essere che il risultato

¹ E' la tesi di N. Hoerster (cf *Abtreibung im säcularen Staat*, Frankfurt M., 1991) e di P. Singer (cf *Practical Ethics*, Cambridge 1979).

mutevole di percezioni personali e di opinioni culturali che un diritto meramente procedurale tradurrà in codici di comportamento.

Al principio e alla base di un'etica che non vuole rinnegare se stessa, scomparendo nelle nebbie dell'opinabilità e dell'indifferenza, sta dunque la verità. Un'etica senza verità è una non-etica. Al principio e alla base della bioetica sta la *verità della vita umana*: la sua dignità e la sua sacralità. La sua dignità unica, perché unico e inomologabile tra i viventi è il valore della persona umana. La sua sacralità perché tale dignità è espressione di un assoluto, non relativizzabile e profanabile come un oggetto o una cosa. Come a dire che la bioetica fa appello a un conoscere non meramente fattuale ed empirico, manipolatore e calcolatore e neppure emozionale e sensazionale ma a un conoscere sapiente e contemplativo, in grado di percepire l'incommensurabile e l'indisponibile in ogni *bios* umano, vale a dire il valore assoluto di ogni vita umana².

In questo approccio alla verità della vita e delle sue esigenze, il modello personalista riflette un rigore metodologico, della cui correttezza risponde sul piano critico. Tale metodo è scandito dalla sequenza di *bios-ontos-logos-axios-deon-nomos-telos* nella individuazione del bene e nella elaborazione normativa. All'inizio c'è l'attenzione al *bios* e perciò ai contributi delle scienze biologiche e mediche; in cui l'intelligenza (illuminata dalla fede) penetra l'*ontos* e legge il *logos*, vale a dire il significato profondo; espressione a sua volta di un *axios*, ossia di un valore; per se stesso portatore di un *deon* (dovere, esigenza, compito), che prende corpo nel *nomos* (la legge); in vista del *telos* (fine) di rispetto e realizzazione della persona.

II. BIOETICA E SCIENZA

E' stato il grande e progressivo sviluppo delle scienze biomediche e delle loro applicazioni tecnologiche a suscitare la bioetica. Ciò costituisce un nodo problematico che investe la relazione intercorrente tra i due saperi. Il problema non nasce come questione teorica ma è sollevato di fatto dalle inedite e pervasive possibilità d'intervento sulla vita umana. Si producono infatti tensioni continue tra la possibilità tecnica di nuove pratiche biomediche e l'ammissibilità etica. Queste tensioni non possono trovare soluzione né in una scienza monopolizzatrice della razionalità umana né in un'etica disconoscitrice della legittima autonomia della scienza.

La scienza monopolizza la razionalità quando presume di decidere della bontà umana delle sue scoperte e della loro traduzione tecnologica. L'etica, a sua volta, disconosce l'autonomia della scienza quando prescinde dai suoi apporti conoscitivi nella propria funzione normativa. Così la razionalità scientifica e quella etica non s'incontrano ma si oppongono e contrastano. Ora la via di soluzione delle tensioni non passa per queste opposizioni, ma per l'incontro delle legittime autonomie. La bioetica non può ignorare i progressi delle scienze e prescindere dai loro apporti cognitivi in ordine a una migliore e più aderente conoscenza della vita umana e alla percezione adeguata e competente delle scoperte biomediche: delle loro possibilità e delle loro sfide. Una bioetica arroccata sui propri principi e chiusa in una concezione astratta della vita umana e della legge naturale è incapace di discernere e comprendere, da una parte, e di motivare e persuadere, dall'altra. La razionalità etica non disdegna ed è aperta alla razionalità scientifica. Non meno vero è il reciproco: la razionalità scientifica non assorbe la razionalità etica, disconoscendo e prescindendo dall'ordine dei valori e dei fini umani. Come denuncia il prof. J. Roblat, professore emerito di Fisica all'Università di Londra e premio nobel per la pace nel 1995: "Gli scienziati non possono più

² In questo riconoscimento è la differenza tra la bioetica personalista e una bioetica liberista. Nel conflitto tra il bene di una vita e un interesse in gioco, la bioetica personalista sceglie sempre e prima di tutto la vita. Una bioetica liberista invece pone la vita nel computo dei beni, potendola subordinare e posporre ad interessi ad essa estranei.

pretendere che il loro lavoro non abbia nulla a che fare con il benessere individuale e sociale... Essi dicono che obbligo dello scienziato è rendere pubblici i risultati della propria ricerca. Ciò che il pubblico ne fa, è un affare suo, non dello scienziato. Questo atteggiamento amorale è, a mio parere, realmente immorale, poiché nega la responsabilità personale per le probabili conseguenze delle proprie azioni”³. Lo scienziato non può non interrogarsi sui valori in gioco e sui fini perseguiti e perseguibili con i propri risultati. Valori e fini non esulano dalla verità che egli ricerca e della cui scoperta egli si avvale. Il vero non coincide con il dato scientifico. Per essere un dato umano ha una sua profondità che la razionalità tecnico-scientifica non può esaurire. Esso dev’essere significato in chiave di valore per coglierne la valenza umana. Ciò equivale a introdurre un’istanza etica nella scienza e nella tecnica.

Il che non avviene automaticamente, a motivo dei diversi impianti epistemologici della scienza e della morale, della biomedicina e della bioetica. Avviene invece per il relazionarsi convinto ed effettivo della razionalità scientifica dei dati e dei mezzi a quella etica dei valori e dei fini. La qual cosa non si compie solo per l’esplicito appello che il biologo e il medico fanno al bioeticista, ma anche per la coscienza e la responsabilità etica che ogni biologo e medico si dà e coltiva personalmente, così da distinguere il dato dal valore, la praticabilità tecnica dalla liceità etica. Per questo non è credibile ed accettabile la posizione di quegli scienziati che sostengono l’intrinseca eticità o la naturale bontà di ogni ricerca e scoperta biomedica e delle loro applicazioni. Ciò nel presupposto, per essi, che ogni indagine e conquista biomedica non può che essere umana e umanizzante, non può che avvenire cioè nel rispetto dell’uomo e a beneficio dell’uomo. Il che dimentica l’ambivalenza d’esito e d’impiego di molti risultati: pensiamo, per esempio, alle tecniche di procreazione artificiale o a quelle d’intervento sul genoma umano. Per non dire di ricerche e risultati in sé eticamente riprovevoli come la clonazione d’individui umani, l’ibridazione di genomi umani, pratiche di ibernazione umana a cominciare dal congelamento di embrioni. Come pure risultati conseguiti a condizioni eticamente inaccettabili o riprovevoli: è il caso delle cellule staminali ottenute da embrioni abortiti a questo fine o di sperimentazioni a tasso di rischio inaccettabile.

Oggi si è come infranto il rapporto, per così dire sponsale, della scienza con la sapienza e si è rovesciato quello della tecnica con la scienza. In quanto la scienza è alleata della sapienza, è da questa continuamente polarizzata sulla verità una, integrale e indivisibile dell’uomo, così da non prescindere, nella sua autonomia epistemologica, da istanze di altro genere: prima fra tutte l’istanza etica. Ma oggi il capovolto rapporto della scienza con la tecnica - così da essere l’investimento tecnico a comandare la ricerca scientifica - tende ad allentare e rompere quell’alleanza e a togliere alla scienza ogni afflato sapienziale. La scienza - la biologia, la medicina - sono esse per prima a subire il predominio tecnocratico, il cui potere non è certo quello dell’etica ma dell’ideologia dominante e del mercato. Il risultato dello strappo della scienza dalla sapienza e dall’etica non è la sua neutralità ma la sua deriva ideologica e commerciale: una scienza *marketing oriented*. Un esempio molto significativo ci è dato dai contributi cognitivi della scienza biologica circa l’origine individuale della vita umana, da essa rinvenuta nel momento della singamia (unione dei pronuclei delle due cellule germinali). Una verità questa incontestabile e incontestata di fatto, se la scienza non fosse venuta a trovarsi qui sotto il condizionamento potente delle tecniche di aborto pre-impianto (pillole del giorno dopo), di fecondazione artificiale, di sperimentazione e di uso degli embrioni umani che il suo riconoscimento avrebbe delegittimato. Così quella verità è piegata al potere tecnocratico. Il concetto di pre-embione, scientificamente inconsistente ed improprio, è un’idea funzionale a tale potere.

³ J. Roblat, *A hippocratic oath for scientists*, in “Science”, 286/1 (1999) 475.

In questo modo una razionalità biotecnologica ripiegata su se stessa - appiattita cioè su dati e fatti, su risultati e prodotti, vale a dire su verità prammatiche a prescindere dai significati - presume di bastare a se stessa e di decidere da sola dell'umanamente ammissibile, rapportandosi unicamente ai desideri e alle richieste dei soggetti e trovando in questi la propria legittimazione. Così lo scientismo si salda con l'emotivismo, inducendo la legge a sottoporsi ai loro convergenti dettami. Il che - per quanti consensi e complicità possa trovare, primo fra tutti l'antimetafisica del cosiddetto "pensiero debole" - è arbitrario, perché epistemologicamente scorretto. Una razionalità biologica infatti è un approccio basilare e imprescindibile alla verità della vita umana, ma settoriale e parziale. Essa fa appello a una razionalità meta-biologica di significazione antropologica e perciò valoriale dei suoi risultati e di legittimazione morale delle sue tecniche. E' per questo che sulle frontiere della biomedicina, cui oggi siamo quotidianamente sospinti dal progresso biotecnologico, è logico e doveroso affermare: *non tutto ciò che è tecnicamente fattibile può dirsi eticamente ammissibile*. Il bene-essere umano non coincide con il progresso biotecnologico. La scienza e la tecnica sono oltranziste, la promozione e il bene-essere umano no: non sono articolate al loro sviluppo pedissequamente ma con la mediazione della intelligenza etica.

III. BIOETICA E POLITICA

La fondamentale e costitutiva valenza etica dei problemi in gioco - così da non poter essere né soggettivati in una concezione chiusa e autoreferenziale di coscienza umana, né monopolizzati da una visione scienziata e tecnocratica del vero e del bene - è portatrice anche di istanze politiche. Dire politica significa dire un ordine legale della società. In realtà i problemi sollevati dalla biomedicina e dalle biotecnologie hanno una ricaduta sociale notevole e ineludibile. Essi esorbitano dalla sfera meramente individuale e privata dei soggetti, con riverberi sul bene comune. Come tali fanno appello a una legalità regolamentatrice secondo giustizia dei diritti e dei doveri in gioco. Il vuoto di legalità a questo riguardo è percepito con ansia e inquietudine. Espressioni correnti come "provetta selvaggia", "far west" della procreatica sono indice del disagio e dell'apprensione esistenziale che quel vuoto, pieno di ambiguità ed enigmi, evoca nell'immaginario collettivo e delle coscienze. Ci si rende conto che, senza una legalità giuridica, il campo delle biotecnologie è esposto all'arbitrio del desiderio e della mera fattibilità tecnica, con gravi ricadute sul bene dell'uomo, inteso sia come bene della specie umana sia come bene di un soggetto umano. Il campo della procreatica, dell'ingegneria genetica, della sperimentazione e dell'uso di embrioni sono i più esposti a questo arbitrio. Ma non sono da sottovalutare la chirurgia dei trapianti, la diagnosi di morte cerebrale, le tecniche di sperimentazione e quelle di rianimazione. Non sono da dimenticare neppure le pratiche di trasgenizzazione di piante e animali e la loro ricaduta sull'uomo. Tanto più se si considera che il carattere inedito, assolutamente nuovo e inimmaginabile di queste possibilità d'intervento o dei loro riverberi sulla vita umana le colloca in un vuoto giuridico, non potendosi il legislatore e il giudice avvalere qui di una giurisprudenza pregressa e non potendo disporre di una casistica e di una statistica di verifica degli effetti nel tempo.

Ciononostante una legalità giuridica urge a tutela dei beni in gioco, consistenti nell'integrità della vita umana, da preservare da manipolazioni arbitrarie, e in diritti di individui umani deboli e indifesi che rischiano di essere conculcati e disconosciuti. E' per questo che non si può volere una legalità d'impianto liberistico, a garanzia primaria e spesso esclusiva delle libertà d'azione dei soggetti politicamente riconosciuti. Perché la dignità e il diritto di un uomo non nascono dal riconoscimento politico ma dal suo essere al mondo con una natura umana. Questa natura e i diritti che essa avanza esigentemente sono il referente primo d'ogni codificazione legale. Questa non può

essere prima di tutto a tutela delle libertà soggettive di biotecnologi e di fruitori delle loro prestazioni, ma dei diritti inalienabili d'ogni soggetto umano dal concepimento alla morte naturale. E' questa la discriminante di fondo che attraversa il dibattito sulla regolamentazione giuridica della procreativa dentro e fuori del parlamento in questi ultimi tempi nel nostro paese. Essa passa tra i sostenitori di una legge essenzialmente garante della libertà di ricerca, di sperimentazione e di fruizione dei risultati e i sostenitori di una legge primariamente garante della dignità della specie umana e dei diritti del soggetto umano, a cominciare dalla fase embrionale. Esempio emblematico, questo, di due culture giuridiche in conflitto: una di stampo liberista, l'altra d'impianto personalista. C'è di mezzo il bene fondamentale e primario della vita umana in ogni individuo umano, in ragione solo del suo *esserci* al mondo, non del suo *modo di essere*. Come tale egli è soggetto di diritto, mai oggetto per nessuno⁴. Tanto basta per vincolare la legge positiva di una comunità civile alla sua tutela. Per quanto minuscola e povera e per quanti disagi e perdite il suo rispetto possa comportare, non è mai lecito escluderla dal bene comune, di cui si fa garante la politica con le sue istituzioni.

In ragione del bene basilare che la vita umana costituisce, il garante del bene comune si fa carico dei suoi bisogni essenziali e primari attraverso una politica anzitutto legislativa ma anche di gestione, investimento e distribuzione delle risorse. Chiaramente il continuo progresso biomedico esige una disponibilità di risorse crescenti, a fronte della loro limitatezza. Per cui si pone un problema bioetico di giustizia sanitaria.

Porre il problema in termini di giustizia, assumere cioè la giustizia a criterio di decisione legislativa ed operativa, vuol dire che una politica sanitaria non può essere dettata dalla "medicina dei desideri" ma dalla "medicina dei bisogni". Perché i desideri non sono diritti. I bisogni primari e reali invece lo sono. Il bisogno esprime una necessità propriamente terapeutica, in ragione di una patologia su base biologica. Il desiderio invece esprime l'aspettativa di una soluzione medica a un limite o a un disagio d'ordine psichico o sociale oppure legato all'invecchiamento. Aspettativa che lo stesso progresso biomedico e il mercato delle biotecnologie contribuiscono ad attivare e sollecitare. Di qui i desideri del "sesso sicuro", del figlio da ottenere o di cui liberarsi ad ogni costo, di cambiamento di sesso, di libertà sessuale, di rimodulazione di parti del corpo, di cessazione eutanasica della vita... affidati e soddisfatti dalla medicina. Una giustizia sanitaria deve prima soddisfare i bisogni terapeutici e poi i desideri, nel presupposto ovviamente che questi siano moralmente sostenibili e che non siano indebitamente medicalizzati. Così come deve consentire tutte le possibilità di sostegno alla vita, evitando il ricorso a soluzioni a suo detrimento. E' il caso, per esempio, di gravidanze a rischio che oggi la medicina è in grado di monitorare e di portare a termine; ma che si preferisce risolvere con l'aborto terapeutico per carenza di risorse e strutture (oltreché di cultura) a loro tutela. Come pure il caso di individui in stato vegetativo persistente, che si possono mantenere in vita con mezzi ordinari e semplici, e che invece si sopprimono o si vogliono sopprimere in nome di un presunto accanimento terapeutico che il ricorso a tali mezzi configurerebbe.

Se poi volgiamo lo sguardo su scala mondiale, il problema bioetico della giustizia assume caratteri drammatici, considerando come a una larga fascia di umanità non sono garantite le cure minime a tutela della vita. Può dirsi lecito l'impiego di risorse per una medicina dei desideri quando interi popoli e larghe fasce sociali non beneficiano di una elementare medicina dei bisogni? Non prende tale impiego la forma dello spreco e il sapore dello scherno?

Ad ogni modo le possibilità biomediche oggi interpellano ineludibilmente la politica. Esse non si possono considerare beni e mezzi esclusivamente privati a discrezione dei soggetti, né si può confinarli a livello di sola coscienza e responsabilità etica, perché coinvolgono l'ordine dei diritti

⁴ L'embrione, il feto, il povero, il portatore di handicap, l'ammalato cronico, l'anziano, il malato terminale... è soggetto di diritto mai oggetto, per nessuno.

umani ed hanno attinenza con il bene comune. I diritti inalienabili della persona in ordine alla vita e il bene comune attento e sollecito per la vita sono non solo motivo ma anche criterio di ogni intervento della politica nel campo della bioetica. La bioetica apre e indica la via al biodiritto e alla biopolitica.

IV. BIOETICA E FEDE

La bioetica interpella la fede ed è da questa interpellata. Fede è apertura a un ordine trascendente di realtà e di significati, di verità e di valori ed al Trascendente personale, Dio, principio e fine, creatore e redentore della vita. La vita infatti porta con sé un *quid* assoluto che ogni coscienza percepisce nella sporgenza e trascendenza dell'umano sull'ordine delle cose e dei fatti: è la trascendenza dello spirito - intelligenza e volontà, coscienza e libertà - sul mero *bios*. Ogni soggetto umano ha questa percezione e nella misura in cui la riconosce e la rispetta entra in una dimensione di fede: egli ravvisa il carattere sacro della vita e ne preserva la santità. Il cristiano ha la coscienza esplicita della santità della vita che le riviene dalla parola di Dio, dalla rivelazione: creata "a immagine e somiglianza di Dio", ogni vita umana è un assoluto. Dio, la sua vita, è l'assoluto sussistente. Ogni vita umana è un assoluto partecipato, essendo creata da Dio con valore di fine (non di mezzo) e non essendo relativa a niente e a nessuno, ma solo al suo Creatore. Dunque il cristiano ha la consapevolezza riflessa ed esplicita di ciò che ogni essere umano è comunque in grado di percepire, cogliendone e rispettandone tutti i significati e i risvolti morali.

Ciò sta a significare anzitutto che alla base di una bioetica non può non esserci una fede, perché la vita umana in ciò che ha di assoluto e perciò di sacro e di santo esige una fede come capacità di coglierne il valore indisponibile e inviolabile. Senza questa fede basilare, epistemologicamente fondata ed esigita, l'intelligenza non s'eleva sulla materia, non ha occhi per riconoscere in un *bios*, in ogni *bios* umano, una persona, un essere da cui ritrarre le mani e mettersi a distanza contemplativa. Senza questa fede la vita umana è ridotta al rango di cosa, è un effetto, un prodotto su cui la scienza e la tecnica possono esercitarsi indifferentemente.

La fede è questo conoscere penetrante il dato: un conoscere impegnato e profondo, perché coinvolgente il conoscente e trascendente l'osservazione, in grado di *ri-conoscere* significati e valori. Mi sembra significativo in merito quanto riferiva in un recente convegno il Prof. A. Serra, noto biologo-genetista, a proposito di un colloquio con il Prof. R.G. Edwards, pioniere della fecondazione in vitro, che nel 1978 ha conseguito il risultato della nascita della prima bambina concepita in provetta. Questi gli diceva di doversi ritenere scientificamente indiscutibile la fecondazione come il momento iniziale della vita umana e, di conseguenza, considerare l'embrione un individuo umano. Ma alla domanda perché allora praticasse tecniche di fecondazione soppressive di tante vite embrionali e non si adoperasse per la tutela morale e giuridica dell'embrione umano, rispondeva: "*I'm agnostic*". Risposta emblematica di un deficit di fiducia e di speranza noetica, che frena e chiude l'intelligenza nei limiti del dato empirico, precludendole di elevarsi alla pienezza del vero: nel caso, di riconoscere in un individuo umano (allo stato embrionale) una persona. Risposta che mette a nudo una mancanza di fede, come incapacità o indisponibilità a doppiare il dato con un conoscere che ri-conosce il valore e suscita la fedeltà.

Fuori di questo atto di trascendenza cognitiva i dati restano nudi e inerti, senza luce di senso né forza di obbligazione. Il che sta a dire anzitutto che il valore non s'impone a noi senza di noi: senza il nostro ri-conoscerlo libero e razionale. C'è un agnosticismo epistemologico, esibito o subito, che ci tarpa le ali del conoscere, chiudendoci alla verità ulteriore, alla verità valoriale, alla verità della persona in ogni vita umana. E da cui abbiamo bisogno d'essere liberati, per essere

riconciliati con la verità e diventare liberi di ri-conoscere. Ma sta a dire pure che senza fede non c'è conoscere assiologico, perché questo è un conoscere trascendente il dato per cogliere (non senza ma attraverso il dato) la dignità, il mistero, il riflesso di Dio e Dio stesso, principio e fine d'ogni bene e valore; prima di tutto il bene e il valore della vita, dal suo inizio al suo termine naturale. Il che evidenzia il legame e la continuità tra senso di Dio e dignità dell'uomo all'interno della stessa fede: il loro darsi insieme; come pure la loro eclissi insieme. Ce lo richiama sapientemente Giovanni Paolo II nell'*Evangelium vitae*⁵.

Con questo non si cede o si sconfina in alcun confessionarismo bioetico, perché la fede - che per il cristiano attinge alla rivelazione biblica e alla riflessione teologica - ha qui per ogni uomo la valenza e il ruolo di un atto noetico, ovvero di una via conoscitiva che unicamente consente all'intelligenza di svolgersi in pienezza, penetrando il mondo dei valori con la loro carica di esigenza. Come tale è un atto fondato e dovuto. Fuori o senza di essa prospera l'agnosticismo di un pensiero sfiduciato nella sua aspirazione alla verità "tutta intera". "*I'm agnostic*": è asserzione e disposizione mentale ricorrente oggi, a giustificazione della propria libertà di pensiero e d'azione sulla vita. Essa è l'esatto contrario della fede. Ma per essere una presa di posizione assoluta, paradossalmente è anch'essa un atto di fede, di fede rovesciata: l'atto con cui divento impenetrabile al valore, l'atto per cui decido che il vero comincia e finisce con il dato empirico e fattuale.

Questa concezione aperta della fede che le dà valenza antropologica e lo stesso modo del cristiano di appellarsi alla fede in campo etico preservano la bioetica insegnata dalla Chiesa e dalla teologia da ogni fraintendimento confessionale. La contrapposizione tra una bioetica laica e una bioetica cattolica è un modo scorretto e fuorviante – un'approssimazione pseudo-culturale – di porre un problema. Essa è frutto del preconcetto laicista che in bioetica un cristiano, un cattolico non può che esprimere convinzioni e motivazioni dogmatiche, a differenza del cosiddetto laico che avrebbe invece libertà di pensiero e d'espressione. Qui va sgomberato il campo da preclusioni e pregiudizi, precisando come la teologia e il magistero della Chiesa enunciano e motivano le norme morali in nome dell'uomo e perciò per via razionale. Il riferimento alla rivelazione e alla fede è per essi una *ri-significazione*, una luce di senso ulteriore che non contraddice e nulla toglie ma piuttosto approfondisce, amplia e provoca i significati e i motivi razionali.

L'insegnamento bioetico della Chiesa è profondamente razionale ed in grado di dare ragione di ogni norma enunciata, così da indirizzarsi a tutti, cattolici e non, in nome della coscienza e dell'intelligenza di cui ogni essere umano è dotato; al punto da entrare in contraddizione con la stessa fede se esso fosse razionalmente incongruente. Come insegna il Papa, il "Vangelo della vita", su cui è centrato l'insegnamento bioetico della Chiesa, tutt'altro che restringere il campo dell'intelligenza lo allarga. Il Vangelo della vita infatti non è un meno ma un più di verità, non è una verità altra ma ulteriore: esso "racchiude quanto la stessa esperienza e ragione umana dicono circa il valore della vita, lo accoglie, lo eleva e lo porta a compimento"⁶. Questo significa che il Vangelo non è principio di un sapere esoterico o per soli iniziati, ma profondamente umano e umanizzante e perciò aperto, ecumenico. Esso è luogo d'incontro per tutti in nome della vita e di esso i cristiani sono chiamati a mettere in luce la valenza antropologica⁷. Ciò è esigenza e presupposto metodologico della teologia e dell'annuncio della fede. Fin tanto che il presunto laico è arroccato sul suo pregiudizio si chiude alla ragione e al dialogo, ergendo steccati ideologici dietro cui si nasconde sovente una debolezza di pensiero. Così la laicità sconfina in laicismo. Non va

⁵ Cfr. Giovanni Paolo II, Enciclica *Evangelium vitae*, n. 21-22.48.96.99.

⁶ Giovanni Paolo II, Enciclica *Evangelium vitae*, n. 30. Cf *EV* 2. 29. 30. 101.

⁷ Cfr Giovanni Paolo II, Enciclica *Evangelium vitae*, n. 82.

E' paradigmatico qui in particolare il linguaggio, l'approccio e la metodologia della Costituzione Conciliare *Gaudium et spes*, che c'insegna a parlare la lingua del Vangelo a tutti gli uomini.

comunque sottaciuto che ad avvallare questo atteggiamento contribuisce non poco un certo fideismo etico di credenti incapaci di dare ragione delle norme bioetiche, derivandole direttamente ed esclusivamente dalla rivelazione e dalla fede. Questo fideismo non è meno scorretto e fuorviante del laicismo, costituendone il correlativo inverso. La bioetica non è né laica né confessionale. Chi opera queste divisioni procede per stereotipi e li alimenta. La bioetica è semplicemente razionale, perché umana e umanizzante. Per il cristiano è una *ratio fide illuminata*: è l'intelligenza etica illuminata dalla fede. Come tale la fede presuppone la ragione bioetica, la esige e la promuove, per aprirla alla luce di senso della Rivelazione.

CONCLUSIONE

Da questa riflessione è emerso alla nostra consapevolezza come i nodi problematici della bioetica sono di carattere metodologico e fondamentale. Evidentemente le questioni pratiche e molteplici aperte dal progresso biotecnologico sono impellenti e ineludibili, ma i problemi che pongono non sono solo normativi e legali, sono anzitutto di fondamento e di metodo. Per capire e dire che cosa è bene e cosa è male, che cosa è lecito e da consentire e cosa no, tra le molteplici e sempre nuove opportunità offerte dalle biotecnologie oggi, occorre un sapere fontale e fondante, d'ordine epistemologico e valoriale. E' da questo sapere, che può venire una bioetica corretta, credibile e condivisa sul piano normativo e legale. E' qui che la bioetica soffre i maggiori disagi, perché qui si sono dissipate e qui vanno riannodate le alleanze perdute tra persona e individuo, libertà e responsabilità, scienza e tecnica, etica e politica, natura e cultura, fede e ragione, valore e norma, da cui solo potrà e dovrà venire l'investimento umano e umanizzante del potenziale biotecnologico che la scienza immette e promette.

Bisogna riconoscere che la teologia e il magistero sono avanti in questa elaborazione fondativa della bioetica. Un po' meno o molto poco lo è la formazione teologica e la mediazione catechetica, dove si registrano insufficienze e sbilanciamenti sul versante normativo dei singoli, molteplici, inediti e impellenti problemi cui dare risposta. Questo *gap* va superato. La coscienza che noi avremo di esso e l'impegno teologico e formativo che noi porremo nel ridurlo e colmarlo è indice e segno di *amore alla vita*, di fede nel *vangelo della vita* e di responsabilità per quella *cultura della vita* che la Chiesa è chiamata ad evangelizzare e che ci affida come vocazione e ministero.

Mauro Cozzoli
Professore di Teologia Morale
nella Pontificia Università Lateranense

Pubblicato in
"Rivista di Teologia Morale", XXXII/125, 2000, 39-51