

BIOETICA

Rivista interdisciplinare



Berlinguer, Garattini, Ferrari sull'allocazione
delle risorse mediche scarse
Kushe, D'Avella, Cantarelli sull'etica infermieristica
Benagiano e Pera In difesa della vita umana
Neri Nuove vie per la bioetica italiana?
Cattorini e altri Critica a Mori sulla natura
e l'origine della bioetica **Mori** Replica a Cattorini.

FrancoAngeli

1974
2

Sulla natura e le origini della bioetica

Una risposta a Maurizio Mori

Paolo Cattorini, Roberto Mordacci, Daniela Morelli,
Massimo Reichlin, Roberta Sala*

In un articolo sulla natura della bioetica¹, Maurizio Mori espone le proprie tesi in materia non senza criticare un buon numero di autori e di Centri di ricerca. Nel presente scritto intendiamo, in primo luogo, presentare sinteticamente diverse obiezioni di carattere generale alle tesi avanzate; quindi, affrontare più specificamente le critiche direttamente rivolte al nostro Dipartimento; infine, presentare qualche ipotesi che riteniamo maggiormente soddisfacente sulla natura e le origini della bioetica.

1. Obiezioni Generali

1.1. L'articolo di Mori è di impostazione metaetica: con ciò si deve intendere che esso non è dedicato ad *una* determinata problematica nel vasto campo che definiamo bioetica, ma pone a tema la forma stessa dell'interrogare: in altri termini, esso tende a delinearne i confini epistemologici di quella *disciplina* cui ci riferiamo con il termine «bioetica».

Ci si attenderebbe pertanto un'analisi di carattere piuttosto formale, una chiarificazione analitica dell'oggetto e della metodologia di tale *disciplina* e delle relazioni che essa intrattiene con altre discipline più o meno contigue. Non si penserebbe di trovare, in un articolo impostato secondo tale ottica, delle indicazioni di tipo contenutistico, ovvero un

* Dipartimento di Medicina e Scienze Umane, Istituto Scientifico H San Raffaele, via Olgettina 60, 20132 Milano. Intervento inviato alla fine di ottobre 1993.

1. «La bioetica: che cos'è, quand'è nata, e perché. Osservazioni per un chiarimento della "natura" della bioetica e del dibattito italiano in materia», *Bioetica*, 1 (1993), pp. 115-143.

giudizio di merito sulle specifiche prospettive e sulle molteplici linee teoriche privilegiate dai ricercatori in materia.

Mori in effetti sovrappone con una certa disinvoltura il piano metaetico con quello propriamente etico-normativo. Una delle due condizioni necessarie alla stessa definizione della natura della bioetica è infatti per Mori la presenza di una teoria etica che assuma come principio fondamentale il principio della qualità della vita: dal momento che non abbracciano tale principio, tutti gli autori e i Centri di bioetica menzionati nell'articolo vengono accusati non tanto di difendere posizioni normative logicamente o moralmente insostenibili — accusa ovviamente lecita e auspicabile, se dimostrata, in ogni dibattito civile — ma piuttosto di non aver nemmeno capito di che cosa si stia parlando e, in ultima istanza, di usurpare un nome (bioetica) che non hanno i titoli per vantare. In tal modo, Mori finisce paradossalmente per accusare un buon numero di studiosi di non frequentare un certo campo disciplinare per il fatto che non professano una dottrina determinata: in questa prospettiva, chi non accetta l'etica della qualità della vita (Eqv) per ciò stesso non fa bioetica.

1.2. Secondo l'analisi di Mori, pertanto, oggi in Italia non si fa bioetica, nonostante la presenza di Centri e cattedre universitarie dedicate a tale materia. Infatti, perché si abbia bioetica, si deve prima accedere al presupposto secondo cui ogni gerarchia di doveri «non può che essere stabilita totalmente in base alle circostanze, dando la precedenza al dovere che, nella situazione specifica, più favorisce la "qualità della vita", cioè il benessere e/o l'autonomia degli individui coinvolti» (p. 133). L'adozione dell'impostazione consequenzialista, e la riduzione delle norme morali a strumenti tecnici per la produzione di scopi socialmente rilevanti — che pure sono determinazioni sostanziali di una particolare proposta etica — vengono elevate a criterio epistemologico per la definizione concettuale di un intero campo disciplinare.

Tale confusione fra ordini diversi di discorso sembra configurare per certi aspetti un esempio di intolleranza. L'etica non ha certo la figura di un sapere *forte*, cui possa essere assicurata l'incontrovertibilità che è propria della deduzione logica o la verificabilità di certe affermazioni empiriche; ogni proposta di ordine etico ambisce piuttosto ad essere un'interpretazione radicale dell'esperienza morale, che ne esibisca le condizioni di possibilità e si giustifichi dunque in forza delle ragioni più persuasive per la libertà umana. Anche l'affermazione di principi assoluti non può mai andare disgiunta dalla loro mediazione concreta nel divenire della progettazione storica: come afferma A.

Bausola, «i principi non sono lasciati sussistere, ai fini di una progettazione sociale e politica, a sé stanti; essi vengono legati con i dati elaborati attraverso i metodi delle scienze empiriche; è chiaro allora, già di qui, che tutta quella progettazione richiede, in concreto, libertà di critica, visto che in essa è coinvolto un tipo di sapere che implica in ogni caso tale libertà»². Si deve dubitare, in linea di principio, della possibilità di porre verità assoluta e tolleranza in assoluta antitesi: tale postulato priverebbe della possibilità di dare valore più che opzionale alla stessa tolleranza. Se non vi sono verità assolute, infatti, nemmeno l'affermazione della tolleranza può essere verità assoluta, e pertanto chi *opta* per la libertà e la tolleranza non ha «il diritto di sdegnarsi moralmente se qualcuno opta in senso contrario»³.

Appare dunque discutibile interpretare il dibattito in bioetica non come verifica argomentativa e razionale dei propri presupposti e punti di vista, ma come il pregiudiziale abbandono di alcuni di essi, come condizione per accedere ad un ipotetico territorio neutrale. Tale considerazione ha particolare ragione di porsi a proposito della spesso ricordata espressione «*etsi Deus non daretur*», che designerebbe il punto di vista la cui acquisizione è requisito necessario per partecipare al dibattito. Un'analisi spregiudicata, quale dovrebbe essere quella filosofica, dovrebbe piuttosto vagliare la plausibilità e fecondità pratica delle diverse tradizioni di pensiero, anziché impoverire il dibattito definendo anticipatamente i confini dell'accettabilità di certi punti di vista. Questa visione insinua peraltro l'idea errata che la teologia derivi conseguenze morali dal dato di fede a prescindere da ogni mediazione razionale: che ciò sia lontano dal vero è mostrato chiaramente dal divenire storico della bioetica, che testimonia dell'estrema implausibilità di affermare l'infecondità pratica e la sostanziale impertinenza della riflessione teologica per la bioetica (su ciò si veda sotto, al paragrafo 1.4).

Se ciò è vero, l'atteggiamento tollerante, l'apertura al dialogo e al confronto delle posizioni, la disponibilità a sentirsi interpellati e provocati dalle opinioni contrarie e finanche la moderazione nei toni del dibattito sono esigenze irrinunciabili per chiunque partecipi ad un dibattito etico. Se dunque anche nel difendere una specifica conclusione etico-normativa si dovranno avere cautela e rispetto delle opinioni divergenti, a maggior ragione appare del tutto implausibile stabilire preclusioni a livello metaetico: tale atteggiamento, più che a fondare e verificare la

2. A. Bausola, «Assolutezza della verità e libertà», in M. Sina (a cura di), *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, Vita e Pensiero, Milano, 1991, pp. 223-236, p. 231.

3. *Ibid.*, p. 235.

bontà delle proprie ragioni, potrebbe condurre a zittire l'interlocutore, a porre veti pregiudizionali al suo parlare.

1.3. Anche volendo prescindere da queste considerazioni di carattere generale, l'analisi di Mori ci pare inadeguata da diversi e più specifici punti di vista. Un primo carattere problematico è la visione piuttosto schematica che Mori mostra di avere della moralità sia comune sia etico-filosofica. Dal punto di vista della Morale di Senso Comune (Msc) appare davvero implausibile identificare una cesura così radicale come quella suggerita da Mori fra etica della sacralità della vita (Esv) ed Eqv. La stessa concezione della «morale tradizionale» appare ingenua: non è affatto vero che, fino agli anni '60 del nostro secolo, si potesse contare su un *ethos* condiviso di tale monolitica stabilità. La vicenda dalla modernità, nel secolo passato e ancor più nel nostro, è invece storia del progressivo assottigliarsi di molte certezze morali, sia per riferimento al destino dei singoli sia alla storia dei popoli⁴. Ogni ricostituzione di un qualche «ordine morale», nel corso di tali rivolgimenti epocali, ha sempre avuto carattere di frammentarietà e fragilità, al punto che si dovrebbe piuttosto parlare di una continua frammentazione dell'*ethos* occidentale. Tale processo, di dimensioni tali da non poter essere qui richiamate, ha portato a quello che è luogo tanto comune quanto sostanzialmente corretto definire il *pluralismo delle opinioni morali*. Sembra francamente semplicistico affermare una sostanziale omogeneità del costume occidentale nell'affermazione di questi pretesi doveri assoluti fino a circa gli anni '60, per poi individuare una cesura che porta alla ricostituzione di un'altra morale di senso comune, seppure aggregata attorno alla nozione quanto mai vaga e indefinita di «qualità della vita»⁵.

Una simile ricostruzione della vicenda storica degli ultimi decenni, lungi dal render giustizia alla pluralità di visioni dell'uomo e del mondo che ha attraversato tutta la crisi che dal mondo moderno ha portato a quello cosiddetto post-moderno, rischia di non prendere sul serio proprio il carattere pluralistico ed estremamente frammentato delle opinioni

4. Si pensi, per fare un solo esempio, a quell'avventura spirituale di enorme portata che fu la Grande Guerra e a come essa si sia riversata nella letteratura e nell'arte di quegli anni, contribuendo a plasmare la coscienza di uno *spaesamento* dell'Occidente, della perdita di un senso diffuso dell'uomo e della storia. Si pensi anche, in conseguenza di ciò, alla congerie di fermenti e spinte più o meno rivoluzionarie che sono seguite a tale *spaesamento* nei decenni tra le due guerre.

5. Che poi tale cesura sia stata determinata in maniera quasi esclusiva dal mutamento di opinioni morali in relazione alla contracccezione, il cui effetto ultimo sarebbe stato addirittura quello per cui «si dissolve anche l'ordine cosmico che pone l'uomo al vertice del creato» (pp. 134-135) ci sembra tesi altamente postulatoria.

morali della società attuale. Non è affatto vero che la società occidentale contemporanea abbia generato nel suo seno un nuovo aggregante concetto attorno all'idea di qualità della vita né tanto meno che guardi alla moralità come ad un'invenzione atta a servire a degli scopi. Gli Stati Uniti d'America, che Mori cita come nazione *leader* di questo processo di redenzione dalla tirannia dei doveri assoluti⁶, forniscono forse il migliore esempio di frammentazione di opzioni morali, molte delle quali ispirate a credenze di tipo religioso o ad appartenenze comunitarie di altro genere che rifuggono categoricamente da una interpretazione concettualista e situazionista della morale.

In proposito si devono piuttosto riconoscere ragioni di maggiore pertinenza a quanto afferma H.T. Engelhardt, certo più radicale e coerente nella propria analisi storico-filosofica improntata alla ricerca di procedure atte a risolvere i conflitti morali. Engelhardt prende le mosse propriamente dalla estrema frammentazione della moralità nel contesto contemporaneo, dalla «attuale cacofonia di affermazioni contrastanti»⁷. La bioetica è la conseguenza filosofica di tale situazione e proprio per ciò non ha nulla a che vedere con il progetto moderno della fondazione di un'etica razionale: essa muove invece dalla coscienza che «la speranza illuministica che la sola ragione (tramite la filosofia) potesse scoprire il carattere della vita moralmente buona e i criteri generali della rettitudine morale [...] si è dimostrata vana»⁸. La bioetica è in quest'ottica un pensiero che, fondandosi sulla constatazione dell'impossibilità di «dare fondamento a qualunque senso morale concreto particolare»⁹, prospetta l'unica via d'uscita dal nichilismo morale. Lungi dal fornire una reinterpretazione sistematica dell'esperienza morale per fondarne la valutazione intersoggettiva, la bioetica si limita dunque alla composizione dei conflitti morali in una società pacifica, secondo un'ottica rigorosamente procedurale: essa non propone nuovi principi architettonici ma si limita a «funzionare come logica del pluralismo»¹⁰.

La proposta di Mori ha invece un carattere fortemente cognitivista che Engelhardt non sarebbe disposto ad accettare; il progetto utilitaristico che ispira le pagine di Mori¹¹ viene condannato da Engel-

6. Cfr. M. Mori, *art. cit.*, p. 130.

7. H.T. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano, 1991, p. 50.

8. *Ibid.*, p. 9.

9. *Ibid.*, p. 49.

10. *Ibid.*, p. 19.

11. È significativo che Mori tenti di sorvolare sulla parola «utilitarismo», adottando la genericissima formula «qualità della vita», peraltro ripresa da P. Singer

hardt come espressione della parzialità e inconcludenza inerenti ad ogni progetto illuministico di fondazione della morale¹². Dal punto di vista dell'esito post-moderno del progetto della morale razionale, la Eqv costituisce dunque il tentativo estremo di rivestire di novità un'operazione per nulla nuova: interpretare cioè la moralità post-moderna, la cui attuale apparenza è quella di «frammenti di uno schema concettuale», o di «simulacri di morale» ormai privi dei «contesti da cui derivava il loro significato»¹³, negli schemi di un pensiero (quello utilitaristico) non certo inedito. Da questo punto di vista la Eqv ha lo stesso carattere «ideologico» che essa intenderebbe denunciare nelle riproposizioni aggiornate della cosiddetta «morale tradizionale».

Le affermazioni di Mori sulla presunta capacità della Eqv di reinterpretare sistematicamente le nuove intuizioni morali della società contemporanea si scontrano peraltro con la persistenza tutt'altro che indubitata di molte delle intuizioni attribuite alla «morale tradizionale»: la maggior parte delle conclusioni normative proposte dalla Eqv, come Mori ha ammesso in molteplici occasioni, sono tuttora ampiamente controintuitive per la maggior parte delle persone. Si potrà sempre ricorrere all'antica immagine illuministica che interpreta tale situazione come la permanenza di vaste zone di tenebra e superstizione dove pure la luce della ragione comincia ad imporsi: non si può tuttavia dire che l'Eqv si possa presentare a giusto titolo come interpretazione a livello teorico di una nuova Msc consolidata. L'Eqv può essere vista piuttosto come l'aspirazione, da parte di alcuni, ad un mutamento radicale della Msc, alla formulazione di nuove intuizioni morali condivise: lo stato attuale del costume e delle intuizioni morali preteoriche è invece quanto mai complesso e disomogeneo¹⁴.

(cfr. ad esempio, *Etica pratica*, Liguori, Napoli, 1989; ed. or. 1979); tale formula vorrebbe ricomprendere anche l'impostazione neo-contrattualistica, i cui presupposti sono invece affatto diversi, soprattutto quanto al valore cognitivo attribuito al sapere morale.

12. Sulla storia di questo progetto si dovrebbe vedere anche l'opera di A. MacIntyre (soprattutto il classico *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano, 1988), che certo meriterebbe di essere citata in una ricostruzione del divenire delle credenze morali, quale vorrebbe essere quella di Mori.

13. Le espressioni sono di A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, cit., p. 13.

14. Va per altro sottolineato che la diffusione progressiva di una certa Msc, piuttosto che dimostrare di per sé la sua saldezza argomentativa, può risultare dall'inintersecarsi di forze sociali ed economiche che definiscono l'ideologia dominante e impongono una certa visione del mondo. Cfr. H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1968.

Infine, da un punto di vista teorico l'Eqv risulta quanto mai indefinita nelle sue coordinate generali. Non si può dimenticare che anche della nozione generalissima di «qualità della vita» sono state proposte diverse interpretazioni spesso tra di loro incompatibili¹⁵. In particolare, occorrerebbe porre a tema il rapporto tra qualità della vita e felicità: quest'ultima infatti non è in alcun modo riducibile ad un insieme di parametri quantificabili, come certe interpretazioni della qualità della vita vorrebbero insinuare. La nozione di felicità, a sua volta, non è indagata da Mori: deve essa intendersi come una nozione di tipo soggettivistico, e dunque legata alla realizzazione delle preferenze individuali, oppure è possibile disegnare un ideale che abbia una qualche validità inter-soggettiva, sia pure di carattere formale? La risposta a queste domande, che Mori non si pone, e dunque la presa di posizione nell'ambito di un dibattito tra i più vivi nell'etica contemporanea, (soprattutto anglosassone), ci sembra una condizione previa per valutare il significato della proposta offerta in positivo da Mori¹⁶.

1.4. Rimanendo nell'ambito dell'impianto generale del discorso di Mori, resta ancora un'obiezione significativa che ci sembra di dover sottolineare. Intendiamo riferirci alla ricostruzione dell'«etica tradizionale» (più o meno implicitamente identificata con quella cristiana), della quale viene fornita una specie di caricatura ampiamente funzionale alla tesi che si intende avanzare. Il tentativo fondamentale di questa etica sarebbe, secondo Mori, quello di stabilire ciò che ha ragione di assolutezza nell'agire pratico¹⁷. Questa ricostruzione potrebbe avere una sua plausibilità, se non fosse che Mori identifica questa ricerca con l'affermazione dell'esistenza di un dovere deontologico assoluto relativo alla sacralità della vita umana, con l'affermazione della

15. Si veda in proposito J.J. Walter, T.A. Shannon (eds.), *Quality of Life. The New Medical Dilemma*, Paulist Press, Mahwah NJ, 1990.

16. Si vedano gli abbondanti riferimenti bibliografici e le ampie e complesse discussioni contenute in G. Abba, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Las, Roma, 1989.

17. Tale affermazione non fa che disegnare il compito specifico di ogni filosofia che voglia dirsi tale. La proposta di Mori è una diretta conferma di ciò: che cos'è infatti il principio di qualità della vita se non il criterio assoluto (vale a dire, che non dipende da altre condizioni) in forza del quale è possibile dirimere la questione del senso e della bontà o meno dei diversi atti? A ben vedere, l'Eqv non fa che sostituire un principio ritenuto superato con un altro, la cui validità è pur sempre proclamata assoluta.

dei casi) può essere il processo attraverso il quale si modificano le pratiche sociali effettive.

Se si guarda dunque alla riflessione filosofica, si deve negare recisamente che il pensiero filosofico cristiano sia stato legato, nel corso di questo secolo, ad una sorta di ortodossia «naturalistica», quale è effettivamente rintracciabile in diversi aspetti del pensiero tradizionale. Anzi, mentre la stragrande maggioranza dei filosofi analitici decretava la fine dell'indagine filosofica sulla morale, ovvero la sterilità nell'estenuante analisi logica metaetica, molti autori cristiani prendevano ampia parte alle più feconde correnti del pensiero contemporaneo, che segnavano la rinascita in chiave fenomenologica dell'indagine sui temi fondamentali dell'etica, come la corporeità, la libertà, l'azione, la relazione interpersonale e tra i sessi²⁰. Pensatori cristiani come Blondel, Scheier, Marcel, Mounier, Ricoeur, Stefanini, Pareyson sono tra coloro che più hanno contribuito al superamento dell'astrattezza e del naturalismo di certa parte della morale tradizionale, aprendo la strada ad una riscoperta del senso più profondo della tradizione personalistica e alla comprensione del carattere storico-ermeneutico della morale.

D'altro canto, anche la teologia, sia pure in certi casi con minore sofferenza, ha intrapreso un profondo processo di revisione, abbandonando il giuridicismo casistico tradizionale per giungere ad una sempre più feconda integrazione con i risultati della ricerca filosofica e delle scienze umane: tale processo, inaugurato da pensatori quali Rahner, Häring e Fuchs, coinvolge oggi la stragrande maggioranza dei teologi cristiani. Più specificamente, e con riferimento al clima culturale degli anni '60-'70 negli Stati Uniti, si deve dire che sono stati proprio i teologi moralisti, sia cattolici sia protestanti, a plasmare quel nuovo stile di ricerca morale, più attento alle esigenze fondative e di interdisciplinarietà, che chiamiamo «bioetica»²¹. E tale nuova impostazione non si è affatto

20. Si ricordi altresì che, mentre Mori ritiene che l'Eqv caratteristica della bioetica sia una diretta emanazione dell'etica analitica proposta originariamente da Sidwick, una delle tesi più famose e accreditate sulla nascita della bioetica individua proprio nell'abbandono dell'impostazione teoreticistica inaugurata da Sidwick la condizione di possibilità per la nascita della bioetica (cfr. S. Toulmin, «How Medicine Saved the Life of Ethics», in J.P. DeMarco, R.M. Fox (eds.), *New Directions in Ethics. The Challenge of Applied Ethics*, Routledge & Kegan Paul, New York, 1986, pp. 265-281); superato il fraintendimento di applicare all'etica il paradigma epistemologico della matematica, si sarebbe finalmente tornati, secondo Toulmin, ad un'impostazione aristotelica della razionalità pratica e all'attenzione ai casi concreti tipica della tradizione teologica cattolica.

21. Questa è la tesi fondamentale del saggio di Leroy Walters che Mori vorrebbe far credere convergere con le sue tesi («La religione e la rinascita dell'etica medica

«assoluta «intangibilità» o l'assoluta «inviolabilità» della vita umana» (p. 132). Questa tesi ha, nuovamente, carattere del tutto postulativo, dal momento che viene presentata senza alcun supporto argomentativo, né è fornita di testimonianze storiografiche. Tali testimonianze sarebbero peraltro difficilmente reperibili nella tradizione filosofica e teologica, notoriamente tanto preoccupata di proclamare l'assolutezza dei principi quanto di giustificare le eccezioni. In particolare, si deve dubitare della facile reperibilità, nell'etica tradizionale, di principi assoluti materialisticamente determinati¹⁸. L'esigenza di assolutezza è sempre stata individuata nell'amore e nel rispetto per l'altro (e, fra i credenti, per Dio), nella ricerca del proprio perfezionamento spirituale, nell'agire secondo una coscienza retta e formata, raramente nell'ossequio ad una norma che indichi un determinato adempimento concreto¹⁹.

È vero che la morale tradizionale tendeva per certi aspetti ad interpretare l'atto umano in senso «naturalistico», influenzata in ciò da certe versioni della metafisica scolastica. Si deve però dire altresì che l'analisi di Mori misconosce in maniera sorprendente l'evoluzione compiuta dal pensiero cristiano nel corso di questo secolo. In proposito, occorre notare in primo luogo come Mori tenda a confondere diversi piani che andrebbero tenuti separati: c'è infatti il piano propriamente filosofico e quello della teologia morale, c'è il livello delle affermazioni magisteriali e quello, ovviamente più semplificato, del senso comune, della predicazione, della letteratura «spirituale» e della pratica del confessionale. È inevitabile che la teologia morale risenta della filosofia nell'esplicitare nuove soluzioni, così come il magistero ha il dovere della massima ponderazione nel recepire eventuali innovazioni o reinterpretazioni teoriche: più lungo e complesso (oppure più rapido, a seconda

18. Distinguiamo fra norme «materialmente» e «materialisticamente» determinate seguendo G. Angelini, «Il senso orientato al sapere», in G. Colombo (a cura di), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano, 1988, pp. 387-443, in particolare p. 436. I principi morali hanno spesso un contenuto «materialmente» riconoscibile (per esempio il comandamento «non uccidere», che indica un certo comportamento pratico) ma traggono il loro significato e la loro validità normativa in riferimento all'intenzione del soggetto agente; un principio «materialisticamente» determinato si riferisce invece ad azioni e circostanze concrete a prescindere dalle disposizioni intenzionali che presidono alla sua attuazione.

19. Più esattamente, gli stessi comandamenti valgono senza eccezione se sono compresi nella loro valenza simbolica; infatti «non è possibile dedurre da essi il giudizio sugli atti concreti con procedimento sillogistico» (cfr. G. Angelini, «Il senso orientato al sapere», cit., in particolare p. 438).

prodotta come una totale rivoluzione e un sovvertimento dell'etica teologica, bensì piuttosto come uno sviluppo e una maturazione interni a quella tradizione, e come approfondimento di temi nuovi con strumenti concettuali più rigorosi ed adeguati.

Anche i documenti del magistero, infine, hanno guadagnato una diversa profondità di argomentazione e di elaborazione antropologica, almeno a partire dal Concilio Vaticano II²²: se si leggono le pagine che il Concilio dedica al tema morale non si trova nulla che assomigli alla tesi della sacralità della vita come intesa da Mori. Si trovano piuttosto spunti di un'impostazione personalistica dell'etica, come ermeneutica della norma morale inscritta nella coscienza dell'uomo: un'impostazione di tipo esperienziale e niente affatto eteronomo²³. Certo, l'insegnamento magisteriale è sempre segnato da una prudenza assertiva molto maggiore della ricerca speculativa, e innegabilmente a tutt'oggi alcune formulazioni di intonazione un po' tradizionale convivono con affermazioni ispirate al più schietto personalismo del rinnovamento teologico. Ci sembra comunque innegabile che, quando anche l'accusa di naturalismo e di assolutismo avesse ragioni per proporsi in riferimento ad alcuni episodi della tradizione morale cattolica, essa risulta del tutto fuori luogo in relazione alle correnti più vive e rilevanti del panorama filosofico e teologico della contemporaneità cristiana.

In conclusione, l'analisi che soggiace alla tesi di Mori ci sembra per certi versi affrettata, al punto da semplificare processi storici di notevole complessità, per quanto concerne sia la storia delle idee sia quella dei costumi: tale analisi non rende giustizia alle posizioni che vorrebbe cri-

negli Stati Uniti: 1965-1975», in E.E. Shelp (a cura di), *Teologia e bioetica*, Dehoniane, Bologna, pp. 37-57). In realtà, Walters testimonia che la nascita della bioetica è una crisi di crescita del pensiero cristiano; che la stragrande maggioranza dei protagonisti di quella stagione sono teologi cristiani; che opera di cattolici sono le due principali istituzioni sorte in quegli anni (l'Hastings Center e il Kennedy Institute of Ethics), a tutt'oggi universalmente riconosciute come i templi della bioetica; che nessuno degli autori cui si devono tali sviluppi culturali ha sostenuto qualcosa di simile all'Eqv nell'accezione intesa da Mori. Anche il dibattito bioetico odierno, d'altro canto, ospita in larga parte contributi di pensatori che in vario modo si rifanno a premesse teologiche.

22. Il caso specifico della contraccezione fornisce un buon esempio dell'evoluzione della struttura argomentativa magisteriale; mentre l'enciclica *Humanae Vitae* (1968) argomentava prevalentemente per riferimento alla nozione scolastica di «natura», l'esortazione apostolica *Familiaris consortio* (1981), fa appello ad una più profonda comprensione del «linguaggio della corporeità», secondo un'impostazione di derivazione fenomenologica.

23. Si vedano, ad esempio, i passi di *Gaudium et Spes*, n. 16 e, specificamente sull'etica sessuale, nn. 49, 50 e 51.

ticare, ma costruisce un obiettivo polemico che pare per più aspetti privo di un effettivo correlato reale. Inoltre, la sua proposta teoretica lascia alquanto insoddisfatti sia per una certa indeterminatezza del suo profilo sia per la mancanza di un'adeguata giustificazione e articolazione di alcuni presupposti.

2. Risposta alle critiche di Mori

2.1. Mori rivolge alcune critiche alla concezione della bioetica espressa negli scritti di P. Cattorini²⁴ e più in generale alla posizione che egli attribuisce alla Scuola (ora Dipartimento) di Medicina e Scienze Umane, accusata in sostanza di coltivare una sorta di «esoterismo cattolico».

Non ci sembra appropriata la semplificazione che Mori opera rispetto alla posizione di Cattorini circa l'identità della bioetica. A Cattorini si riconosce, piuttosto sbrigativamente, di aver evidenziato l'intera serie dei caratteri dalla cui intersezione (invece che da uno solo di essi) la bioetica viene connotata (novità dei problemi, esigenza di una fondazione argomentativa delle propensioni morali, interdisciplinarietà, secolarizzazione culturale e pluralismo). Poi però si frantende l'accento posto sulla particolare complessità dell'«applicare» in etica, attribuendo a Cattorini l'opinione secondo cui «solo i pochi (fortunati) cultori "iniziali" alla disciplina sanno che cosa essa sia».

Ora, dire che un'applicazione è complessa non significa dire che chi se ne occupa con più sistematicità faccia parte di qualche circolo esoterico. Significa piuttosto riconoscere un'importanza maggiore di quanto faccia Mori all'*interdisciplinarietà* in bioetica, che non è semplice multidisciplinarietà (accostamento di prospettive disciplinari differenti), bensì l'impresa interpretativa di tradurre il discorso disciplinare altrui nel proprio orizzonte concettuale e di rileggere i propri dati a partire da prospettive diverse. Mori sottovaluta la sollecitazione che le scienze esercitano sull'etica e il ruolo che questa è oggi chiamata a svolgere nel promuovere un'interazione consapevole tra le discipline e nel fondare una conseguente valutazione morale in merito ad un problema, avendo ormai tutti preso atto che le scienze sociali o umane non sono in grado di per sé di generare prescrizioni.

24. In particolare P. Cattorini, «I principi dell'etica biomedica e le teorie etiche», in E. Agazzi (a cura di), *Quale etica per la bioetica?*, Angeli, Milano, 1990, pp. 67-83. La critica di Mori compare nell'articolo citato a p. 120. Si veda anche P. Cattorini, «Considerazioni sull'identità della bioetica», *Kos. Rivista di Scienza e etica*, 77 (1992), pp. 7-10.

In questa prospettiva, l'etica stessa, nell'applicarsi ai nuovi problemi biomedici, riceve una provocazione a rivedere i propri concetti e i propri criteri argomentativi. Si pensi ad esempio al dibattito sullo status dell'embrione: la nozione di persona resta una cifra filosofica astratta, vuota, se non si misura nel confronto coi nuovi dati scientifici. In questo confronto, tale cifra può subire un urto imponente ed avvertire la necessità di una riformulazione, proprio per approdare ad una reinterpretazione sintetica delle nuove conoscenze e del loro senso antropologico.

2.2. Una seconda ragione della difficoltà dell'applicare in etica ha a che fare con l'evoluzione del pensiero morale (filosofico e teologico) cui si accennava nel precedente paragrafo. La difficoltà è quella di evitare una *deriva razionalistica* che, come talvolta è accaduto in certa teologia morale tradizionale di ascendenza scolastica, ha per esempio censurato il tema del desiderio nell'elaborazione dell'etica sessuale. La teologia contemporanea ha invece ricordato che la determinazione ultima del contenuto materiale della norma, anche della norma etica cristiana, non può rinunciare ad un'ermeneutica del desiderio umano²⁵.

Ora, Mori riconosce a Cattorini l'insoddisfazione per procedimenti argomentativi meramente deduttivi, ma poi assegna ironicamente eventuali approcci diversi (quale quello narrativo) a «iniziati» cultori della materia. Forse nel contesto dell'etica della qualità della vita, priva di doveri assoluti, l'argomentazione razionale si limiterà a svolgere un ruolo funzionalistico, dato che l'etica, secondo Mori²⁶, diventerà una creazione umana che serve a certi scopi (consentire un adeguato livello di qualità della vita) e le sue norme potranno essere mutate ove questo faciliti il conseguimento del fine. Il fatto è però che l'interrogativo morale riguarda qualcosa di ben più radicale della «qualità» del vivere nel senso del «benessere e/o l'autonomia degli individui»: si tratta piuttosto della dignità e del significato del vivere stesso e delle concrete forme dell'agire in cui la libertà si esercita.

Compito dell'etica è infatti interpretare l'*esperienza morale* (la tensione del desiderio al bene, il senso di colpa, l'apprezzamento di una condotta come virtuosa, ecc.) per individuarne i principi costitutivi e le condizioni di possibilità e di coerenza. Tuttavia, per interpretare adeguatamente un'esperienza morale (cioè per decifrarne il senso, esplicitarne i significati e formulare su di essa un giudizio occorrono stru-

25. Si veda a questo proposito G. Angelini, «Il senso orientato al sapere», cit., pp. 399-419.

26. Cfr. art. cit., p. 134.

menti più ricchi della semplice analisi linguistica e concettuale. In altri termini, si deve dire che l'*analisi etica* non può ridursi esclusivamente all'analisi concettuale, bensì ha da essere *analisi d'esperienza*, nel senso di riflessione critica e fondata sui diversi livelli delle determinazioni (sempre storicamente mediate dall'*ethos* e dalla tradizione culturale) della coscienza morale, dei suoi vissuti, delle valenze simboliche dell'agire²⁷. Come il dibattito sulla «filosofia pratica» ha mostrato, la ragione in ambito pratico ha un carattere di intrinseca ermeneuticità, nel senso che non può prescindere dalla situazione storico-culturale del proprio punto di vista pur senza rinunciare alla ricerca di criteri di validità universale.

In tal senso si è riconosciuta da tempo, proprio nel mondo americano in cui la bioetica è sorta, la necessità di ricorrere a moduli argomentativi differenti da quelli strettamente analitici. La nuova casistica, l'etica delle virtù e l'etica narrativa rappresentano appunto tentativi di ricorso ad un approccio non deduttivistico, che consenta al filosofo morale un lavoro più ampio della semplice analisi linguistica. Ora, benché si possano avanzare critiche anche a proposito di tali proposte teoriche, non crediamo che si possano liquidare come oscuramente iniziatici i lavori di D. Mieth sulla *Narrative Ethik*²⁸, o i contributi alla teologia morale e alla stessa bioetica di S. Hauerwas²⁹. Approcci di questo tenore, che vengono oggi tentati da più parti in bioetica³⁰, testi-

27. Si veda G. Angelini, «Molteplici significati dell'appello all'"esperienza" nella riflessione morale», *Teologia*, 6 (1990): 132-143. «Ambizione antica del pensiero riflessivo - scrive Angelini -, o della "teoria" morale, o della "filosofia" è stata quella di totalmente sostituire la deduzione teorica, e quindi la chiarezza della "ragione", all'incerto discernimento operato dall'immediato senso morale pre-riflessivo: ci sembra che la posizione di Mori soggiaccia piuttosto acriticamente a questa ambizione.

28. D. Mieth, «Narrative Ethik - der Beitrag der Dichtung zur Konstituierung ethischer Modelle», in Id., *Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologischen-ethischen Hermeneutik*, Freiburg, 1977, pp. 60-90; Id., «Il significato dell'esperienza esistenziale dell'uomo», *Concilium*, 1976/10: 34-62.

29. Si veda S. Hauerwas, *A Community of Character: Towards a Constructive Christian Social Ethics*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1981; Id., *Suffering Presence*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1986.

30. Si possono citare, a titolo di esempio, i lavori di H. Brody (*Stories of Sickness*, Yale University Press, New Haven, 1987; Id., *The Healer's Power*, Yale University Press, New Haven, 1991), J.F. Drane (*Becoming a Good Doctor. The Place of Virtue and Character in Medical Ethics*, Sheed and Ward, Kansas City, 1988), la rivista *Literature and Medicine* (Johns Hopkins University Press) e la rubrica «Case Stories», *Second Opinion*, curata da K. Montgomery Hunter e S.H. Miles. Si veda anche: J.D. Lock, «Some aspects of medical hermeneutics. The role of dialectic and narratives», *Theoretical Medicine*, 11 (1990): 41-49; H.M. Gustafson, «Moral

moniano quanto meno l'esigenza di rivitalizzare la riflessione etico-filosofica, di cui si lamenta la distanza della sorgente immediata dell'esperienza morale, cioè la coscienza del soggetto agente.

2.3. La provocazione dell'interdisciplinarietà da un lato e, dall'altro, quella che potremmo chiamare la provocazione della vita ³¹ (il riconoscimento cioè dell'irriducibilità dell'esperienza morale alla deduttiva applicazione di principi colti intellettualmente) sono perciò le due ragioni di complessità del fare etica applicata nel caso della bioetica. Nel gestire questa complessità, nel facilitarne la soluzione, nel preparare e suscitare la più ampia partecipazione pubblica al dibattito, si gioca il ruolo del filosofo che si occupa di bioetica, sulla cui importanza (così come sull'importanza di agenzie normative che hanno tempo e competenza per elaborare un parere qualificato) Mori stesso non ha dubbi ³² e che pertanto egli non può certo far rientrare in un gruppo di «fortunati iniziati».

Il punto è che l'applicazione etica in cui Mori crede che debba consistere la bioetica è sostanzialmente diversa da quella da noi qui delineata, e perciò egli attribuisce all'eticista compiti diversi, ma che comunque poggiano su una competenza specifica, quindi sempre esposti al rischio che lo specialista risulti oscuro ai profani (rischio peraltro connotato a qualsiasi disciplina con un certo livello di scientificità).

2.4. Non c'è dubbio che, come si è detto in precedenza, ci si trovi di fronte ad una crisi delle evidenze etiche, crisi che ha anche a che fare con la secolarizzazione delle nostre società e che ha sicuramente acuito il diffondersi del movimento e del dibattito bioetico. La morale di senso comune ha subito notevoli cambiamenti (benché non così repentini e

radicali come Mori mostra di credere) e chi fa bioetica deve seriamente considerare il contesto pluralistico in cui viviamo, che ci obbliga ad approfondire la fondatezza delle nostre interpretazioni del senso del vivere e dell'esser uomini.

Tuttavia, lo spazio di novità e specificità della bioetica come disciplina, e la complessità dell'applicazione che essa comporta, non dipendono dalla novità di uno solo dei due termini (l'etica) nel senso in cui Mori la intende.

La novità della bioetica e l'importanza del suo compito si legano piuttosto alla necessità e alla difficoltà di far interagire i due poli discorsi che il nome bioetica unisce. La novità è cioè data non da un più sistematico ricorso ad una nuova teoria etica (la Eqv) bensì dall'esigenza di pervenire a giudizi morali che, da un lato, non trascurino le nuove frontiere della biomedicina (scenari inauditi di manipolabilità, sbiadirsi dei confini spaziotemporali della corporeità, togliimento del «naturale» dalla posizione di scontata validità normativa) e che, dall'altro, non impoveriscano in un'arida precettistica i significati e i possibili sensi che il vivere dischiude all'uomo. Vi è, in altri termini, un più generale recupero della riflessione morale, che Mori irrigidisce identificandolo nel decadimento di una certa prospettiva ideologica. L'impresione è piuttosto, come si argomenterà più avanti, che riemergano un interesse e un'esigenza a lungo sopiti nella coscienza contemporanea, cioè quelli riguardanti il bene ultimo dell'uomo e le sue concrete realizzazioni: l'esigenza di un'autentica felicità e di una vita *buon* — non semplicemente una vita piacevole e libera da obblighi.

Che la vita sia affidata alla responsabilità dell'uomo e che in questo compito egli debba seriamente interrogare i suoi desideri e le sue preferenze per discernere ciò che ha assolutamente da essere: questo certamente si agita nella diffusa sensibilità morale e spiega l'insofferenza per la precettistica e il timore di nuovi «casi Galileo».

2.5. Le esigenze che spingono la morale di senso comune ad un più spre-giudicato e coraggioso esercizio critico, ad una sempre più ampia riabilitazione della ragion pratica, sono dunque legate ad una più radicale domanda di senso, che certe versioni analitiche o meramente procedurali-contrattualistiche della bioetica potrebbero intercettare ma profondamente fraintendere. La forma più generale di questo fraintendimento consiste nel rimuovere i profili propriamente morali delle questioni bioetiche dibattute, per enfatizzare quelli giuridici, nella rincorsa a regole normative volte alla composizione di eventuali conflitti sociali. In questa prospettiva è prevedibile che la soluzione consisterà per lo più nella condiscendente

discourse about medicine. A variety of forms», *The Journal of Medicine and Philosophy*, 15 (1990): 125-142; H. Brody, «Literature and bioethics: different approaches?», *Literature and Medicine*, 10 (1991): 98-110. «Voices in U.S. Bioethics. A cross-cultural appraisal and response» è il titolo della ricerca, svolta dal Park Ridge Center di Chicago nel 1991, che analizza le condizioni e i limiti del ricorso in etica a metodi diversi da quello dei «principi»: fenomenologia, ermeneutica, narrativa, nuova casistica, etica delle virtù. Si veda P. Cattorini, «Oltre i principi. Appunti sui nuovi linguaggi e modelli argomentativi in bioetica», in C. Viafora (a cura di), *Centri di bioetica in Italia*, Fondazione Lanza - Gregoriana Libreria Editrice, Padova, 1992, pp. 135-144.

31. Cfr. P. Cattorini, «Considerazioni sulla identità della bioetica», cit.

32. M. Mori, *art. cit.*, p. 140. Si veda anche M. Mori, «Il filosofo e l'etica della vita», in A. Di Meo, C. Mancina (a cura di), *Bioetica*, Laterza, Roma-Bari, 1989, pp. 83-105.

tolleranza all'esercizio dei diritti individuali. Il che però lascia del tutto irrisolta la questione di che cosa meriti personale dedizione e impegno morale e sia quindi in grado di giustificare (anche intersoggettivamente) le scelte degli individui.

Alla luce di quanto si è detto, la diagnosi secondo cui l'irreversibile diffondersi della secolarizzazione porterà con sé la distruzione di qualsiasi dovere assoluto e di ogni rimando trascendente è forse speranza di Mori, ma tesi tutt'altro che dimostrata. Il contesto pluralistico obbligherà piuttosto ad esplicitare e a far emergere la ricchezza delle singole tradizioni morali, impegnandole ad elaborare convincenti criteri per disporre e modificare la vita e, in ultima analisi, reperire buone ragioni per continuare a vivere e sperare.

Pertanto, la crisi delle evidenze etiche non prova di per sé la validità di una nuova teoria etica, anche concesso che questa stia per prevalere, a meno di sostenere un ingenuo ottimismo storicistico. La necessità di un confronto serrato e aperto fra le diverse tradizioni morali, filosofiche e religiose non è affatto una novità nella storia dell'etica occidentale, nella quale nuove morali di senso comune e nuove teorie etiche si sono sempre dovute confrontare polemicamente con altre. In questo senso ha ragione D. Clouser nel riconoscere nella bioetica non tanto una proposta teorica contenutisticamente originale, quanto piuttosto il confronto fra teorie preesistenti nell'applicarsi ai problemi della biomedicina e nel riplasmare l'ethos collettivo³³. D'altra parte, come abbiamo cercato di mostrare, sussistono fondate perplessità sull'ipotesi che l'etica della qualità della vita, così vagamente definita, possa soddisfare l'esigenza di raggiungere pertinenti riferimenti morali, di trovare una direzione di senso al vivere e un coerente insieme di criteri per orientare la modificazione del biologico. Il dibattito ha dunque molte più direzioni di quante Mori ne vorrebbe (essenzialmente una: quella che va dall'etica della sacralità della vita all'etica della qualità della vita) e impegna ben al di là del cambiamento di alcune intuizioni morali.

2.6. Vi è un'ulteriore obiezione rivolta da Mori tanto al nostro Dipartimento quanto ad altri centri di ispirazione cattolica, e cioè quello di essersi appiattiti sulle indicazioni provenienti dal Magistero e da centri di bioetica «confessionali»³⁴. Va anzitutto notato che è un'accusa strana, se si pensa che ogni difformità di vedute all'interno del mondo cattolico innesca regolarmente il compiacimento di alcuni, pronti a rile-

vare l'incoerenza delle posizioni «cattoliche». D'altra parte, se così fosse, se cioè si rilevasse una sostanziale uniformità di posizioni fra i vari centri di ispirazione cattolica, tale uniformità, piuttosto che come il risultato di una strategia ideologica, potrebbe anche essere interpretata come testimonianza di una certa persuasività dell'orizzonte di senso che è comune ad una certa tradizione morale, al di là delle diverse scelte argomentative e linguistiche privilegiate.

Va aggiunto che le produzioni scientifiche del nostro centro seguono una linea di ricerca propria, rispondono agli interessi scientifici dei suoi componenti e si dispiegano secondo una metodologia pensata collettivamente. Dove questa ricerca porterà non può essere per definizione preliminarmente noto. Se le tesi proposte negli scritti e articoli finora prodotti non soddisfano Mori, egli non ha che da mostrarne l'inconsistenza, senza naturalmente farne caricature *pro domo sua*.

La critica di Mori rivela in realtà una certa limitatezza della sua prospettiva: essa poggia infatti su di una profonda sfiducia prima, e incomprensione poi, circa il fatto che si possa attuare una riflessione critica e razionale a partire dall'interno di una tradizione culturale determinata (e quindi anche a partire da una certa tradizione religiosa). La tradizione costituisce un imprescindibile insieme di precomprensioni che non possono essere annullate o obliate, ma devono essere articolate riflessivamente all'interno di un circolo ermeneutico orientato all'esibizione del loro fondamento antropologico.

In un centro dove si fa ricerca in ambito etico, prescindere totalmente dall'ispirazione di fondo cui fanno riferimento coloro che vi lavorano è una pretesa astratta. Ora, la condisione di un'ispirazione di fondo non pregiudica affatto l'esito della riflessione che si sviluppa a partire da essa; e, per quanto possa apparire paradossale, ciò vale specialmente per le tradizioni religiose, in cui all'origine della riflessione morale comune vi è non un assunto teorico, di per sé non modificabile e astratto, bensì l'esperienza di una comunità di credenti; proprio tale esperienza, vissuta in maniera originale nei vari contesti storici e nelle singole coscienze individuali, costituisce un orizzonte di senso per l'elaborazione di una generale concezione della vita, dell'uomo e della realtà, dalla quale l'etica non può prescindere. La pretesa di riconoscere un'uniformità preconstituita nelle posizioni teoriche che si inseriscono in una medesima tradizione appare dunque, e ancora una volta, soltanto ideologica.

33. Cfr. D. Clouser, «Bioethics», in W.T. Reich (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, Free Press, New York, 1978, pp. 115-127.

34. M. Mori, *art. cit.*, p. 142.

3. Un'ipotesi sulle origini della bioetica

3.1. Abbiamo segnalato l'insufficienza delle tesi di Mori a spiegare il sorgere della bioetica. Nel fare ciò abbiamo naturalmente fatto emergere qualche tesi alternativa, senza peraltro sviluppare un approccio organico e complessivo alla questione. Vorremmo ora suggerire un'ipotesi che non potrà qui essere pienamente sviluppata con un'adeguata documentazione, ma che intende segnalare alcuni fenomeni culturali di grande portata che possono aver contribuito in modo determinante alla nascita del «movimento» bioetico e al suo sviluppo in una disciplina specifica.

Se si vuole cercare di spiegare il sorgere della bioetica crediamo si debba partire, oltre che dai fatti più volte segnalati (mutamenti tecnologici, crisi delle evidenze etiche, esigenza argomentativa) da una constatazione apparentemente più banale: nel nostro secolo la riflessione di etica applicata ha attraversato una certa stasi. Tale riflessione ha cioè conosciuto una lunga eclissi nella cultura anche accademica contemporanea, in cui dominavano piuttosto temi come la gnoseologia, la filosofia della scienza e la filosofia del linguaggio, il cui frequente presupposto implicito era che i problemi autenticamente morali fossero in sostanza insolubili, quando non privi di senso. Non si può dimenticare che il vanto di scuole come il circolo di Vienna era quello di aver dimostrato la totale insensatezza delle questioni metafisiche, con l'implicito sottinteso che anche le questioni morali risultassero prive di qualsiasi significato. Questa emarginazione del problema morale dal dibattito pubblico ha investito in forma massiccia la coscienza civile e la cultura diffusa, nella quale i problemi morali finivano per segnalarsi per la loro irrilevanza (per esempio in ambito economico e politico). La «privatizzazione» della coscienza morale è appunto il fenomeno che caratterizza più in generale l'esito contemporaneo della progressiva crisi moderna delle evidenze etiche comuni. Ora, l'emergere sempre più urgente e drammatico degli effetti devastanti (pensiamo ad entrambi i conflitti mondiali) di questa eclissi della morale non poteva non provocare, a lungo termine, una rinnovata presa di coscienza della pertinenza non meramente soggettiva degli interrogativi morali.

Il risorgere dell'etica da questioni applicate, in relazione soprattutto alla gestione del potere tecnologico (la cui forma collettiva più eclatante fu il timore di una guerra nucleare) e alla manipolazione degli eventi biologici, ha fatto sì che l'enfasi cadesse inizialmente su *quel campo applicativo*. Tuttavia, la portata della rinnovata esigenza di etica sembra oltrepassare tale ambito, tant'è che oggi, come Mori stesso

riconosce³⁵, la bioetica è ben lungi dall'esaurire il fenomeno delle «nuove» etiche applicate (etica delle professioni, etica degli affari, etica politica, ecc.)³⁶.

3.2. Occorre però domandarsi *perché* una particolare provocazione alla sonnacchiosa coscienza morale contemporanea sia provenuta proprio dall'ambito biologico. In sintesi, proporremo un'ipotesi di questo tipo: le nuove potenzialità tecnologiche (dalla bomba atomica all'ingegneria genetica, passando per le tecniche rianimative e di fecondazione artificiale) hanno investito *il fenomeno della vita in quanto tale* mostrandone da un lato l'intrinseca fragilità e la ormai aperta manipolabilità, e dall'altro esibendo clamorosamente una mancanza di riflessione circa il suo significato e la sua rilevanza etica.

Questa «aggressione» è avvenuta, cioè, a riguardo di un fenomeno, la vita appunto, la cui comprensione attuale è spesso semplicemente erede di quella della scienza moderna. In tale orizzonte interpretativo la vita è *nient'altro che* un fascio di fenomeni, riducibili in linea di principio ad una catena di reazioni chimiche e spinte meccaniche. Ora, se il vivere è fatto oggetto di coscienza riflessa esclusivamente in quanto fenomeno biologico, esso perde ogni rilevanza per la coscienza morale, aprendosi così il problema di reperire al di fuori del vivere stesso i criteri del suo valore obiettivo³⁷.

Inoltre, il limite epistemologico della scienza moderna, come è stato evidenziato da Husserl³⁸, è costituito proprio dall'oblio del «mondo-della-vita» (*Lebenswelt*) come fondamento di senso delle stesse scienze naturali, oblio a causa del quale la comprensione «razionale» della vita in età moderna ha subito una forte limitazione del proprio orizzonte esperienziale e concettuale. Ora, proprio la critica husserliana offre una prima lucida analisi della crisi della comprensione scientifica della vita: la critica, che si andrà successivamente estendendo in questo secolo alle forme sociali e culturali dell'universo «monodimensionale» della scienza-tecnologia moderna (si pensi a H. Marcuse)³⁹, troverà nel processo

35. *Art. cit.*, p. 117.

36. Si può qualificare in questo senso la tesi sostenuta dal già citato articolo di S. Toulmin sul salvataggio operato dalla medicina nei confronti dell'etica: la medicina avrebbe cioè esercitato un potente stimolo alla ripresa più generale delle questioni etiche relative ai concreti ambiti istituzionali e professionali.

37. Si veda G. Angelini, «La vita: fatto o promessa?», *Rivista di Teologia Morale*, 71 (1986): 55-69.

38. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1959), Il Saggiatore, Milano, 1987, in particolare il par. 9 h), pp. 77-82.

39. H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, cit.

di Norimberga e nelle denunce a carico di certa medicina sperimentale quasi una conferma del sospetto morale che ormai gravava su tale ambito. Da questo punto di vista, rivela una certa plausibilità la tesi che vede nella reazione al riduzionismo e alla carica disumanizzante della scienza moderna svelatesi a Norimberga uno degli impulsi originari da cui è sorta la bioetica⁴⁰. Più in generale, va rilevato un mutamento dell'atteggiamento del senso comune nei confronti della scienza, a seguito del quale la percezione della rilevanza morale di ciò che risulta sempre più oggetto di manipolazione è andata ritrovando una certa diffusione.

I mutamenti della Msc appaiono dunque legati alla più generale e profonda crisi del concetto moderno di vita. Tale crisi è parallela a quella che riguarda l'autocomprensione dell'uomo nel contesto della civiltà tecnologica contemporanea, crisi di cui il nostro secolo è stato testimone fin dai suoi inizi⁴¹. Più radicalmente, i mutamenti della Msc appaiono sintomi della crisi della modernità, non semplicemente segni del passaggio da Esv a Eqv. Da questo punto di vista, Esv e Eqv come intese da Mori sono caricature teoriche che riflettono facce opposte di una stessa prospettiva, che resta irretita nella comprensione moderna della vita umana come mero fenomeno biologico. Il nocciolo della questione, nella misura in cui essa riguarda specialmente il significato della vita umana, risiede piuttosto nel problema di una più rigorosa antropologia filosofica che sappia fornire risposte ai principali dilemmi «bioetici». Tale indagine non potrà al contempo evitare di porsi il problema della responsabilità dell'uomo verso la *vita non-umana*: non è un caso che anche l'assai vivace dibattito animalista ed ecologico sia in buona parte confluito nell'area della bioetica.

3.3. La bioetica si colloca dunque all'intersezione di un insieme complesso di questioni, aventi come punto critico comune la comprensione della vita da un punto di vista morale; la comprensione «scientifica»

40. Cfr. W.T. Reich, «La bioetica negli Stati Uniti», in C. Viafora (a cura di), *Vent'anni di bioetica*, Fondazione Lanza - Gregoriana Libreria Editrice, Padova, 1990, pp. 144-148. La tesi fa da sfondo anche al *Manuale di bioetica* di E. Sgreccia, Vita e Pensiero, Milano, 1988 ed è criticata da Mori, *art. cit.*, pp. 121-123.

41. Ci riferiamo in particolare al dibattito sul «problema della tecnica» che ha attraversato le molteplici forme dell'espressione culturale contemporanea: dalla letteratura (*Brave New World* di A. Huxley, 1934; 1984 di G. Orwell, 1948) al cinema (*Metropolis* di F. Lang, 1927), alla musica (lo sperimentalismo e la musica elettronica) a certe correnti delle arti figurative e ovviamente alla filosofia (M. Heidegger, «L'essenza della tecnica», in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1980, pp. 5-27), per fare solo alcuni esempi.

della vita appare però finora l'unica accreditata, e il rischio è quindi di porre l'alternativa, come appunto fa Mori, in questi termini: o la vita è un fenomeno eticamente neutrale, che abbisogna di una «qualità» per essere resa oggetto di giudizio morale; oppure essa è di per se stessa (ma sempre ridotta a mero fenomeno biologico) già *valore* morale, anzi il valore morale fondamentale - e con ciò essa risulta «sacralizzata» o al più «moralizzata». Entrambe le operazioni sono fortemente sospette e falsano in partenza il quadro in cui si pone qualsiasi questione morale riguardo al senso del vivere umano.

Il sorgere della bioetica risulta dunque a nostro avviso meglio interpretato come il venir meno della persuasività delle precomprensioni moderne rispetto alla vita; l'offuscarsi di tali presupposti è stato provocato dalle crisi connesse che hanno investito da un lato la fiducia nella scienza-tecnologia moderna come forma epistemica e operativa indubitabile e dall'altro il riduttivismo di molta filosofia moderna, i cui effetti sono stati visibili soprattutto in ambito etico.

Le sfide poste alla cultura contemporanea dall'attuale crisi sono dunque formidabili. Esse infatti impongono alla coscienza «post-moderna» il compito di risignificare, evitando l'ingenuità di nostalgici ritorni al passato, l'intero «mondo della vita». Ora, il complesso di elaborazioni filosofiche e teologiche parzialmente descritto in precedenza (il personalismo, la fenomenologia, l'ermeneutica, la teologia post-conciliare) ha mostrato una coscienza profonda dei limiti (ma anche dei meriti) della modernità, contribuendo significativamente al riaprirsi di uno spazio per l'interrogazione morale sulla tecnica e più in generale sulla civiltà contemporanea. Se ci riferiamo quindi a tali correnti di pensiero, che variamente hanno interpretato l'esigenza «critica» del nostro tempo, è perché le riteniamo referenti culturali promettenti in relazione all'auspicato sviluppo di una rinnovata «cultura della vita» che sappia affrontare responsabilmente i dilemmi attuali⁴².

42. Gli autori intendono ringraziare per le osservazioni critiche loro offerte i prof. E. Berti (Padova), F. Boturj (Lecco), A. Lattuada (Milano), V. Possenti (Venezia) e il dott. M. Zanchetti (Milano). Naturalmente il prezioso contributo da loro fornito alla revisione del testo non implica la condivisione delle tesi da noi espresse.