

INTRODUZIONE

PER UNA BIOETICA LIBERALE

I 25 anni dell'Istituto Italiano di Bioetica possono costituire un'importante occasione per riflettere sulla storia della bioetica nel nostro paese e sul contributo al dibattito nazionale e internazionale offerto dal nostro Istituto. Mi piace ricordare le parole con cui Raffaele Prodomo in suo testo del 1997, *Medicina e libertà individuali*, identificava nel carattere "globale" della bioetica l'elemento di novità che caratterizzava il nostro approccio, sottolineando la necessità di

una valutazione etica globale che riproponga una giustificazione filosofica pubblica della tutela della salute in termini di giustizia sociale e di diritti individuali, e non certo per ragioni caritatevoli, e allo stesso tempo che allarghi la considerazione a settori in un primo tempo ritenuti estranei alla riflessione bioetica. Il riferimento va alle tematiche di etica ambientale e di etica per gli animali, la cui inclusione nell'orizzonte della bioetica fa di quest'ultima una disciplina che si occupa in senso pieno e completo dei problemi etico-politici collegati alla vita nel suo senso più ampio e inclusivo. Per questi motivi si è opportunamente definita 'globale' una bioetica che reciti fino in fondo la parte di riflessione teorica non fine a se stessa ma carica di istanze emancipatrici¹.

Venivano perfettamente colti, in tal modo, due aspetti fondamentali dell'impegno che avrebbe negli anni contraddistinto l'Istituto: la decisa ispirazione liberale, ispirata alla difesa dell'autonomia individuale e alla tutela dei diritti della persona e l'ampliamento del campo d'indagine a settori, quali la bioetica ambientale e la bioetica animale, riconosciuti come appartenenti a pieno titolo alla bioetica, da intendersi come "etica dell'intero mondo vivente". Due aspetti, come vedremo, assolutamente originali nel panorama italiano caratterizzato, oltre che dalla strenua fedeltà ad una visione antropocentrica, dalla consegna alla classica dicotomia tra "sacra-

1 R. Prodomo, *Medicina e libertà individuali*, "Quaderni Fondazione Einaudi", A. Guida ed., Napoli 1997, p. 31.

lità” e “qualità” della vita, espressa dalla convenzionale contrapposizione tra due scuole, bioetica cattolica e bioetica laica, – più simili a due chiese impegnate a combattersi con molta asprezza e spesso con spirito di crociata su temi indubbiamente divisivi – basti citare le cosiddette questioni di “entrata” e di “uscita dalla vita” – ma non altrettanto impegnate a definire una “laicità” in senso autenticamente liberale, aperta e capace di parlare (“*etsi Deus non daretur*”) a credenti e non credenti. Impresa certo non facile in un paese come il nostro in cui la tradizione liberale non ha mai pienamente attecchito – il mio carissimo amico Piero Ostellino parlava dei “quattro gatti liberali” – ma che proprio per questo valeva, e vale, la pena di intraprendere. Una laicità – vorrei aggiungere – “a struttura positiva” nel suo aprirsi al dialogo con etiche secolari e religiose alla ricerca di punti di incontro e di condivisione, come vedremo, sui comuni impegni di cura, con una particolare attenzione alla responsabilità sociale verso i soggetti più vulnerabili.

Cosa intendere dunque per una bioetica liberale? Forse la prima definizione che mi sentirei di proporre, e a cui il nostro Istituto mi sembra complessivamente riferirsi, è una bioetica “senza dogmi” che trova il suo fondamento, direi la sua “grammatica” nel pensiero di J. Stuart Mill, in particolare nel suo saggio *On liberty* (1859) in cui si esprime la preoccupazione circa il destino della libertà individuale nella società democratica di massa e si difendono i diritti dell’individuo contro il dispotismo dello stato e la tirannia della maggioranza².

In effetti, il parere della maggioranza non è, in campo etico e bioetico, in alcun modo garanzia di verità né può essere addotto a prova della giustezza di un’opinione, se non unicamente del “fatto” – rilevante solo sul piano sociologico – che essa è largamente condivisa. Una presupposizione a suo favore che non può tuttavia mutarsi in pretesa di certezza o in presunzione di infallibilità, intendendo con tale espressione il voler decidere una questione per gli altri, senza dare spazio alle ragioni che possano addursi dalla parte avversa, emarginando le minoranze e coloro che non hanno “voce”. È appunto contro tale pretesa che si ribadisce la necessità del *fallibilismo*, abito metodologico che raccomanda la discussione spassionata di ogni opinione, nella ferma convinzione che nessuno – e quindi nemmeno la società – abbia la facoltà di decidere in nome dell’intero genere umano, privando tutti gli altri della possibilità di giudicare da se stessi.

La tutela di una sfera di autonomia personale dalle interferenze del potere, politico e religioso, era la preoccupazione di Mill ed è – dovrebbe essere – anche la nostra. Un’opera quindi, la sua, singolarmente attuale, se

2 J.S. Mill, *La libertà e altri saggi*, tr. it., a cura di P. Crespi, Bompiani, Milano 2005.

letta alla luce del dibattito contemporaneo, in ambito bioetico, sulle questioni poste dalle innovazioni scientifiche e tecnologiche e sul loro impatto sulla nostra vita. In una società liberale l'*autonomia* individuale costituisce il valore supremo. Da qui, per ricordarle in estrema sintesi, alcune conseguenze tra cui una netta divisione tra sfera della morale e sfera della legge, l'affermazione di un "pluralismo etico", l'assenza di un consenso sociale precostituito rispetto ad una serie di "valori fondamentali", ad eccezione del primato dell'*autonomia* individuale. La nozione di società liberale è ovviamente controversa e, allo stesso modo, lo è quello di bioetica liberale. Credo ci si possa riferire pertanto – come suggeriva Max Charlesworth in un testo ormai classico – ad una sorta di tipo ideale sul modello weberiano che, in quanto tale, non sarà reperibile in alcuna società particolare, ma conterrà i tratti essenziali di quel concetto di società e di quella visione dell'etica che vennero concepiti da Locke fin dal XVII secolo, da Kant e da altri filosofi nel XVIII, poi sviluppati da Mill nel XIX e ulteriormente rielaborati da pensatori contemporanei come John Rawls, Isaiah Berlin, Ronald Dworkin³.

Una delle critiche più consuete rivolte alla società – e alla bioetica – liberale riguarda il cosiddetto "individualismo atomistico" che astrae – si afferma – l'individuo dal contesto sociale e culturale che dà senso e significato alle azioni umane. Ad essa correlato è l'attacco alla nozione stessa di *autonomia*, sia per il suo preteso significato antisociale, sia per l'essere una sorta di mito filosofico, nel senso che sopravvaluterebbe la capacità delle persone di prendere decisioni per se stesse e trascurerebbe il grado in cui ogni deliberazione umana è condizionata da numerosi fattori. Collegata a questo tipo di obiezioni è poi l'accusa secondo cui porre l'accento sull'*autonomia* condurrebbe a un approccio autoreferenziale, nel quale i diritti dell'individuo nei confronti dello stato e degli altri individui apparirebbero centrali, mentre la responsabilità e gli obblighi perderebbero d'importanza. Si tratta di critiche in gran parte – almeno per quanto riguarda la lezione milliana – ben poco fondate, utili tuttavia a segnalare come la nozione di "autonomia" possieda – lo rileva Charlesworth – una "zona grigia" di applicazione nella pratica e per la sua stessa complessità richieda molti approfondimenti. Se è indubbio, infatti, che l'io è sempre "collocato", e cioè storicamente e socialmente situato, non ne consegue che sia sempre e completamente determinato dalle circostanze e dai ruoli: è ciò che io faccio nella mia situazione e nel mio ruolo, trasformandoli attraverso le mie

3 M. Charlesworth, *L'etica della vita. I dilemmi della bioetica in una società liberale*, Donzelli, Roma 1996.

scelte, a rendermi un soggetto “autonomo”. Se nelle società tradizionali l’opportunità per scelte alternative di autodeterminazione è assai limitata, la società liberale dovrebbe promuovere nel modo più ampio possibile lo spazio necessario per queste scelte. Si potrebbe poi aggiungere, per quanto riguarda la critica, che la nozione di autonomia sia legata ad un atteggiamento individualistico e anti-sociale, come Mill, ancora una volta, chiarisca assai bene come non vi sia alcuna ragione per cui un’azione autonoma debba obbligatoriamente essere rivolta al proprio interesse e non a quello degli altri. Le persone, in effetti, possono benissimo prendere decisioni morali autonome circa la propria responsabilità e i doveri verso gli altri riconoscendo precisi vincoli nei confronti del prossimo. In altri termini, una società costituita da agenti morali che scelgono liberamente per se stessi e accettano una situazione di pluralismo etico in forza della loro adesione al valore fondante della libertà individuale, non solo non è di necessità una collezione di individui atomistici ed egoistici ma può sentire profondamente il valore del senso della socialità.

In tal modo si apre la possibilità di un’apertura dell’etica liberale, tradizionalmente incentrata sulla difesa dei diritti, al tema della *cura*, un orizzonte di grande interesse per la bioetica cui l’Istituto ha dedicato in questi anni molta attenzione. Nella prospettiva di Mill – che si riferisce esplicitamente ad una spontanea inclinazione dell’individuo alla socialità – non solo non si delinea alcuna incompatibilità tra queste due prospettive che, secondo una visione stereotipata, vengono spesso considerate antinomiche, ma si evidenzia invece come il preoccuparsi del prossimo sia una dimensione fondamentale dell’esistenza umana. La sollecitudine per gli altri e il rispetto per la loro autonomia appaiono pertanto del tutto compatibili nel quadro di una bioetica liberale che si senta impegnata a difendere l’autonomia, a sostenerla e a rafforzarla – non a caso si parla sempre più spesso di “autonomia relazionale” – ma anche a “prendersi cura” dei diritti dei soggetti più deboli.

Di cruciale rilievo per una bioetica liberale è il tema del conflitto, vera e propria “scuola dell’io”, per riprendere la celebre espressione di Georg Simmel il quale, nell’evidenziarne il ruolo, ne segnala gli aspetti tragici e le ambivalenze che finiscono tuttavia col rafforzare quel sentimento dell’io che altrimenti resterebbe latente⁴. Una dinamica sociale ricca e complessa, anziché indebolire l’individualità, tende infatti a rafforzarla. La rivalutazione del ruolo del conflitto non significa, ovviamente, in alcun modo un

4 G. Simmel, *L’etica e i problemi della cultura moderna*, introd. di G. Calabrò, Guida ed., Napoli 1963.

rifiuto dell'arte del confronto: il ragionamento pratico e l'argomentazione assumono tutto il loro rilievo nell'assenza di una verità incontrovertibile, ciò che ci invita a pensare ai valori in termini non di sacralità, bensì di *eccellenza*. Nel primo caso si intende che siamo dinanzi a valori assoluti e non commensurabili, per cui l'affermazione dell'uno non può che implicare la negazione dell'altro; nel secondo, che ogni valore esprime un bene di straordinario rilievo da tutelare e da promuovere ma che può essere reso compatibile e armonizzabile con altri valori pure eccellenti. Se si intendono i valori in modo non sacrale – come è auspicabile per una bioetica liberale – diviene possibile, in termini di ragionevolezza, cercare soluzioni argomentate in cui si riconoscano i valori di ciascuno e i diritti delle minoranze siano salvaguardati. Decisiva è qui la distinzione tra un livello etico-politico di neutralità e un livello di eticità concreta personale da cui si origina l'impegno degli individui a sostenere e a diffondere attivamente le proprie posizioni morali.

Nella libertà di scelta si deve ravvisare la condizione necessaria per superare l'arbitrarietà e pervenire ad un giudizio il più possibile "obiettivo" e cioè fondato sulla conoscenza dei fatti rilevanti e sulla valutazione critica delle alternative. Un'impostazione, questa, assai valida per una bioetica liberale il cui interrogativo cruciale dovrebbe riguardare non solo, e non tanto, i *limiti* da assegnare alle scienze e alla tecnologia, quanto le *sfide* cui essa è chiamata a rispondere. Per *sfide* possiamo intendere quel complesso di conoscenze fornite dalle scienze della vita – medicina, biologia, genetica ma anche ecologia e etologia – che, ridisegnando la nostra immagine, non possono non avere riflessi sulla nostra visione del mondo e, in genere, sul nostro modo di atteggiarci, e la cui novità radicale rappresenta in ogni modo un problema ineludibile per la coscienza e la riflessione filosofica. È essenziale la puntuale conoscenza dello svolgimento di certi eventi empirici dal momento che il presentarsi di nuovi dati tecnici e scientifici può trasformarne completamente la natura e il significato. Gli studi di etica applicata hanno dato infatti un impulso decisivo al confronto critico tra scienziati e filosofi, contribuendo sia a rimuovere le barriere che separavano corpi specializzati delle conoscenze scientifiche, sia a mostrare la pertinenza della riflessione etico-filosofica in ambiti ad essa apparentemente estranei. Si tratta di mettere a fuoco la peculiarità di tale rapporto interdisciplinare evitando due opposte attitudini: quella di una *scientificizzazione* dell'etica – basata sulla riproposizione di vecchi modelli di etiche scientifiche naturalistiche, intese a dedurre dai *fatti* delle scienze i valori morali e le norme della condotta – e quella di una *eticizzazione* della scienza che attribuisce all'etica una funzione di guida, volta non solo a porre precisi limiti norma-

tivi alle ricerche scientifiche ma altresì a determinare i principi che dovrebbero orientarne le direzioni. Poiché la bioetica si colloca al punto di intersezione tra diversi campi del sapere, il rapporto etica/scienza sembra potersi configurare nei termini di una relazione dialettica che prevede momenti di conflitto e di scontro, ma anche di apertura e composizione reciproche. Da qui l'individuazione di una nuova sintesi interdisciplinare che potrebbe caratterizzarsi in riferimento a un modello definibile come *sfida/risposta*⁵.

La bioetica è qui sollecitata ad assumere un ruolo non meramente negativo e disciplinatore, bensì creativo e dinamico, essendo chiamata a rispondere alle sfide delle scienze della vita tenendo pienamente conto – senza timori reverenziali o reticenze – dei “fatti”, e cioè dei dati empirici da esse forniti, ponendo a sua volta sfide a tali scienze ed esigendo risposte in un confronto tendenzialmente senza fine. Si comprende in tal modo come il carattere deduttivistico che è venuta talora ad assumere certa bioetica filosofica possa esser fatta risalire alla “pigrizia” che affligge quei bioeticisti che si limitano ad applicare un armamentario consolidato di principi e di norme cercando di “adattarle” ai nuovi problemi sollevati dalla biotecnologie senza affrontare la difficile sfida del confronto, senza cioè cercare di elaborare un giudizio complessivo che tragga da molteplici competenze interdisciplinari le conoscenze necessarie ad illuminare le nuove situazioni.

Un esempio? Una delle grandi sfide per una bioetica liberale è rappresentata dal complesso rapporto tra i valori dell'eguaglianza e della differenza. Siamo dinanzi ad un'antinomia insuperabile o possiamo pensarci, senza contraddizioni, eguali nella dignità e nei diritti e differenti nei bisogni e nelle capacità? Tale problema, che ha assunto un rilievo cruciale col sorgere del pensiero della differenza, ha fatto sì che il tema del riconoscimento diventasse una delle principali questioni sia dell'agenda politica femminista, richiedendo importanti innovazioni sia delle teorie liberali, sia del dibattito bioetico. Riflettere sulla “prospettiva di genere” in bioetica – come ha fatto il nostro Istituto, inaugurando un fertile percorso di indagine imperniato su “Voci di donne” – porta inevitabilmente a interrogarsi non solo su cosa significhi esprimere la differenza, come elemento fondamentale dell'esperienza morale e del ragionamento pratico, ma anche sulle ragioni del suo scarso peso nel dibattito bioetico fino ad anni abbastanza recenti. Tra le possibili cause mi sento di indicare, in particolare, il tendenziale deduttivismo di una bioetica basata sui princi-

5 Per un approfondimento rinvio a L. Battaglia, *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica medica, ambientale, animale*, Carocci, Roma 2011.

pi – il cosiddetto “principalismo” imperante negli anni ’70 e ’80 – poco propenso a considerare l’importanza del contesto storico-sociale, il significato della situazione esistenziale e della storia personale, elementi cui invece è assai sensibile l’approccio femminile e femminista. Conquistare una “prospettiva di genere” significa infatti mettere in questione l’idea di un soggetto neutrale, asessuato, privo di quei tratti che ne definiscono l’identità e le condizioni: ciò ha condotto alla considerazione critica di talune prospettive filosofiche tradizionali – come il deontologismo – sia alla definizione di un approccio relazionale, inteso come quadro di riferimento teorico più adeguato alla complessità delle questioni bioetiche. L’attenzione alle differenze plurime – di genere, di età, di status, di etnia, di specie – assume un grande significato per una bioetica liberale giacché comporta, da un lato, non trascurare il peso che esse esercitano nella vita di ciascuno, dall’altro, combattere contro le varie e più insidiose forme di discriminazione tutt’ora presenti: di razza, di sesso, di specie. Ciò ha consentito di aprire nuovi percorsi teorici nelle diverse dimensioni della bioetica: medica, ambientale, animale.

E qui giungiamo al secondo aspetto fondamentale evidenziato da Prodomo, il carattere “globale” della bioetica. Come intenderlo? Ricordando la fondazione dell’Istituto Italiano di Bioetica e le finalità che fin dall’inizio lo avevano animato, Prodomo ne evidenziava il riferimento al tema della complessità per distinguerlo opportunamente dall’idea di “bioetica globale” di Van Potter.

Mentre in Potter l’aggettivo rappresenta la necessità per l’etica di informare le sue riflessioni al più generale progresso scientifico, nell’accezione in cui viene proposto in questo scritto si intendono sottolineare almeno tre cose distinte. In primo luogo, l’estensione quantitativa degli interessi della bioetica al mondo degli animali e della natura. In secondo luogo, la necessità di interpretare la bioetica come etica pubblica, nel senso di promuovere il dibattito sulle questioni bioetiche non solo all’interno della comunità scientifica ma anche nella società civile, rivolgendosi ad un’opinione pubblica più vasta. Infine il termine globale rinvia anche alla necessità di ampliare l’orizzonte metodologico della bioetica, mettendo alla prova tradizioni e stili di pensiero fino ad ora poco presenti e, almeno storicamente, estranee al paradigma analitico dell’etica applicata⁶.

Guardare alla bioetica nell’orizzonte della complessità significa innanzitutto, per quanto riguarda il piano epistemologico, prendere le distan-

6 R. Prodomo, *op. cit.*, pp. 31-32.

ze dall'approccio olistico e dall'impostazione veteropositivistica di Van Potter il cui approdo era un riduzionismo che, facendo della bioetica una *morale scientifica*, rischiava di appiattire l'umano entro l'orizzonte del naturale e del biologico.

La complessità – in riferimento alla lezione di Edgar Morin – deve pertanto essere intesa come figura positiva giacché ripropone in termini non più antagonistici alcune coppie di concetti chiave del nostro approccio cognitivo al mondo (ordine/disordine; natura/ragione; spirito/corpo) riconoscendo le interrelazioni tra forme e aspetti del vivente. Ed è proprio il pensiero della complessità a istituire un collegamento tra le specifiche questioni attinenti alle diverse dimensioni della bioetica: medica, ambientale, animale e a pervenire ad un'idea di qualità della vita ridefinita in relazione a parametri più ampi che corrispondono agli interessi non solo dell'umanità attuale ma anche delle generazioni future, dell'ambiente e delle altre specie⁷.

Mi sembra di grande rilievo che nella “Dichiarazione di Barcellona” (1998) vengano enunciate quattro idee regolatrici – *autonomia, integrità, dignità, vulnerabilità* – utili per l'analisi delle questioni cruciali della bioetica e del biodiritto, affermando, nella parte conclusiva, che la loro applicazione “non dovrebbe limitarsi alla sfera dell'umano; le nozioni di dignità e vulnerabilità possono egualmente essere considerate come base di riflessione per la regolamentazione concernente gli animali, le piante e l'ambiente”⁸. In tal modo la bioetica diverrebbe effettivamente un'etica per il mondo dei viventi realizzando quella vocazione cui fin dalle origini il suo stesso etimo la destinava. Si dovrebbe forse dire “ritorna ad essere”, giacché tale era il progetto iniziale di colui che per primo ne coniò il termine nel lontano 1927, il teologo e pastore protestante Fritz Jahr nel suo articolo *Bioetica. Uno sguardo sui rapporti etici dell'uomo con l'animale e la pianta*⁹.

7 Sulle molteplici declinazioni del pensiero della complessità in ambito bioetico rinvio a L. Battaglia (a cura di), *Uomo, natura, animali. Per una bioetica della complessità*, ed. Altravista, Lungavilla 2016, che raccoglie contributi delle diverse sezioni dell'Istituto Italiano di Bioetica.

8 “Barcelona Declaration”, 2000, in J. Dahl Rendtorff, P. Kemp, *Basic Ethical Principles in European Bioethics and Biolaw*, vol. I, Report to European Commission of the BIOMED-II Project “Basic Ethical Principles in Bioethics and Biolaw 1995.1998”, Center for Ethics and Law, Copenhagen: Instituto Boja de Bioetica, Barcelona.

9 F. Jahr, *Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze*, in *Kosmos. Handweiser für Naturfreunde*, 1927, pp. 2-4.

Quanto al versante dell'etica pubblica, si tratta di operare, per riprendere la stessa espressione di Morin, per una "democrazia cognitiva", favorendo la diffusione del sapere sui grandi temi della bioetica sia nel mondo della scuola che nella società civile¹⁰.

Un compito per molti aspetti pionieristico cui si è dedicato fin dal 2001 il nostro Istituto organizzando le "Conferenze Nazionali di Bioetica per la scuola" col patrocinio del Comitato Nazionale per la bioetica (CNB)¹¹. Alla stessa finalità di divulgazione delle tematiche bioetiche e di attivazione del dibattito pubblico risponde il *Festival di Bioetica* organizzato, a partire dal 2017, dalla sezione ligure dell'Istituto a Santa Margherita Ligure col patrocinio del CNB¹².

In conclusione, vorrei proporre qualche spunto di riflessione su quello che è il tema della Giornata di Studio, "Le metamorfosi della bioetica: biofilosofia, biopolitica, biodiritto". Confesso di nutrire qualche perplessità sul termine "metamorfosi", un termine ricco di fascino che evoca un mutamento di natura, una trasformazione o, anche, una progressione, se non una conquista. È quest'ultimo, ad esempio, il significato delle tre metamorfosi in una delle pagine più suggestive di "Così parlò Zarathustra": il passaggio dal "tu devi" (il cammello) all' "io voglio" (il leone) all' "io sono" (il fanciullo eracleo) che esprime la piena libertà, il raggiungimento dell'innocenza del divenire.

10 E. Morin, *Scienza con coscienza*, a cura di P. Quattrocchi, F. Angeli, Milano 1987.

11 La prima Conferenza Nazionale di Bioetica per la Scuola si è tenuta a San Leucio e a Capua, nei giorni 5-6-7 ottobre 2001, sul tema *Bioetica e diritti umani*, in collaborazione con la Seconda Università di Napoli, con l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Capua, con l'Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa di Napoli, con il Centro di Cultura "Oltre il Chiostro" di Napoli. Gli Atti sono stati pubblicati a cura di Maria Antonietta La Torre, con pref. di Giovanni Berlinguer, Luciano ed., Napoli 2004. Sono seguite le Conferenze *Le metamorfosi della salute*, Genova 2002; *Le sfide dell'ingegneria genetica*, Messina 2003; *La Convenzione Europea sui diritti dell'uomo e la biomedicina*, Genova 2004; *Il corpo tra biologia, biografia e mercato*, Pontedera 2006; *Abitare la Terra. La responsabilità della vita tra natura e cultura*, Volterra 2007; *Il Bene Salute. A trent'anni dall'istituzione del Servizio Sanitario Nazionale*, Messina 2009; *Possibilità e limiti dell'indagine genetica*, Pontedera 2010; *Buono da mangiare. Bioetica, alimentazione e sicurezza alimentare*, Salerno 2012; *Bioetica e sport*, Roma 2013; *Bioetica e neuroscienze*, Firenze 2014; *Prendersi cura. Paradigmi bioetici*, Imperia 2015; *Roboetica. Le implicazioni bioetiche della robotica*, Genova 2017; *Bioetica e ricerca scientifica*, Biogem Ariano Irpino, 2019.

12 La prima edizione è stata dedicata al tema *La salute. Uomo, ambiente, animali* agosto 2017; la seconda a *La felicità. Uomo, ambiente, animali* agosto 2018; la terza a *Il futuro. Uomo, ambiente, animali* agosto 2019. È in preparazione la quarta edizione che sarà dedicata al tema "Prendersi cura". *Uomo, ambiente, animali*, agosto 2020.

In che senso allora si può parlare di “metamorfosi” della bioetica? Si trasforma, diventa altro, progredisce? Possiamo ritenerla una meta auspicabile?

Essendo il luogo deputato al confronto e alla discussione critica, la bioetica tende – a mio avviso – a raccordare saperi tradizionalmente diversi – filosofia, diritto, politica – ciascuno dei quali conserva la sua metodologia e il suo apparato critico. Ciò dovrebbe consentirle, per la sua stessa vocazione interdisciplinare, di affrontare e approfondire i differenti aspetti di un problema complesso – aspetti filosofici, giuridici, politici – creando punti di intersezione ma conservando, tuttavia, la sua identità nelle diverse specificazioni. Biofilosofia, biopolitica, biodiritto sono dunque i risultati cui approda o invece – mi sentirei di suggerire – le declinazioni o, se preferite, le transizioni cui è chiamata?

Luisella Battaglia