

MARIANGELA CAPORALE

PER UN'ANALISI TEOLOGICA DELLE QUESTIONI BIOETICHE

1. La bioetica: il suo ruolo nel dibattito teologico

Vorrei interpretare il rapporto tra la bioetica e la teologia in prima istanza considerando l'opportunità di rovesciare i termini della questione. Vorrei, cioè, porre in risalto il carattere interlocutorio della bioetica e valutare se il confronto con i contenuti di questo sapere può avere un ruolo nel dibattito teologico.

Più che esaminare il modo di interpretare i temi bioetici da parte della teologia, può essere interessante chiedersi se la bioetica sia capace di condurre la teologia ad un ripensamento del proprio statuto epistemologico e della posizione morale che da esso consegue. E ritengo che la bioetica sia un sapere adatto a favorire l'esame della coscienza di sè della teologia. Ma questa osservazione vale altresì per il pensiero filosofico.

Infatti bisogna considerare senz'altro la premessa per cui la teologia può ritenere il confronto con le biotecnologie utile alla propria autocoscienza solo nella misura in cui anche il pensiero filosofico, e, dunque, più ancora quello che definisce se stesso in termini di pensiero laico, ponesse alla propria tematizzazione delle questioni bioetiche il medesimo obiettivo.

Con estrema facilità la teologia e la filosofia giungono a strutturare assolutamente la soggettività conoscente e la declinazione morale di tale soggettività. Si lasciano sedurre da questa modalità del pensare.

La bioetica potrebbe condurre la teologia e la filosofia a recuperare la natura dialogica della ragione umana, a favorire l'espressione della sua unità strutturalmente duale.

Potrebbe contribuire ad avvicinare la prospettiva teologica e quella filosofica cosiddetta laica, potrebbe cioè costituire il contesto ideale per un confronto autentico tra saperi volutamente ma ingiustificatamente distanti, spingendo entrambi nella direzione di quella creatività teoretica che è feconda soltanto se la ragione ammette nel proprio spazio un interlocutore altro da sè, decide di smettere i panni di soggetto monologante e scopre non

solo di avere qualcuno da ascoltare, ma più ancora che questi ha qualcosa da dire.

La bioetica può contribuire a determinare questo processo di ricostruzione identitaria perchè porta di fronte al pensiero, filosofico e teologico, la vita come mai prima della rivoluzione biotecnologica essa era accaduta. La bioetica costringe il pensiero a confrontarsi con esperienze che mai prima di questa rivoluzione sono state esperite e costringe a pensare ciò che mai prima è stato pensato. Ecco che cede la presunta definitività delle risposte da sempre già date e cedono le categorie che ne hanno consentito la costruzione nel modo della conclusività. Ecco che proprio il pensiero categoriale viene meno.

È evidente, inoltre, che se la bioetica riuscisse a condurre la teologia e la filosofia a comprendere la necessità di una ricostruzione di sè, tale circostanza consentirebbe di affrancare la riflessione bioetica dalla struttura del pregiudizio e dalla fissazione schematica, fuori dalla quale sembra che la discussione bioetica abbia difficoltà a sussistere.

Pongo dunque un problema che è solo apparentemente un problema di impostazione e di metodo. Pongo infatti la questione della verità come *la* questione, l'unica questione intorno alla quale non solo la teologia ma, in modo pericolosamente nascosto, anche quella filosofia che dalla teologia vuole distinguersi, costruisce il proprio discorso anche intorno alle biotecnologie e più in generale la questione intorno alla quale prende forma l'intera riflessione bioetica, qualunque sia l'indirizzo – filosofico o teologico – che essa assume.

2. Oltre l'orizzonte del pregiudizio e della tentazione ideologica

È spesso segnato dalla filosofia e dalla teologia un confine speculativo ritenuto utile a definire lo spazio del loro pensare, confine che tratteggia volentieri il profilo ideologico anche delle risposte alle domande poste alla filosofia e alla teologia dalla biomedicina e dalle biotecnologie, risposte consegnate a modelli teorici la cui ragion d'essere è l'affermazione della verità, intesa come possesso di un contenuto: alla verità è data un confine di reclusione, il confine della sua prigionia, a causa del quale il discorso bioetico non riesce ad esprimere la sua capacità di valere come discorso realisticamente nuovo.

Ritengo infatti che le biotecnologie diano alla filosofia e alla teologia l'occasione di mostrare che la ragione può non essere ragione escludente e può non formalizzare la ricerca della verità nel modo sistematico e con-

clusivo che è invece proprio della tradizione teoretica, modo del ragionare per il quale la ricerca, la cui identità originaria è identità dialogica e la cui struttura è diveniente, perde la propria mobilità, cede l'essere non finito della propria intenzionalità conoscitiva e si trasfigura in contenuto: verità reificata, dunque, cosa posseduta.

'Mia': questo è l'essere proprio di tale verità, finita in cosa, 'mia' anche quando non la si definisce tale, soprattutto allora: ma l'atteggiamento vicendevolmente escludente della filosofia e della teologia, che ritengono di dover consistere in due saperi separati e non distinti, mostra come lo statuto epistemologico di entrambe esprima la comune convinzione di poter esse esaurire, entro il proprio spazio conoscitivo, le ragioni del vero e di potersi costituire nel modo della soggettività assoluta.

La bioetica può costituire l'occasione per determinare il necessario smascheramento di questa irrealistica posizione conoscitiva.

La ragione che raggiunge il vero dell'essere nella forma trasparente dell'assolutezza è di necessità finalizzata a porre tale absolutezza a servizio del vero affinché il vero traduca l'essere nel dover essere, a servizio del vero che acquista la propria forma compiuta, la propria entelecheia, quando è vero morale. L'assolutezza della verità teoretica è funzionale all'assolutezza della verità morale: lo svelamento dell'essere, di cui la ragione filosofica e la ragione teologica ritengono di essere *capaci*, porta entrambe a costituirsi nella forma di saperi assoluti anche e soprattutto quando – come nel caso della filosofia e del pensiero cosiddetto 'debole' – si afferma, esigendo di riconoscere l'incontrovertibilità di questa affermazione, la relatività dei propri modi di conoscenza e dei propri risultati conoscitivi e si esclude che questa definizione di sè possa essere messa in discussione da una ragione altra.

La bioetica chiede risposte che chiamano in causa la ragione del bene, ma laddove il bene e la sua ragione non fanno che esplicitare l'assolutezza della soggettività teoretica, non c'è modo di consentire alla bioetica di esprimere se stessa in quanto ragione dialogica, più precisamente ancora, ragione in dialogo con la vita.

Dunque proprio la bioetica può essere autenticamente filosofica e teologica, proprio la bioetica a immagine della filosofia e della teologia che alla bioetica vogliono guardare, della filosofia e della teologia così come sono originariamente, ossia prima di stringersi al vincolo di quella illusione che è la costruzione della totalità e della definitività del vero.

3. Un esempio di teologia dialogante: il diritto naturale

Se il paradigma fondamentale e teoreticamente decisivo della ragione teologica che si confronta con le questioni della bioetica è quello del diritto naturale, sarà necessario da un lato che essa esamini i contenuti della propria tradizione giusnaturalista, con l'atteggiamento proprio di chi vuole cercare, e poi è in grado di lasciare emergere, i limiti di questo contenuto proprio della tradizione della teologia morale, specchio, come abbiamo sottolineato, di una comprensione dell'essere dell'uomo, del mondo e di Dio, dell'essere, cioè, pensato totalisticamente, che è comprensione persuasa della propria veritatività. Dunque, come ho tentato di spiegare, comprensione pericolosamente autoreferenziale. Al cospetto della bioetica i temi propri della teologia del diritto naturale devono essere modellati sulla forma propria di questo sapere che sfida la ragione assolutistica, esibendo l'ordine creativo e sempre ancora in divenire della verità di cui ha bisogno la vita.

Ma altrettanto può dirsi di altri paradigmi che sono essenziali alla teologia per rispondere alle domande della bioetica, sebbene, qualunque sia la specifica declinazione del pensiero teologico, rimanga imprescindibile il riferimento alla tradizione giusnaturalista, che sempre costituisce il nerbo delle risposte della teologia morale anche in tema di bioetica.

È bene prediligere la definizione di 'fondamentali' per i diritti che sono stati descritti come 'naturali'. L'ampiezza della definizione di 'fondamentali', scelta per indicare quei diritti che esibiscono da sé il proprio carattere di imprescindibilità, serve senz'altro ad evitare che si evidenzino le distanze teoriche esistenti tra culture morali diverse rispetto alle ragioni che devono dare conto di questa imprescindibilità.

Dovremmo ormai avere appreso che i diritti, pur nella loro parzialità quando si vuol descrivere la persona nella sua interezza, sono un nucleo duro che non può essere scalfito senza negare la nostra stessa umanità¹.

Più che mai, nel contesto di questa riflessione, che mira a leggere criticamente la teologia e la filosofia in relazione alle questioni proprie della bioetica, bisogna rinunciare ad argomentare intorno alle differenze delle singole posizioni ideali: accade che sia facile favorire l'idea che il confronto valga ad affermare il diritto (*sic*) di ciascuna di definire la propria riflessione in termini di 'verità', diritto rivendicato con ingenua disinvoltura o

1 S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari, 2012, 9.

imposto surrettiziamente proprio quando si nega che esso possa sussistere. Diritto posto in essere da una ragione apologetica, qualunque sia il modo della sua espressione, esplicito e immediato o indiretto e dissimulato.

Il pensiero teologico, d'altronde, non è pensiero univoco ed è dunque necessario tenere conto della sua natura composita, se si vuole recuperare il valore filosofico di una riflessione che abbia come oggetto la teologia e la declinazione diversificata delle sue posizioni bioetiche. Va da sè che non si tratta di prendere in considerazione il magistero del papa e dei vescovi in materia di bioetica. Non si intende considerare la fissazione dottrinale della riflessione teologica finalizzata alla definizione delle posizioni magisteriali. Quella del magistero è di necessità una posizione intorno alla quale la pluralità delle ragioni si solidifica nell'unicità dell'argomento dottrinale. Se ne vorrebbe raccogliere il contenuto prima, immediatamente prima che esso si trasformi in insegnamento catechetico, subito prima che esso smetta gli abiti critici e il tratto autenticamente riflessivo della ricerca teoretica, convinta, come sono, dunque, che esista questo 'prima' e che sia tale da mantenersi fisso in questa posizione di precedenza.

Di fronte alle domande che la bioetica pone, tocca alla teologia passare attraverso la fatica della riflessione, assumere su di sè la responsabilità dell'autocritica, le tocca sospendere e discutere la certezza della propria tradizione e la convinzione della indefettibilità dello statuto epistemologico che l'ha determinata. Ma questo impegno a rivedere i propri modi di conoscere e la fondatezza dei contenuti ai quali esso conduce, non è finalizzato alla semplice negazione della propria coscienza di sè in quanto sapere e del patrimonio di pensiero che essa teologia tiene in sè.

Può essere infatti che lo studio teologico, forte dell'esame critico di sè e del proprio conoscere affermativo, riesca a realizzare le condizioni perchè, mantenendo ferma la ragione dei temi suoi propri e, persuasa una volta di più della capacità di verità di tale ragione, provi ad esibire il valore teoretico e morale della propria posizione di pensiero, trasformando la struttura autoreferenziale del proprio ragionare e degli argomenti ai quali tale modo di ragionare inevitabilmente porta a concepire, in solida apertura all' 'impensabile' proposto dall'altro da sè. E questo può accadere solo di fronte alla *volontà* di essere un sapere la cui ragione riesce a tornare ad essere ragione in ascolto. Ma l'efficacia di questa torsione, lo dicevo prima, deve essere condivisa con la filosofia perchè sia raggiunto il fine di questo cambiamento, visto che, come ho detto, la filosofia soffre del medesimo limite dal quale la bioetica può aiutare la teologia ad emanciparsi e visto che la conversione, attraverso la quale dovrebbe passare la riflessione teologica, consiste, come ogni atto riflessivo, in un atto filosofico.

Se ciò si determinasse, rispetto alla questione decisamente centrale dei diritti, i quali sembra vadano incontro alla loro moltiplicazione indefinita, la bioetica potrebbe consentire alla teologia di scrivere con nuove parole le sue risposte di impronta giusnaturalista.

Se la teologia esercitasse la capacità di includere, che è della ragione dialogica, la riflessione *altra* dalla propria nella *propria* riflessione e nella definitezza dei suoi contenuti, le sarebbe consentito di meglio comprendere le proprie ragioni e di scoprire in esse itinerari di senso nascosti dalla rigidità magisteriale, nuovi nel senso più proprio che l'aggettivo esprime, ossia creativi, capaci di dare corpo a ciò che mai è stato prima, a ciò che mai è stato prima pensato e a ciò che mai è stato prima chiesto alla volontà del pensiero e dell'azione degli uomini. Ed è proprio questo il tipo di domande poste dalla bioetica, domande che esibiscono questa novità ed esigono tale creatività.

Se il diritto naturale rimane ancorato alla metafisica premoderna, le sue ragioni muoiono di fronte alle questioni che la bioetica pone.

La modernità non può non costituire il tempo della sospensione delle risposte della teologia nella forma del diritto naturale aristotelico-tomista. Più ancora dunque le biotecnologie e la radicalità del loro essere trasformativo esigono un esame critico della dottrina del diritto naturale, esigono che smetta proprio i panni dottrinali che le sono imposti.

Se viene difesa l'immobilità delle risposte teologiche e non viene meno la sordità di fronte all'interpellanza esigente della vita storica, di necessità la proposta giusnaturalista perde ogni consistenza. Ma se il diritto naturale acquista la consapevolezza che la propria ragione non è ragione senza tempo e che essa è ragione compiuta nella misura in cui la storia le segna il cammino, la posizione giusnaturalista potrà mostrare la propria fecondità di fronte alle sfide delle biotecnologie.

Si tenga conto che la piena modernità, a mio giudizio, espressa dal secolo XIX, secolo, ritengo che si caratterizzi come il momento propriamente rivoluzionario della coscienza di sé della ragione umana, tanto da indebolire non soltanto il contenuto del giusnaturalismo classico. È messa in questione pure la normatività dell'autonomia della ragione umana individuale, così come l'ha pensata la prima modernità filosofica, la quale avrebbe dimostrato, a suo dire, l'inconsistenza di ogni spiegazione teleologica della natura, imponendo ad essa la razionalità meccanicistica e il suo determinismo, ossia l'intelligibilità immanente e altrettanto conclusiva dell'ordine naturale, ordine tutto a disposizione della ragione, "tutto" che è ordinato in quanto ordinato dalla ragione, di necessità perfetto perchè dalla ragione umana compreso, perfetto perchè comprensibile soltanto dalla ragione umana, perfetto perchè contenuto nell'unica perfezione possibile che è la perfezione della ragione umana,

perfezione senza esperienza, dunque, perfezione a priori. Ragione pura, che è di tutti, universale e oggettiva nella misura in cui la propria purezza consista nella posizione fuori dal tempo, nella posizione dell'irrealtà dell'a-priori, che è l'unica certezza dell'affidabilità conoscitiva dell'esperienza che all'apriori si agginge per divenire solo così visibile al pensiero.

Se il diritto di natura, proprio del razionalismo moderno, si distingue dalla tradizione aristotelico-tomista per la convinzione che non sussista alcuna esemplarità assiologica della natura, pure esso prende forma dalla convinzione del carattere storico della propria normatività positiva.

Le concezioni del diritto naturale, specialmente quelle della modernità europea, che fanno a meno del concetto di una natura esterna dotata di valore, utile e atta a 'orientare le azioni' e, al suo posto, hanno come punto di riferimento l'essenza ('natura') dell'umana ragione, si sono notoriamente attenute a tali norme immutabili.

Questo implica che la ragione moderna ritenga che

esistono norme che si sottraggono agli aggiustamenti di maggioranze democratiche mutevoli o anche da giudizi influenzati dalle scelte dei giudici e da 'interpretazioni del diritto dominanti'.

Verità morali e giuridiche assolute, dunque, riconoscibili per via di ragione, che precedono la democrazia, come a dire che esse rispondono ad una ragione senza tempo².

Il XIX secolo impone alla ragione moderna di riconoscere da un lato la storicità processuale della conoscenza e della sua declinazione morale, dall'altro la casualità del dato di natura, la sua disobbedienza ad ogni determinazione meccanicistica, il suo procedere evolucionisticamente.

A questo proposito non sembri fuori luogo chiamare in causa un passaggio significativo della riflessione di Joseph Ratzinger, condotta in dialogo con Habermas, sulla questione del diritto naturale. Che sia il papa emerito a offrire questo tipo di valutazione del rapporto tra la modernità e i diritti umani credo sia indicativo dell'evidenza della problematicità di questo rapporto. Dice Ratzinger che

il concetto di diritto di natura presuppone un'idea di natura in cui natura e ragione si compenetrano, la natura stessa è razionale. Questa visione della natura, con la vittoria della teoria evolucionista, si è persa. [...] Come ultimo

2 L. SIEP, *Diritto naturale e Bioetica*, in *Concilium*, XLVI, 3, Brescia, 2010, 64.

elemento del diritto naturale, che vuole essere il più profondamente possibile un diritto razionale – almeno nell'età moderna – sono rimasti i diritti umani³.

Questo approfondimento delle ragioni della modernità, proprio del XIX secolo, si impone alla ragione che ha voluto sostituire il fondamento metafisico del giusnaturalismo e lo ha tradotto razionalisticamente e si impone una volta di più al giusnaturalismo metafisico stesso. La teologia può imparare ad accogliere la fondatezza dell'autonomia della ragione, nell'atto del conoscere e in quello dell'agire.

Ma può imparare altresì che il conoscere e l'agire sono continuamente chiamati a rispondere della realtà storica nella quale si collocano. E così la teologia può sottrarsi all'inconsistenza di una lettura sostanzialistica del diritto naturale e a sottoporlo alla prova della storicità e del suo ordine mobile.

Trovo indicativa la sottolineatura del teologo Queiruga che, commentando la posizione di pensiero di Amor Ruibal, secondo la quale il realismo nella fondazione del diritto naturale, esclude qualsiasi assolutismo nella realizzazione concreta, dice a sua volta che

allo stesso modo che nell'ordine dell'essere, anche in quello del dovere esiste solo l'immutabilità formale del principio di non contraddizione: fare il bene ed evitare il male. Tutto il resto rimane subordinato alla contingenza radicale di questa creazione e della variazione storica delle norme che la libertà scopre rispondenti ai dinamismi meglio adeguati per l'autentica realizzazione umana⁴.

4. Se la teologia torna ad essere magistra

Se le biotecnologie rappresentano la negazione definitiva del carattere scientifico della concezione teleologica, e l'impostazione scientifica loro propria ribadisce la critica che fu della ragione moderna al finalismo aristotelico, si può chiedere al sapere scientifico biotecnologico se la spiegazione dei processi naturali attraverso una causa normativa immanente, che chiamiamo causa efficiente, non sia spiegazione che sottrae alla natura il carattere di indefinitezza e di incompiutezza, che il finalismo giusnaturalista alla natura riconosce evidentemente.

3 J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, Venezia, 2005, 75.

4 A.T. QUEIRUGA, *Legge naturale e teologia in contesto secolare*, *Concilium*, cit., 45. Cfr. A.A. RUIBAL, *Los problemas fundamentales de la Filosofía y el Dogma*, Madrid, *Instituto de Filosofía Luis Vives*, 1972.

Partiamo dalla prima questione: laddove si affermi come esclusiva una causalità di tipo efficiente, si afferma ugualmente di necessità il carattere finalistico di un fenomeno naturale, perchè tale causalità è pensata come ragione autoregolativa del fenomeno stesso e, dunque, in esso si riconosce una dinamica volta ad obbedire a tale causalità, a rispondere di tale causalità, per la quale soltanto al fenomeno è dato sussistere: la bioetica consente alla teologia di ripensare il significato sostanzialistico dell'idea del finalismo della natura, ma le consente di chiedere al pensiero filosofico non giusnaturalista e al pensiero bioetico non giusnaturalista, critici nei confronti degli argomenti di questa tradizione, di considerarne meno sbrigativamente il valore conoscitivo e di provare a verificare se il contenuto della critica rivolta a tale indirizzo di pensiero sia davvero estraneo alla propria posizione. La teologia potrebbe chiedere alle scienze biotecnologiche, laddove la loro impostazione fosse consapevolmente antigiusnaturalista, perchè, ad esempio, la ricerca biotecnologica dovrebbe essere volta a favorire l'intervento sull'embrione umano, se questo intervento non avesse esso stesso una finalità che vale come ragione dell'agire scientifico: eliminare le cause genetiche di malattie, malformazioni e via dicendo. L'agire dello scienziato è intenzionale di necessità, irreversibilmente intenzionale, e certo l'intenzionalità è la forma del volere finalistico. Lo scienziato vuole ottenere un risultato. Ed esso costituisce il fine di questo agire, nell'atto stesso del suo esserne la causa.

E quale fine poi?

L'azione della scienza è diretta a garantire l'aderenza del dato biologico ad una perfezione che è quella concepita come propria della natura umana, ad una perfezione che rappresenterebbe la normatività dell'intenzione e dell'atto scientifici, normatività dedotta dalla natura, assunta, cioè, come intrinseca alla natura stessa. Realizzare tale perfezione sarebbe il compito della scienza, soprattutto della sua applicazione biotecnologica, laddove questo compimento non può realizzarsi da sè. Nella natura, cioè, si riconosce un movimento diretto a compiere l'identità biologica, pienamente realizzata se le è assicurato di corrispondere all'esemplarità di una perfezione, intuìta come condizione di possibilità di ogni sviluppo vitale.

Ma il carattere inconsapevolmente teleologico dell'agire scientifico mostra da un lato che esso muove dall'inesplicata convinzione che sussista la compiutezza del dato biologico e che sussista come paradigma, paradigma imprescindibile, che finisce col valere per la scienza come il suo proprio dovere, come l'imperativo a cui modellare la ricerca, la quale prende forma proprio perchè la scienza assume inconsapevolmente come fine proprio la realizzazione di una datità biologica a cui riconosce la paradigmaticità, datità che è assunta come norma del vivente e della ricerca intesa come

attività che deve condurre il vivente alla sua norma. Ma tale paradigma è dettato dalla natura stessa, a cui la scienza non può non guardare come a ciò che unicamente può dire come l'individualità concreta dovrebbe essere, per essere pienamente.

La ricerca sperimentale, anche se affermi di potersi realizzare su di un piano puramente meccanicistico, mostra da un lato che essa muove dall'inesplicata convinzione che nel dato biologico è inscritta la pienezza della sua realizzazione, che essa cioè è pienezza da attendere, che essa è pienezza nel modo dell'inattualità, nel modo del fine, realistico soltanto se la scienza lo assume come fine proprio e gli consente di accadere.

La bioetica porta la teologia in ascolto a comprendere il finalismo del diritto naturale come sussistente nel modo dell'incompiutezza, la porta a guardare alla natura come non finita e solo per questo ordinata finalisticamente, natura consegnata alla storia perchè essa deve sempre ancora realizzare le sue promesse, consegnata alla storia e al suo tempo più proprio, data all'avvenire della ricerca scientifica⁵.

La causalità finale dispone la natura all'azione dell'uomo, laddove ogni forma di meccanicismo chiude nello spazio del sistema l'essere naturale.

5 A questo proposito provo a proporre una riflessione intorno alle biotecnologie e all'embrione umano.

Se, sulla scorta della assolutezza della posizione, per così dire, antigiusnaturalista, escludiamo che uno zigote possa contenere una determinazione normativa tale da implicare che nessun gesto scientifico ad esso venga applicato nel corso dell'intera gestazione senza che sia negata dignità a tale forma di vita umana, non possiamo accogliere, di necessità, nemmeno la posizione di chi ritiene che l'intervento sul vivente concepito, possa essere moralmente possibile in alcuni momenti di questo processo, che è giudicato non interamente espressione della dignità umana, ma interpretato come divenire che gradualmente va costruendola, parallelamente alla gradualità della definizione biologica, a cui questo divenire è finalizzato.

La posizione antigiusnaturalista e gradualista, infatti, assume la progressività dello sviluppo embrionale come criterio dell'agire biotecnologico che intenda moralmente connotarsi. È la scelta di un criterio in relazione al quale il dato naturale è evidentemente considerato finalisticamente. La dinamica processuale sussiste in quanto volta al compimento della perfezione di quella realtà della quale costituisce il divenire costitutivo, perfezione che è dunque, il fine dell'essere reale in quanto divenire. Accade così che la sussistenza del dato di natura in ordine alla propria causa efficiente è sussistenza immediatamente finalistica: la causalità del processo naturale, descritto come mosso da una causa cosiddetta efficiente, è da subito causalità teleologica. Ma questo lo insegna Aristotele e, a suo modo, conferendogli la specificità biblica sua propria, San Tommaso, ossia i pensatori che hanno consentito al giusnaturalismo di essere sistematizzato come ragione metastorica.

Un'oggettività, quella giusnaturalista, che può imparare dalla biomedicina e dalle biotecnologie a dover chiedere di essere realizzata e che modella le scienze biotecnologiche secondo la forma della finalità in divenire.

Proprio le conseguenze a cui porta la descrizione fatta dalla modernità del rapporto tra la ragione e la natura, consentono di dare al finalismo giusnaturalistico uno spazio nuovo. La causalità finale dispone la natura all'azione dell'uomo, laddove ogni forma di meccanicismo chiude nello spazio del sistema l'essere naturale. Un'oggettività, quella giusnaturalista, che può essere interpretata come oggettività che chiede di essere realizzata, laddove, di contro, l'oggettività meccanicistica può soltanto essere conosciuta.

L'ordine della causalità finale, che fonda la naturalità del diritto, può essere compreso come condizione del movimento della scienza nella direzione della ricerca e della ricerca che esprime l'attesa di perfezione, ricerca che, anche se la scienza non riesca o non voglia ammetterlo, trova nell'idea di natura questa perfezione esigente, questa perfezione che aspetta di divenire reale, questa perfezione che è attesa della pienezza della vita.

Spetta alla natura, dunque, l'incompiutezza della normatività ontologica che la scienza rivendica per sè, incompiutezza che, d'altronde, è realistica solo se affidata alla scienza come compito.

La scienza può agire trasformativamente, riconoscendo alla natura la sua prescrittività teleologica che è tale nel modo dell'irrealtà e che può diventare dato di fatto solo se affidata alla scienza come compito.

Proprio perchè dobbiamo coglierli nella loro perenne fragilità, nell'insidia che ad essi porta ogni potere, i diritti non ci parlano di un «affidamento», ma di un impegno. Chi ne è titolare, deve essere consapevole di un dovere di farli valere⁶.

Si tratta di un compito che risponde dell'aspirazione alla compiutezza di sè di ogni essere umano: in questo può consistere l'universalità del diritto naturale e sulla base di questa universalità esso può stabilire di disporsi a raccogliere le istanze e i desideri di ogni esistenza particolare e le esigenze della sua attualità⁷.

Cfr. L. HONNEFELDER, *Bioethik und die frage nach der Naturdes Menschen*, in G. Abel, *Kreativität. Kolloquienbeiträge (XX. Deutscher Kongress für Philosophie, 26-30 September 2005 an der Techniscen Universität Berlin)*, Hamburg, 2006.

6 S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, cit., 10.

7 A. SCOLA, *Sinfonia dei diritti se sono sostenibili*, in "Il Sole 24 Ore", 5 settembre 2010, 28, cit. in S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, cit., 15.

Sulla base di questa universalità, il diritto naturale si traduce in diritto fondamentale, sulla base di questa universalità il diritto naturale può valere come una delle voci che concorrono a costruire la fundamentalità dei diritti e la loro storicità. Nella direzione di quella conversione a cui la bioetica chiama la tradizione teoretica della teologia e quella della cultura filosofica cosiddetta laica, nella direzione di una conversione che prende forma prima di tutto e necessariamente a partire dalla questione dei diritti, ritengo si muova, tra gli altri, il riferimento al cardinale Scola che Rodotà, nel suo *Il diritto di avere diritti*, sceglie come compagno di riflessione. *Il diritto costituisce ormai la lingua franca dei popoli e delle culture. [...] Il diritto è divenuto, per così dire, uno dei linguaggi di cui parla l'universale*⁸.

La bioetica può essere davvero quell'esperienza inattesa che irrompe nello spazio di un'identità immobile e le dà il tempo della vita.

8 A. SCOLA, *Sinfonia dei diritti se sono sostenibili*, in "Il Sole 24 Ore", 5 settembre 2010, p. 28, cit. in S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, cit., p. 15.