

PASQUALE GIUSTINIANI

ETICA, SALUTE E RICERCA

Termini da ripensare in ottica ambientale?

1. *I termini in gioco*

I tre termini in gioco, nel titolo della presente riflessione, sono molto comuni tra i bioeticisti, soprattutto nel campo della *bioetica medica*. Essi rinviavano, in qualche modo, tutti all'antropologia: la *salute*, intesa secondo la definizione ormai accreditata dell'OMS, come completo benessere, riguarda, infatti, soprattutto l'essere umano e il suo modo fisio-psico-spirituale di *stare al mondo*¹. A sua volta, la *ricerca* evoca il campo della cosiddetta indagine scientifica che, in ambito sanitario, tende alla prevenzione (per esempio, mediante la configurazione dei criteri per una sana e corretta alimentazione, eventualmente anche «selettiva», se non proprio vegetariana o vegana), oppure tende alla cura, o almeno a cronicizzare le patologie dei soggetti umani con relative fasi acute e croniche. L'*etica* – circa questi temi, ri-modulata correntemente come bioetica –, accompagna sia la ricerca scientifica (fin dalla definizione dei suoi protocolli, oppure al momento della verifica della praticabilità di routine sui gruppi umani, o anche animali e vegetali), sia la prassi sanitaria, nonché, più ampiamente, ogni rapporto di cura. Qualunque incontro terapeutico (anche di tipo psicologico o psicoterapeutico, oltre che medico), infatti, può essere pensato come un confronto-incontro (o relazione intersoggettiva), che si svolge all'interno di una vera e propria «alleanza terapeutica» (espressione che ormai ha sostituito quella di «atto medico» o anche di «decisione sanitaria»); il suo orizzonte è, infatti, quello di una co-decisione, da assumere prevalentemente da parte del soggetto-paziente che, come si dice in bioetica medica e in biogiuridica, deve autodeterminare se stesso sulla base delle proposte diagnostiche e farmacologiche-terapeutiche identificate, di volta in volta, dal medico.

1 Tra gli altri, R. Gallelli (a cura di), *Salute come benessere. Modelli di ricerca educativa*, Pensa Multimedia, Lecce 2004.

Di qui il rinnovato interesse non solo civile e filosofico, ma anche sanitario, per la rilevanza etica dei problemi di salute e di cura e, particolarmente, per le connesse tematiche bioetiche. Ne consegue la configurazione di un vero e proprio complesso terreno socio-culturale, su cui spesso si fronteggiano visioni antitetiche e contrastanti, non soltanto circa le più appropriate soluzioni terapeutiche (sia della medicina convenzionale che non), oppure circa i fondamenti della prassi sanitaria (da basare esclusivamente sull'evidenza, o su che altro?); ma anche sulle visioni del cosmo e, in esso, degli esseri viventi e, tra questi, di quei particolarissimi viventi che sono gli appartenenti alla specie *sapiens-sapiens*. Di qui l'esigenza bioetica di correlare la *bioetica antropica* (nei suoi versanti specifici di bioetica medica) con la *bioetica animale* e, soprattutto, con la *bioetica ambientale*, la quale, quasi per statuto, correla etica, salute e ricerca; lo fa con non pochi riverberi sia sulla corretta definizione di cosmo e di ambiente, sia sui paradigmi maggiormente idonei per interpretare i processi dinamici della biosfera (il tema più controverso è, in merito: evoluzionismo o altro modello?), sia sulle scelte maggiormente adeguate, per esempio in campo agricolo o alimentare, per favorire un benessere nel modo umano di fruire del cosmo, dell'ambiente e delle radici delle cose (acqua, aria, suolo, energia)².

L'ingresso, quasi «in punta di piedi» in Europa, del neologismo «bioetica», a partire dalla fine dell'ultimo trentennio del Duemila, ha progressivamente evidenziato un passaggio, da discussioni svolte tra medici e commissioni *ad hoc* (peraltro, sempre più alle prese con verdeti da emettere su casi clinici che rappresentavano ormai dei dilemmi piuttosto che dei problemi), all'esigenza di aprirsi ad un più ampio e articolato orizzonte di riferimento, che inglobasse, cioè, pazienti e medicine entro un orizzonte unitario, possibilmente cosmico. Tale possibile transizione veniva significativamente auspicata, già nella seconda metà del «secolo breve», da un grande filosofo, che si era occupato della vita sotto il profilo teoretico, tentando anche di elaborare le linee di una vera e propria «biologia filosofica». Uscito da un'immersione culturale nei movimenti gnostici antichi e tardo-antichi, infatti, Hans Jonas, dopo essere entrato in contatto con le scoperte mirabili della scienza occidentale, soprattutto statunitense, aveva cominciato ad insistere sulla necessità di un allargamento della discussione medica e tecnica, aprendosi, per esempio, al macro-tema della vita, intesa come scopo e fine perseguito dalla natura stessa, oltre che come tradizio-

2 Per questo tipo di prospettive, si rimanda ai contributi del volume collettaneo: P. Becchi, P. Giustiniani (a cura di), *La vita tra invenzione e senso. Per una teoresi della bioetica*, Graf universitaria, Napoli 2007.

nale campo di studio empirico e di applicazione delle tecnologie avanzate³. Il compito coraggioso suggerito da Jonas era già quello di una nuova fondazione ontologica dell'etica, che avrebbe finito per rendere sempre più centrale, in bioetica, tutta la *sfera della vita*, quindi non soltanto una qualche sua specifica forma, con la conseguenza di dove ripensare, prima di piombare nell'abisso, l'intero rapporto tra uomo e natura. Il che iniziava a riconfigurare, se non proprio a ridimensionare, una discussione, alle nostre latitudini forse ancora troppo appiattita sui versanti medico-legali e deontologici della bioetica medica. Un tale indirizzo speculativo, significativamente, ne incrociava un altro, dal carattere più mediterraneo e umanistico, teorizzato, ad esempio, da Pedro Laín Entralgo il quale, ancora tenendosi nel versante della discussione bioetico-sanitaria, enfatizzava comunque l'introduzione del soggetto nel pensiero e nell'azione del medico, in vista di un ribaltamento del paziente, da infermo, a persona: «L'infermo, più o meno coscientemente, ha chiesto e preteso di essere clinicamente considerato "soggetto", cioè "persona" e non semplice "oggetto" prezioso o senza valore»⁴. Rispetto a una bioetica, soprattutto medica, che in precedenza riduceva «la medicina clinica ad un'impresa da condurre principalmente tra estranei, che non si conoscono e spesso non condividono gli stessi valori»⁵, prendeva piede, insomma, un'altra possibilità, non soltanto antropica e sanitaria, ma, per così dire, globale. Non si sarebbe potuto più, proprio in nome dei diritti moderni del soggetto umano, limitare il dibattito alle problematiche di un assenso o di un consenso (che, a sua volta, suppone, comunque, informazione, comprensione, libertà, capacità di intendere e di volere... ovvero la sfera dei diritti della persona), o a quelle dell'adesione da rendere rispetto ad una o ad un'altra proposta terapeutica (che suppone, a sua volta, lo stato di avanzamento della ricerca scientifica e la maturazione collettiva e controllata di evidenze mediche)⁶. Piuttosto, in nome del nuovo possibile rapporto tra persone, nonché tra queste e la natura, ci si sarebbe dovuti aprire ai temi delle correlazioni tra soggetti in situazione terapeutica, delle nuove esigenze del contesto sia sociale, che territoriale e

3 In merito, cfr. almeno K.O. Apel, P. Becchi, P. Ricoeur, *Hans Jonas, Il filosofo e la responsabilità*, a cura di C. Bonaldi, Albo Versorio, Milano 2004; P. Becchi, *Hans Jonas. Un profilo*, Morcelliana, Brescia 2010; H. Jonas, *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 2010.

4 P. Laín Entralgo, *Il medico e il malato*, La Saletta dell'uva, Caserta 2007, p. 84.

5 S. Wear, *Il consenso informato. Un nuovo rapporto fra medico e paziente*, a cura di R. Prodomo, Apèiron, Bologna 1999, p. 54.

6 *Ivi*, VII.

ambientale, ovvero a tutto il vasto e complesso mondo del *bios* (che implica la biosfera, quindi tutte le forme di vita, anche non umane, nonché gli aspetti materiali, zoologici, chimico-fisici dei viventi e del vivente umano tra essi).

Tutto questo si matura all'interno di una più ampia, e antica discussione, sull'orizzonte di riferimento valoriale che sia maggiormente funzionale a tale nuovo obiettivo (visioni generali del mondo, concezioni o paradigmi di salute e benessere, visioni del cosmo e, in esso, degli esseri viventi, visioni morali più o meno consolidate nel gruppo umano, o nel dibattito tra filosofi e teologi, discussioni tra evoluzionisti e creazionisti...). Discussione, questa, ri-formulata, appunto, in vista delle decisioni di fondo da assumere, sia a livello di orientamenti di gruppo (aspetti etici e normativi, finalizzati alla definizione, anche giuridica, delle condotte ritenute «da praticare»), sia a livello delle singole scelte, anche con risvolti o esiti normativi e giuridici.

In sintesi, se l'asse della discussione bioetica continuasse a restare su un piano meramente antropologico, escludendo, cioè, gli «interessi» di altri soggetti viventi (non soltanto gli animali non umani, ma le stesse entità e popolazioni vegetali), non solo potrebbe scadere ad una bioetica di sapore vitalistico-organicistico; ma anche, all'opposto, potrebbe comportare un disinteresse per le altre forme di vita non umane, per esempio le forme vegetali, le quali mostrano, invece, una grande complessità organizzativa e, in particolare, appaiono capaci di poter mettere in atto delle vere e proprie strategie di difesa, perfino contro gli aggressori umani e ambientali, modificando, a loro volta, l'habitat antropico e le relative percezioni di benessere⁷. Un tale deprecabile esito rischierebbe, inoltre, di dimenticare, se non proprio gli interessi (in quanto non si tratta di soggettività che possano accampare diritti), almeno la presenza di altre molteplici realtà della biosfera, solitamente relegate al termine – che ormai dice davvero troppo poco – di ambiente.

La cosiddetta *bioetica ambientale* ci sta appunto aiutando, negli ultimi decenni, ad evitare sia l'estremo vitalistico di Gaia, sia l'altro estremo che, all'opposto, essendo troppo centrato sul soggetto e sul paziente, finisce per ridurre il cosiddetto non-vivente ad un mero ornamento marginale dell'esistenza vivente umana, se non proprio a una miniera senza fondo, magari da saccheggiare a piacimento, fino a quando le risorse non si esauriscano⁸.

7 In merito, cfr. S. Mancuso, A. Viola, *Verde brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Giunti, Firenze 2013.

8 Cfr. tra i tanti contributi, P. Giustiniani, *Fragilità della terra e futuro dell'essere umano*, in A. Bomenuto (a cura di), «Cittadini della Terra. Amare la verità. Atti del Convegno di Facoltà, Catanzaro, 5-6 maggio 2010», Rubbettino, Soveria

2. Rivisitare la nozione di salute in ottica ambientale

Il soggetto portatore di malessere, nell'orizzonte di una medicina ancora concepita come «onnipotente» e limitata all'orizzonte antropico, sarebbe null'altro che un singolo, il quale verrebbe potenzialmente giudicato-diagnosticato, da parte di un «potere diagnostico e terapeutico», come in grado di ri-diventare, prima o poi, nuovamente portatore di benessere e, quindi, di poter ri-acquistare una consapevolezza di serenità, peraltro con minori costi sul piano del «prelievo di ambiente» e, dal punto di vista economico, con minori costi per il sistema di *Welfare* delle società avanzate.

Spesso, tuttavia, così ragionando, non si tiene conto che questo medesimo guadagno (o guadagni) risulta correlato, sia nella fase di prevenzione che di cura, ad altre più rilevanti istanze, che sono, oggettivamente, ambientali, piuttosto che antropiche o sanitarie. Basti qui ricordare, sul piano esemplificativo (come si vede anche in buona parte dei contributi del presente volume), il tema della pratica degli stili alimentari, rispetto all'intervento della prassi medica; oppure, si potrebbe pensare alle questioni della sanità dei prodotti di tipo agricolo o animale, i quali passano nell'alimentazione animale e umana, generando co-fattori di malessere o di benessere. Se il soggetto malato da guarire, è, dal punto di vista antropico, un «ferito»⁹, ma non ancora un distrutto – su cui scientificamente, cioè, «c'è ancora qualcosa da fare», anzi su cui occorre fare «tutto quello che si deve» allo scopo di fermare il processo degenerativo o prevenire terribili forme, per esempio, tumorali –, dal punto di vista, più ampio, cioè animale e ambientale, egli appare, più verosimilmente, come un sub-sistema «ferito» *dalla e nella* biosfera, con la quale, dunque, egli ha interagito e interagisce, per esempio, a livello degli scambi gassosi, idrici e alimentari, metabolici. Un tale soggetto (ma anche la sua comunità di riferimento), se vuole ri-acquisire un senso di benessere individuale, non può che correlare le possibili vie d'uscita, sia in vista della prevenzione che della terapia, con gli «interessi» delle altre entità della biosfera, sia viventi che non viventi.

Siffatta prospettiva, ben presto si accorge, così, che il soggetto ammalato, o ammalabile, piuttosto che alla specifica malattia di cui è portatore – condensata nei manuali medici –, si riferisce spesso a sensazioni olistiche, che evocano, piuttosto che singole percezioni, per esempio di dolore fisi-

Mannelli 2011, pp. 83-138; cfr. anche A. La Torre (a cura di), *Antropocentrismo e biocentrismo. Due paradigmi a confronto*, Hybris, Bologna 2004.

9 Cfr. A. Montano, *Il guaritore ferito. L'etica della vita e della salute tra responsabilità e speranza*, Bibliopolis, Napoli 2004.

co, stati globali di sofferenza fisio-psichica, i quali risultano, certamente, più chiari se correlati a non armonici scambi alimentari col mondo circostante, a carenze o difetti negli scambi dei ritmi sonno-veglia, a variazioni repentine dell'andamento climatico, a innalzamenti o abbassamenti di «prelievo» ambientale... Del resto, non è, forse, diventato meno raro che un malato, per esempio oncologico – talvolta asintomatico per la malattia specificamente diagnosticata – possa essere trattato (anche in base ai suoi giudizi e valutazioni) non soltanto nel suo specifico stato di salute, e non soltanto nella sua specifica diagnosi di malattia (quella codificata nei prontuari di medicina e certificata da riviste e comunità scientifiche accreditate), ma anche nel suo e altrui stile di personalità, di alimentazione, di storia psicologica precedente e attuale, di comunicazione familiare e sanitaria, di superamento delle carenze del supporto sociale, di miglioramento del suo rapporto con l'alternarsi del dì e della notte, di variazioni monitorate nell'assunzione di liquidi a preferenza di altri...? In definitiva, non è forse vero che la «narrazione» della patologia, la pratica diagnostica e terapeutica, la procedura di sanificazione... sono ormai da pensare non più in termini soltanto medici, o soltanto antropici, bensì come «a tutto tondo» (anche, dunque, nei risvolti animali e ambientali, ma, più ampiamente, aventi a che fare con la biosfera)? È un fatto: tutto ciò che, nella biosfera, incida sulla percezione dello «stato di benessere» umano – il quale, a sua volta, incide sullo stato di benessere della collettività di appartenenza (benessere sociale), o del gruppo elettivo di riferimento (per esempio il gruppo dei pari, il gruppo familiare, o altre forme di aggregazione interumana) – diviene rilevante.

3. Bioetica della biosfera e livelli simbolici del dibattito

Un'utile e attuale esemplificazione di tali osservazioni, che possiamo appunto chiamare di *bioetica della biosfera*, è senz'altro riscontrabile nell'ampia discussione, in atto, circa gli stili alimentari che, in buona parte del nostro Occidente, vanno sempre più alla ricerca del «biologico»; mostrano una certa riluttanza verso biotecnologie che implicino modificazioni genetiche agro-alimentari o animali; inducono vere e proprie «mode alimentari», per esempio di tipo vegetariano e vegano; contribuiscono al crollo di determinati consumi a seguito di campagne di stampa relative alla pericolosità di certi alimenti; mettono in ginocchio intere aree agricole per il solo sospetto che i prodotti di esse possano essere contaminati da cattivo smaltimento di rifiuti industriali, speciali o radioattivi.

Quasi a riprova, dunque, della non riducibilità a mera questione sanitaria o commerciale di tutti gli aspetti fin qui considerati sotto l'etichetta di *bioetica della biosfera*, è significativo che, proprio sulle dinamiche dell'alimentazione e degli stili di consumo si siano, spesso, come «tuffate» le molteplici visioni religiose, concorrenti nel «mercato» globale e postmoderno della bioetica. I filosofi e gli storici delle religioni ci ricordano, ad esempio, che un tipo di Induismo – tradizionalmente denominato Sanathana Darma –, procedendo sulla base della nozione della *Ahimsa*, o rispetto per ogni forma di vita (già teorizzato, nelle *Upanishad* e nel Raya Yoga come voto eterno), possa indurre i propri adepti a praticare esclusivamente il vegetarianismo, inteso sia come forma di rispetto delle forme animali, sia, a volte, come possibilità di acquisirne virtù purificatrici e sanificatrici. Il passo è breve verso il passaggio, da «teorie» simboliche di tipo religioso, fino ad un vero e proprio *modus vivendi* antropico, reputato, di volta in volta (per il peso dei profili simbolici) più igienico, o più sano, rispetto ad altri, pur possibili e plausibili comportamenti alimentari. Ecco perché, cibandosi principalmente di latte e vegetali (ma qualcuno evita anche l'aglio e la cipolla, poiché crede abbiano proprietà *rajasiche*, vale a dire passionali), alcuni soggetti di fede induista giungono a contestarne altri, pur della medesima fede, che, invece, consumano regolarmente la carne, anche se, per lo più, sia questi che quelli si astengono, poi, dal consumo specifico di carne bovina e dall'utilizzo di prodotti come il cuoio¹⁰. Come mostrano sempre più gli studi di bioetica svolti in ottica storica e culturale¹¹, si tratta di indagare aspetti non meramente alimentari o antropici delle questioni, aprendosi cioè all'asse ambientale, e più ampiamente simbolico, ovvero alle «speculative» modalità di stare al mondo da parte dell'essere umano. La sorpresa è che, così procedendo, diviene possibile, prima o poi, riscontrare, particolarmente nelle scelte alimentari poste in essere dai soggetti postmoderni in vista della propria salute e del benessere, non poche connessioni tra il mito originario di un Cronos che divora i suoi figli, ingoiando persino una pietra al posto del piccolo dio in fasce, ed i postmoderni consumatori del Mc'Donald¹².

Siamo, insomma, di fronte non soltanto a possibili modi, o scelte, di alimentarsi e di consumare, oppure a pratiche più o meno salubri dal punto

10 Cfr. <http://www.aist-pain.it/it/files/FILOSOFIA%20E%20SPIRITUALITA'/INDUISMO.pdf> [accesso del 18.11.2013].

11 Tra gli altri, cfr. F. Bellino, *La storia della bioetica e la svolta biopedagogica*, Cacucci, Bari 2001.

12 C. Platania, *Labirinti di gusto. Dalla cucina degli dèi all'hamburger di Mc'Donald*, Prefazione di P. Barcellona, Edizioni Dedalo, Bari 2008.

di vista delle relazioni con l'ambiente, ma ad altrettati emblemi del generale modo umano di pensarsi e di essere nel mondo. L'uomo non è soltanto ciò che mangia, né soddisfa soltanto il suo bisogno alimentare o il proprio desiderio di futuro; ma è il suo stesso modo simbolico (anche nella sfera alimentare e digestiva) di rapportarsi al corpo, alla salute, all'esistenza nell'ambiente..., con profonde modificazioni delle stesse prassi, oltre che delle tecnologie, collegate al nascere, al sopravvivere, al morire. Sarebbero da leggere, in tale direzione simbolica, perfino il configurarsi della struttura sociale di un gruppo umano, oppure l'elaborazione di tutti i suoi codici culturali (quindi, anche le elaborazioni delle visioni e dei paradigmi di salute). Lo stesso apparire, all'orizzonte contemporaneo, di una stagione dello *Illness* ottimale – magari garantito dalla ricerca più avanzata, o dalla terapia farmaco-alimentare più appropriata –, potrebbe anche essere null'altro che l'estenuarsi postmoderno delle antiche mitologie dell'età dell'oro, che ricorrevano in tutti miti delle culture arcaiche e classiche. Non raccontavano, già esse, di una situazione originaria, in cui tutto era a disposizione, senza necessità di sopraffazione o di lavoro, e soprattutto una *ur*-situazione, in cui la morte non faceva parte della vita, anzi il benessere rappresentava lo statuto ordinario dei soggetti umani?

Ecco, pensare alla salute umana in prospettiva ambientale può significare – come sta accadendo nei Congressi internazionali di Isernia¹³ – rivisitare in questa specifica, complessa, direzione le tradizionali nozioni di salute e ricerca, re-impostare, cioè, la stessa discussione bioetica sulle corde della biosfera e delle istanze ecologiche, con particolare riferimento alle popolazioni vegetali, agli animali non umani, con relativi problemi di connessione antropica, soprattutto attraverso la via della catena alimentare.

4. *L'apporto simbolico delle religioni e delle filosofie alla bioetica della biosfera*

La via simbolica sembra, dunque, molto opportuna per riprendere e rilanciare, a più vasto raggio, le tradizionali problematiche di bioetica. Ora, via simbolica significa anche valorizzazione della *via delle credenze reli-*

13 A partire dal 2012, l'Istituto Italiano di Bioetica-sezione Campania, in collaborazione con il Centro Interuniversitario di Ricerca Bioetica, promuove annualmente, a Isernia, il Meeting *AmbientaMente*, il cui encomiabile scopo è, appunto, quello di essere una palestra di confronto pluridisciplinare (bioeticisti, giuristi, filosofi, teologi, biologi, tecnologi, esperti di scienze ambientali, agrarie, ingegneristiche, economisti... sui temi emergenti di Bioetica ambientale e della biosfera).

giose e delle fedi, chiamate a rientrare, a pieno titolo, nel dibattito bioetico contemporaneo, così come andiamo configurandolo¹⁴. Però, non più nei termini di contrapposizioni preconcrete (come mostrano ancora le espressioni dialettiche cattolici-laici, o sacralità-qualità della vita...); bensì, appunto, nell'autoconsapevolezza di essere, e di proporsi, come dei paradigmi culturali, alla luce dei quali si sono mossi, e quindi potrebbero ancora muoversi, dei gruppi umani aperti, appunto, alle prospettive di una bioetica della biosfera. In siffatto orizzonte, perde di mordente la stessa persistenza della contrapposizione tra le cosiddette «etiche laiche» e le «etiche religiose», con le prime che, al fine di garantire una morale pubblica minimale e accettabile da parte di tutti, dovrebbero continuare soltanto ad insistere sul fattore della qualità della vita (anche dal punto di vista della produzione alimentare e delle regole alimentari, oppure del rapporto con la biosfera), mentre le seconde, a loro volta, mutuando i principi morali di riferimento da verità evidenti per natura e talvolta ritenute rivelate, dovrebbero invece «tener duro» sulla sacralità della vita, oppure su orientamenti universali e necessari prescindenti dalle libere e autonome scelte delle singole libertà, così coltivate nelle società avanzate postmoderne.

In tale diversa direzione, acquistano nuovi riverberi gli stessi antichi testi cosmogonici giudaici e poi cristiani, che possono dire molto ai profili della discussione su un essere umano, inteso come sub-sistema di altri sistemi, quali ambiente, alimentazione, acqua, aria e terra (per sintetizzare, mediante il ricorso alle antiche radici delle cose, già teorizzate nella filosofia mediterranea). Così, il valore etico del 'rispetto per la vita', che da quegli antichi miti religiosi si riverbera nell'oggi del dibattito, prim'ancora che implicare un «vangelo sulla vita umana», suggerisce piuttosto una spinta a portarsi ben oltre gli interessi della sola umanità, allargando lo sguardo all'intera biosfera¹⁵. Il racconto mitico della coppia originaria, contenuto in Gen 1,28-29 – attraverso le prescrizioni che l'agiografo fa risalire allo stesso creatore (essere fecondi, moltiplicarsi, riempire la terra, soggiogare la terra seguendo però un regime vegetariano) – sembra appunto orientare in siffatta direzione; addirittura sembra aprire una possibile grande discussione, di tenore simbolico-religioso, sull'alimentazione vegetariana, anche perché poco dopo, nel racconto mitico di Noè (Gn

14 In merito, cfr. P. Giustiniani (a cura di), *Discussioni di bioetica*, Editoriale Comunicazioni Sociali, Napoli 2009.

15 Rinvierei ancora a P. Giustiniani, *Chiesa italiana, problema ecologico e meridione*, in G. Di Palma, P. Giustiniani (a cura di), *Quale sviluppo solidale? Un contributo dalla Facoltà di teologia*, Verbum Ferens-Pontificia Facoltà teologica dell'Italia Meridionale, sezione san Tommaso d'Aquino, Napoli 2010, pp. 47-72.

9,1-4), viene chiesto al patriarca di assicurare il ripopolamento della terra dopo il diluvio, mediante una speciale clausola alimentare, che autorizza, per l'essere umano, anche la possibilità di mangiare carne e pesce (pur dovendosi egli ancora astenere dal sangue, in quanto simbolo della vita). Non è un caso che, nello stesso dibattito bioetico-biblico degli ebrei di ieri e di oggi, caratterizzato dallo stile della discussione infinita, ritorni spesso la problematica eco-ambientale delle prescrizioni alimentari originarie, pealtro con non pochi risvolti etici e sociali, quali il dovere di condividere il cibo con l'affamato, il tipo di macellazione degli animali, le pratiche alimentari vegetariane...

Nella medesima direzione simbolica, è possibile valorizzare anche i non pochi spunti provenienti dallo stesso dibattito filosofico pre-cristiano. Com'è stato osservato, non è un caso che «la maggior parte dei pensatori presocratici articolò una critica radicale della religione sacrificale dominante e adottò una dieta vegetariana-vegana per restaurare un'unione perduta fra uomo e Natura che si rifletteva nel tentativo di elaborare una nuova "sapienza" che riconoscesse il senso unitario della Natura quale *physis*»¹⁶.

Lungo questi sentieri, insomma, oltre che una diversa ermeneutica bioetica delle antiche culture, potrebbe anche subire una salutare crisi una discussione bioetica che metteva eccessiva enfasi su temi, spesso più biogiuridici che bioetici, andando a senso unico nella direzione della *soggettivizzazione della nozione di salute*, oppure dei *diritti di autodeterminazione del malato*, oppure del calcolo quantitativo della sopportabilità economica di determinate soluzioni etico-mediche¹⁷. Non si vogliono, certo, negare siffatti profili, ma soltanto notare il rischio che una loro esclusivizzazione potrebbe generare, oltre che innegabili effetti positivi sul piano dell'affermazione della dignità della persona umana (autonomia del paziente nell'aderire/dissentire alle proposte terapeutiche o alimentari, autodeterminazione alla salute...), anche delle pericolose disconnessioni dei valori antropici rispetto a quelli, altrettanto rilevanti, dell'«interesse» degli ecosistemi e dei diritti degli altri viventi non umani. Vanno a ribadire, *per contrariam speciem*, quanto andiamo affermando, alcune utopie contemporanee, le quali, a volte per esigenze di mercato, propongono auspici di «salute a tutti i costi, a tutte le età, in ogni modo», anche se ciò potrebbe comportare svantaggi per altre forme di vita; ma in tal modo, esse non fanno che acuire gli esi-

16 E.R.A. Giannetto, *Eraclito, un filosofo antispecista*, in <http://liberazioni.org/articoli/GiannettoE-03.pdf>, [accesso del 18.11.2013].

17 In merito, cfr. J. Baron, *Contro la bioetica*, edizione italiana a cura di L. Guzzardi, Raffaello Cortina, Milano 2008.

ti perversi di un antropocentrismo che spingeva appunto, nel non remoto passato, a subordinare, al soggetto e al suo benessere, eventuali sofferenze e dolore di animali non umani, oppure ad autorizzare impunemente saccheggio, abuso e distruzione di fonti energetiche primarie, oltre che vere e proprie distorsioni produttive e di filiera mercantile in agricoltura.

Invertire il più possibile tali tendenze, mantenendo comunque un occhio aperto sulla sfera simbolica, potrebbe, forse, significare restituire ai soggetti umani, piuttosto che una medicina del desiderio, un ritrovato senso della fragilità e, in definitiva, della stessa morte, come possibile evento della vita, entro un ciclo generale di nascita e morte, che caratterizza l'intero ritmo della biosfera e delle sue popolazioni. Nella medesima linea indicata, dell'ampliamento della nozione di salute, questo favorirebbe la non-riduzione, dello stato di salute percepita, agli aspetti meramente medici o psicologici, aprendosi invece a fattori culturali, spirituali, ambientali..., cioè favorirebbe lo stesso indagare circa le varie forme di *disease*, *illness*, *sickness*, però non soltanto mediante protocolli empirici, diagnosi, valutazioni e misurazioni, ma anche mediante calcolo dell'incidenza del contesto territoriale, agricolo, socio-culturale, in cui, di fatto, ci si ammala e ci si cura. In merito, mi sembra che la frontiera recente della neuroetica o anche neurobioetica – branca disciplinare affine alla bioetica, in dialogo serrato con le neuroscienze – ci vada appunto ribadendo come la nozione di salute debba essere ri-articolata, proprio nel senso di equilibrio dinamico tra organismo e ambiente (invece che solamente come situazione soggettiva di benessere correlata ad uno stato oggettivo o neurorecettivo, indipendente dalle connessioni con la biosfera)¹⁸.

Al di là delle contrapposizioni ideali, dunque, tutti gli orientamenti bioetici possono imparare a 'zoomare' lo sguardo non solo su 'zoè', 'individuo', 'soggetto'... quindi, andare oltre, nell'ottica olistica tratteggiata, l'individuo inteso come pura anagrafe biologica (ma perdendo di vista le sue oggettive connessioni con la biologia); andare oltre l'individuo inteso come pura anagrafe sociale (continuando una ormai estenuata discussione fra 'liberali' e 'comunitari'); andare oltre l'individuo de-localizzato (portandosi, cioè, verso le connessioni di ogni gruppo umano con la terra e le radici geografiche); andare oltre l'individuo inteso come pura anagrafe storica (portandosi verso una comprensione degli eventi intesi, insieme, come prodotti dalla persona umana, ma anche dalla sfera vivente di rife-

18 In merito, cfr. M. Farisco, *Filosofia delle neuroscienze. Cervello, mente, persona*, Prefazione di J. Giordano, Messaggero, Padova 2012.

rimento, soprattutto sui versanti climatico, agricolo-vegetale, nonché del riuso, smaltimento e riqualificazione dei prodotti umani)¹⁹.

5. Verso nuovi confronti tra prospettive scientifiche e prospettive simboliche: il «caso» del processo creativo

Alcuni profili, più di altri, sembrano oggi poter contribuire ad acquisire collettivamente questo nuovo sguardo sulle tematiche bioetiche, ma a condizione che i saperi scientifici e i saperi simbolici (anche filosofico-religiosi) incrocino, come si è detto, i propri sentieri d'indagine e le proprie ermeneutiche, in una più ampia ottica di *bioetica della biosfera*, aperta al simbolico. Il caso, per così dire emblematico in tal senso, mi sembra quello della concezione «scientifica» del cosmo (che alcune prospettive religiose denominano «creazione»), nonché della modalità più plausibile per spiegare eventuali influssi divini nel processo dell'evoluzione biologica generale ed umana.

Un terreno emblematico, quello ipotizzato, anche perché relativamente recenti conflitti si sono generati sul punto, forse proprio a motivo del mancato appuntamento fra tradizionali tematiche della bioetica antropica e, come si è auspicato, nuove tematiche della bioetica della biosfera. Un terreno, questo, su cui ora si vuole indugiare esemplificativamente, per notare gli esiti, per così dire postmoderni, di una discussione cosmo-antropologica mai sopita, generatasi nella cultura europea fin dal primo apparire degli scritti di Charles Darwin sull'origine delle specie per selezione naturale che, nella lotta per la vita, favorirebbe alcune «razze» rispetto ad altre presenti sulla terra²⁰, nonché sull'evoluzione selettiva dell'essere umano in relazione alla dinamica sessuale²¹.

Si rammenterà che, già qualche anno dopo la pubblicazione del secondo volume di Darwin che – stando a quello che gli scienziati reputano il «fatto» dell'evoluzione (di cui il naturalista si era convinto sulla base delle numerose osservazioni empiriche)²² –, estendeva alle origini dell'es-

19 Vedi, sul punto, la discussione in G. Limone, *Il sacro come la contraddizione rubata. Prolegomeni a un pensiero metapolitico dei diritti fondamentali*, Jovene, Napoli 2001, cap. I.

20 C. Darwin, *On the origin of the species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*, London 1859.

21 Id., *The descent of man, and selection in relation to sex*, London 1871.

22 Cfr. P. Odifreddi, *In principio era Darwin. La vita, il pensiero, il dibattito sull'evoluzionismo*, Tea, Milano 2011; cfr. anche C. Fuschetto, *Darwin teorico del postumano. Natura, artificio, biopolitica*, Mimesis, Milano-Udine 2010.

sere umano i generali criteri evolutivi della lotta per la vita, della selezione naturale e della selezione sessuale, la discussione transitò ben presto su un altro terreno, non strettamente scientifico o, come allora si diceva, naturalistico: dall'attestato «dato» evolutivo, si approdava alle teorie generali sull'evoluzione, circa le quali intervennero allora scienziati, filosofi e teologi, ovvero cultori di quello che abbiamo, fin qui, denominato «profilo simbolico» delle questioni scientifiche, e oggi bioetiche. Tra i primi in Italia, vanno ricordati almeno lo zoologo Filippo De Filippi (1814-1867)²³, nonché il filosofo neotomista napoletano Gennaro Portanova il quale, nel 1872, pubblicava, a Napoli, il volume *Errori e delirii del darwinismo*²⁴, giudicando addirittura «delirante», oltre che epistemologicamente errata, una posizione che, da scientifica, pretendesse di estendere all'antropologia filosofica una teoria di per sé naturalistica. Tal modo di procedere, infatti – osservava il pensatore –, di fatto non manterrebbe più le giuste differenze tra aspetti fisiologici e aspetti antropologici nella spiegazione della genesi dell'essere umano, sia a livello filogenetico che ontogenetico.

In definitiva, già nel secondo Ottocento, prendeva corpo una polemica, non ancora del tutto sopita ai giorni nostri, tra *fatti* e *teorie* circa l'evoluzione biologica e le sue possibili interpretazioni filosofiche e teologiche, anche nei profili più squisitamente umanistici e simbolici. Si rammenterà sul punto che, ancora oggi, il mondo scientifico, per poter far quadrare i dati con le esigenze di ordine del sistema, è arrivato, talvolta, a dover ipotizzare un *Intelligent Design*, inteso come esistenza di un disegno presupposto al processo dell'evoluzione²⁵. L'intento evidente risulta ancora quello di spiegare la complessità specifica di certe strutture biologiche, reputate alla base della selezione naturale e delle variazioni genetiche nel processo evolutivo che, talvolta, sembrano più affidate al «caso» che alla «necessità». A sua volta, agli esordi del terzo millennio, addirittura la Commissione Teologica Internazionale si è sentita in dovere d'intervenire circa tale dibattito scientifico ed epistemologico sull'evoluzione, nell'ottica, stavolta teologica, di voler conciliare la radicale contingenza dei meccanismi evolutivi e dell'or-

23 Cfr. almeno G. Abetti, *Filippo De Filippi*, in «Rivista Geografica Italiana» (1939), 46, fasc. 1-3; cfr. anche J. Moleschott, *Commemorazione di Filippo de Filippi*, Stampa Reale, Torino 1867.

24 G. Portanova, *Errori e delirii del darwinismo*, Tipografia degli Accattoncelli, Napoli 1872; su di lui, si può vedere P. Giustiniani, *Gennaro Portanova, filosofo cristiano*, in «La Chiesa nel tempo» 25 (2009), 2, 47-79.

25 Tra gli altri, cfr. J. Wells, *Le balle di Darwin. Guida politicamente scorretta al darwinismo e al disegno intelligente*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

dine cosmico, pensata alla luce di un criterio evolutivo, con la tradizionale teoria della Provvidenza divina intenzionale causale²⁶.

È evidente, da parte della riflessione religiosa – maggiormente attenta ai profili simbolici della questione scientifica –, la preoccupazione di voler far rientrare un processo naturale, veramente contingente, e forse anche casuale, entro un piano provvidenziale di un Dio, che i testi sacri e la tradizione riflessa hanno tradizionalmente configurato come creatore, provvidente e in atteggiamento di «governo» continuo del cosmo e dei suoi ritmi biologici. Nella medesima direzione, mi sembra, potrebbero essere riletti sia i recenti tentativi di ripensare postumanisticamente, e in connessione con le più aggiornate prospettive della tecnoscienza, i paradigmi evuzionisti²⁷, sia certe rielaborazioni contemporanee della *teologia della natura* (che si sono fatte, peraltro, maggiormente attente alla questione ecologica e alla bioetica ambientale). Tentativi in tale ultima direzione sono stati svolti, per esempio, sia da parte di teologi cattolici, come Stefan Niklaus Bossard²⁸, che di evangelici, come J. Moltman, di cui un recente volume, attento al profilo teoretico e teologico del fatto dell'evoluzione, presenta ora analiticamente le posizioni, ponendole anche in controluce rispetto ai percorsi analoghi svolti da K. Rahner²⁹.

Da un lato, sono oggettive, insomma, le connessioni tra attestazione scientifica dell'evoluzione (anche se, dal punto di vista delle scienze naturali, la correlata teoria scientifica non sembra ancora aver raggiunto una chiarezza definitiva e una certezza indubitabile che le consentirebbe di proporsi come condivisibile e universalizzabile dal punto di vista delle scienze empiriche) e un «punto di vista» storico-teologico e antropologico-filosofico, il quale voglia propendere per una correlabilità tra paradigma della creazione e teoria dell'evoluzione, anche ai fini di una *Welt-Ethik*³⁰. I due punti di vista danno, così, luogo a due differenti prospettive, che intendono rispondere, con metodi diversi, a domande diverse e, quindi,

26 Commissione Teologica Internazionale, *Comunione e servizio. La persona umana è creata a immagine di Dio*, «La Civiltà cattolica» 155 (2004/IV), pp. 264-286.

27 Cfr. tra gli altri, il già citato C. Fuschetto, *op. cit.*

28 S.N. Bossard, *Erschaft die Welt sign selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht*, Freiburg i. Br., 1985.

29 C. Rubini, *Il divenire della creazione in dialogo con Karl Rahner e Jürgen Moltmann*, Città Nuova, Roma 2013, p. 13. Questo volume, in cinque capitoli, è arricchito da un'abbondante bibliografia generale e specifica (pp. 261-284), nonché da un indice dei nomi (pp. 285-295). Spesso ci si riferirà a questo volume.

30 In merito, cfr. H. Küng, *Ethos mondiale e globalizzazione*, a cura di G. Cunico, K.J. Kuschel, D. Venturelli, Il Melangolo, Genova 2005.

non esigerebbero né dei facili concordismi, né degli estremismi, quanto piuttosto delle convergenze in un'ottica globale e olistica; mentre esse ora giungono a rifiutare la dottrina biblica della creazione, ora invece rigettano come comunque infondata la visione cosmologica suggerita dalle osservazioni delle scienze naturali. L'intersecarsi dei due «punti di vista» – di per sé differenti e non omologhi – evoluzionista e creazionista, anche a motivo delle estrapolazioni epistemologiche e religiose, che ora scienziati, ora filosofi e teologi ne vanno facendo rispetto alle originarie teorizzazioni darwiniane, ha dato luogo, talvolta, a delle «interpretazioni non di carattere strettamente scientifico ma ideologico»³¹.

Ora, tali «confusioni» di campo bisogna certamente ri-pensare nel contesto ultramoderno, che dà luogo, come si diceva, a ennesime ritornanti polemiche tra scienze e fede. La convinzione è che il confronto a tutto campo, piuttosto che la temuta confusione, potrebbe far maturare la prospettiva che creazione ed evoluzione «lungi dal contraddirsi negandosi a vicenda, s'interconnettono scambievolmente in una visione in cui si coglie più chiaramente il mondo nella sua complessità dinamica e la sua relazione con Dio»³². Si andrebbe, in merito, proprio da un'ostilità aperta ad un periodo di pace, come sta accadendo a partire dall'immediato postconcilio, anche a motivo delle riflessioni frattanto maturate nell'ambito della teologia riformata, soprattutto grazie a Jürgen Moltmann. La conseguenza sarebbe che «mentre nella polemica con la teoria evolutiva una certa teologia cristiana ha trovato sempre più le sue conferme rifugiandosi nell'aldilà divino, con Moltmann si può invece cominciare a concepire, anche teologicamente, il mondo come sistema aperto di tipo partecipativo ed anticipativo, comprendendo, cioè, la storia stessa della creazione secondo una *trascendenza immanente* di Dio al mondo»³³. Se la *Humani generis* di papa Pio XII, ancora negli anni cinquanta del secolo XX, manteneva sostanzialmente dubitativo un giudizio scientifico sul «sistema evoluzionistico» (reputandolo non ancora «indiscutibilmente provato»), comunque non poteva non incoraggiare la ricerca e la discussione circa la «dottrina dell'evoluzionismo»³⁴. A sua volta, spingendo molto in avanti il confronto simpatetico, piuttosto che le sterili contrapposizioni, tra creazionismo ed evoluzionismo, «nel 2006, Benedetto XVI, nell'incontro tenutosi a Castel Gandolfo sul tema *Creazione ed evoluzione*, ha ribadito che non si tratta di decidere per un creazionismo

31 Rubini, *op. cit.*, p. 15.

32 *Ibidem*.

33 Rubini, *op. cit.*, p. 223.

34 Pio XII, Lettera enciclica *Humani generis*: AAS 32 (1950), 561-578, qui 562-563.

chiuso alla scienza o, al contrario, per un evoluzionismo che non si pone esso stesso in questione rispetto alle proprie lacune»³⁵.

Tutto questo, nell'orizzonte, da noi descritto, della bioetica della biosfera, sembra la riprova della necessità della distinzione, ma insieme del confronto, dei campi, per poter giungere a un confronto sereno, nel caso esemplificativo in esame, sulla «cosa» stessa dell'evoluzione, a cui la stessa riflessione teologica, dunque, non potrebbe che essere sensibile e attenta, almeno a motivo del proprio patrimonio simbolico, biblico e dogmatico, con numerose ricadute anche circa l'ermeneutica della genesi del cosmo e dell'essere umano. Ecco perché, per esempio nei volumi di Karl Rahner³⁶ e di Moltmann³⁷, come altresì di altri teologi riformati³⁸, è possibile riscontrare ormai non soltanto un atteggiamento simpatetico, dal punto di vista della plausibilità scientifica, col darwinismo, ma, come accade più esplicitamente nella teologia protestante, addirittura la ripresa critica di antichi temi della teologia, per renderli maggiormente compatibili con gli esiti dell'evoluzionismo; si può ricordare, per esempio, il tema della *creatio continua*, per la quale si richiedeva «creazione continua per concorso di Dio in ogni nostra azione e in ogni causa naturale»³⁹. Tali temi tradizionali della ricerca teologica vengono, così, correlati con le istanze delle recenti rielaborazioni della teoria darwiniana, allo scopo di entrare consapevolmente in discussione critica. Anzi, il fine dichiarato non è più, come nel secondo Ottocento e nel primo Novecento, quello d'interdire l'accesso in teologia a parametri di tipo evolutivo, bensì di farne l'occasione per promuovere rinnovati incontri tra studiosi di teologia e di scienze naturali e dello spirito (come fa la *Paulus-Gesellschaft* dal 1955, in Germania, appunto ad opera di Karl Rahner), nonché per aprirsi, anche teologicamente, alla complessità del sapere scientifico, anzi di favorire il dialogo multi ed inter-disciplinare, nonché convincere l'intero contesto contemporaneo, anche bioetico, che teologia e scienze naturali non possono cadere in contrapposizione tra loro. Che anzi, sul piano biblico, prima che teologico (che, in questo senso, si muove *in oratione obliqua* rispetto alla *oratio recta* della esegesi biblica), occorre effettivamente «ripensare la pluralità delle affermazioni bibliche circa l'agire creatore di Dio e per superare la ristrettezza della concezione del mondo al suo inizio»⁴⁰. Su questa linea simpatetica piuttosto che con-

35 Rubini, *op. cit.*, p. 235.

36 Alla cui posizione Rubini dedica il II capitolo del suo libro (*ivi*, pp. 66-120).

37 Cui è dedicato il capitolo IV (*ivi*, pp. 181-230).

38 Indagati nel capitolo III di Rubini (*ivi*, pp. 121-180).

39 *Ivi*, p. 165.

40 *Ibidem*.

trappositiva, la prima enciclica di papa Francesco, nell'ambito del secondo capitolo sui rapporti tra credere e comprendere, ha potuto teorizzare l'esistenza di nessi tra fede e verità, sollecitando anche a correlare sia le verità della tecnoscienza (e, dunque, delle stesse scienze neodarwiniane) che le verità filosofica e religiosa⁴¹.

Certo, la teologia riformata, soprattutto quella che ha appreso la lezione di Karl Barth – il quale, si ricorderà, distingueva nettamente tra teologia e scienza della natura, ma non temeva, in ogni caso, di far ricorso a convincenti di ordine scientifico-naturale⁴² – sembra aver maturato più precocemente quest'esigenza di confronto e di assunzione critica. Dapprima la riscoperta della mondanità e della storicità secolare con Gogarten, poi la sempre più matura consapevolezza, ad opera di Moltmann, che la creazione non possa rimanere come elemento inattivo rispetto al processo continuo dell'evoluzione, consentono, infatti, alla teologia riformata d'inaugurare addirittura una «terza via», che molto ha dato al dibattito che è oggi presente nella bioetica ambientale. Così, Paul Tillich può teorizzare che la rivelazione cristiana si manifesta ovunque, in ogni aspetto del mondo, anche se con gli esiti di un universalismo troppo a buon prezzo⁴³, ma anche alcuni esponenti della teologia cattolica, come appunto Karl Rahner, si muovono nella medesima direzione: tutti teologi che, finalmente, entrano in dialogo costruttivo con le teorie scientifiche evoluzioniste, seppur ciascuno nella propria prospettiva e precomprensioni. Rahner si muove, infatti, alla luce della rielaborazione del principio di causa, tradizionale tra i tomisti, nonché dell'apriori dottrinale cattolico dell'immediata creazione dell'anima spirituale da parte di Dio. A sua volta, la teologia riformata procede alla luce del modello comunicativo-processuale, lasciandosi interpellare particolarmente, oltre che dalle filosofie del processo, dall'emergere della questione ecologica, fino a poter ipotizzare addirittura il ripensamento della teologia dello Spirito santo, che viene, da alcuni, assimilato al principio esplicativo delle forme di organizzazione dei cosiddetti sistemi aperti⁴⁴.

Tutte le parti in causa, sia riformate che cattoliche, inoltre, significativamente mostrano l'incidenza, nel dibattito, della riflessione di P. Teilhard de Chardin, paleoantropologo e teorico della legge di complessità-coscienza in chiave evolutiva, che sembra poter suggerire a tutti, appunto, il fecondo criterio per il quale «la teologia non deve fornire alcuna spiegazione

41 Francesco, *Lumen fidei. Lettera enciclica sulla fede*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, nn. 23-36, soprattutto 25.

42 Rubini, *op. cit.*, p. 130.

43 *Ibidem*.

44 *Ivi*, pp. 231-259 (capitolo conclusivo e di bilancio del volume).

religiosa alle teorie scientifiche, ma sarà fedele al proprio compito se saprà aprirsi saggiamente a una comprensione del mondo proveniente dalle scienze affinché non ci sia un Dio senza mondo e un mondo senza Dio»⁴⁵.

6. Conclusioni

Siamo così giunti al «cuore» della possibile soluzione conciliativa, non soltanto tra scienze e fede, ma tra profili simbolici e profili scientifici di una discussione bioetica che voglia correlare salute, ricerca ed etica. Una soluzione che fa ovviamente prevalere lo *et* sull'*aut*: per quanto riguarda il caso discusso dell'evoluzionismo, al di là della sua plausibilità e fondatezza scientifica, se ne può concludere che esso è stato, comunque, utile alla stessa teologia contemporanea, che è stata, anzi, proprio grazie agli sviluppi della teoria darwiniana, sospinta a «ripensare il nodo centrale della dottrina della creazione: il rapporto di Dio con il mondo e il nesso tra la sua trascendenza di Creatore e la sua immanenza nella creazione»⁴⁶. Difatti, un modello scientifico di mondo in divenire, o se si vuole processuale, sembra collimare di più con una nozione teologica di creazione «pensata in un rapporto iniziale, finale e pertanto continuo tra il Creatore e la sua creazione, in cui il fine è presente già nell'inizio e la continuità, con tutte le sue differenziazioni, è un dinamismo che si protende verso una pienezza»⁴⁷.

Muovendosi con andamento analogo, la bioetica contemporanea potrebbe affrontare gradualmente, anche da angolazioni ambientali e simboliche (non più preconcepite polemiche), le varie questioni poste, di volta in volta, dalla tecnoscienza, dalle biotecnologie, dai nuovi sentieri della ricerca scientifica e sanitaria. Ciò richiede, però, sia di rivedere le modalità ermeneutiche da parte degli scienziati, sia da parte dei teorici delle filosofie e, perfino dei biblisti, non senza escludere ipotesi bioetiche generali, omologhe ad un evoluzionismo moderato, che intenda, cioè, cercare il significato globale della natura, ripensare gli stessi temi della creazione del cosmo, delle origini dell'essere umano e delle prime coppie, ma soprattutto di affrontare con nuovo spirito le rilevanti problematiche proposte dalla bioetica, soprattutto nel campo dei dilemmi etici della biologia, della medicina e della genetica.

45 *Ivi*, p. 253.

46 *Ivi*, p. 231.

47 *Ivi*, p. 235.

Ri-appare, insomma, la ribadita necessità di una «mediazione filosofica» tra i due tipi di saperi scientifico e simbolico. Una mediazione, questa, che molti studiosi raccomandano sia davvero forte, in quanto deve rappresentare davvero un ponte sul futuro rapporto tra questi due saperi che, frattanto, hanno già superato i reciproci sospetti iniziali. Al versante filosofico della bioetica, compete ancora il ruolo, peraltro già svolto in diverse epoche storiche, di valorizzare alcune istanze che potrebbero allargare ulteriormente le già ampie prospettive della tecnoscienza (come avviene oggi nelle problematiche bioetiche, di cui la teologia protestante, ancora una volta, si è accorta prima di quella cattolica e, peraltro, con maggiore disponibilità a soluzioni non preconcepite arroccate). D'altra parte, sempre la filosofia ha consentito, nella riflessione contemporanea, l'introduzione del soggetto osservatore nel processo del conoscere, sia scientifico che teoretico; oppure, ha contribuito al mutamento di prospettiva nella concezione del tempo, che tanto bene ha fatto nel ri-profilarsi dei possibili paradigmi scientifici. In un dialogo inevitabile tra scienze e teorie simboliche, non potrà mancare, insomma, il confronto con la filosofia e il suo metodo, sia perché la genesi stessa della filosofia – intesa in senso formale come una produzione mediterranea e greca – assumeva come programmatico il confronto critico con la teologia, la poesia, le religioni, la geografia, la matematica, l'astronomia, la storia (basta riferirsi alla tradizione presocratica per convincersi di ciò), sia perché, almeno a partire dalla modernità, la filosofia si è posta formalmente il problema metodologico come questione teoretica, ma anche come prolegomeno ai saperi nascenti di quelle che sarebbero, poi, state le scienze empiriche. Tutto questo appare almeno dallo scritto che Renato Cartesio pensò come introduttivo ad alcuni saggi di fisica ottica, e che è diventato anche il manifesto della filosofia moderna (alludo al *Discours de la méthode*).

Non s'intende qui proporre una sorta di «fondamentalismo filosofico» che intenderebbe, oggi, dettare addirittura i criteri di comportamento ai ricercatori, ai medici ed agli scienziati, perpetuando, di fatto, una volontà d'imporre la metodologia filosofica alle altre metodologie della ricerca scientifica e tecnoscientifica, che ne dovrebbero essere, invece, del tutto indenni. A ben vedere, l'affermazione, in bioetica, del persistere di domande senza apparente risposta, talvolta anche in un ambito empirico ed esatto, appare sintonica con l'affermazione tradizionale circa il limite della ragione naturale, di fronte a dei dati o fatti constatabili *nel mondo là fuori*. E non è un caso che quest'antico limite sia particolarmente riscontrabile anche nella riflessione simbolica circa siffatto mondo. Negli sforzi d'interpretare la rivelazione del nome di Dio, proposta in *Esodo* 3,14, la riflessione cri-

stiana medievale giunse a vedervi come la manifestazione rivelata di un Essere di per sé sussistente, dal quale e per il quale si potrebbe spiegare tutto quanto esiste e continua ad esserlo, grazie a dei nessi di partecipazione fra Essere di per sé sussistente ed essenti finiti e dinamici. In tal modo, l'intento divenne anche una sorta di presupposto metodologico, per poter affermare sia la trascendenza divina (il Creatore è oltre l'essere, anche se attivamente partecipa l'essere ai suoi prodotti), sia l'assoluta dipendenza del mondo da Dio (descritto, ovviamente, nella linea del governo e della provvidenza).

Habermas, in un suo discusso volume⁴⁸, riproponeva un'astensione postmetafisica dalle cosiddette domande di fondo: chi è l'uomo? qual è la vita buona? Chiudeva, insomma, ancora una volta la porta ad una filosofia che volesse entrare *a gamba tesa* nei campi della ricerca, dell'empirico, della salute, della medicina, seppur in nome dell'etica o, come qui discutiamo, della bioetica. Tuttavia, egli stesso, rispondendo ai quesiti posti dalla genetica, arrivava a scavalcare surrettiziamente questo «dogma astensionista», perché definiva la *natura umana* come data e dipendente, fino a poter parlare dell'intangibilità della casualità dell'origine. Forse anche per questo, rinasce oggi la necessità di ribadire una natura umana fondamentale e non solo storica e culturale, cioè la necessità di guadagnare un orizzonte universale sulle questioni di sostanza e non solo sulle procedure, magari in nome di una nozione di una natura umana dipendente dalla casualità, piuttosto che dal divino (come propone Habermas); tuttavia, non esclusivamente soggetta né alle deliberazioni libere della volontà umana, né alla volontà di potenza delle nuove scienze.

Se il futuro della natura umana venisse lasciato nelle mani di alcuni *designers*, o anche dei voti delle maggioranze parlamentari, potrebbe saltare non soltanto la coesistenza sociale, basata sulla simmetria delle relazioni, ma anche la simmetria della responsabilità tra essere umano, sfera dei viventi e sfera cosmica.

48 J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002.