

RAFFAELE PRODOMO

ELEMENTI DI UN'AUTOBIOGRAFIA INTELLETTUALE

Il giudizio prospettico è un elemento fondamentale sia per garantire una adeguata presa di coscienza della realtà che per aprire la strada alla volontà morale. Definito in questo modo il giudizio riferito a una concreta situazione storica è già una valutazione morale, in quanto mette in condizione l'agente storico di operare una scelta consapevole¹.

Questa frase è tratta da un saggio scritto insieme a Raffaello Franchini e pubblicato in un volume collettaneo di bioetica curato da Carlo Romano, autorevole medico legale di ispirazione cattolica che fu tra i primi a introdurre la bioetica nell'ambiente accademico napoletano alla fine degli anni ottanta del secolo scorso. Potrebbe sembrare inelegante iniziare uno scritto con un'autocitazione, ma questo non è un saggio come gli altri in quanto aspira ad essere un breve riepilogo sia della metodologia utilizzata che dei principali problemi analizzati nel mio percorso di studio. Una sorta di riflessione ad alta voce sul cammino nel mondo degli studi di bioetica, cammino fatto in buona compagnia ma sempre in totale autonomia critica. Quindi, nelle pagine seguenti non c'è nulla che io non abbia già scritto altrove e avrei potuto anche solo raccogliere a guisa di antologia (la citazione iniziale ne è esempio probante). Tuttavia, ho preferito accorpare e sintetizzare liberamente le discussioni e le argomentazioni presenti nei precedenti lavori, nel tentativo di offrire una sintesi della mia produzione intellettuale. Quindi, quella che vi propongo nelle pagine che seguono non è un'antologia di testi scritti ma un'antologia dei miei pensieri: un'autobiografia intellettuale minima.

Mi rendo conto che una tale operazione potrebbe essere tacciata di narcisismo, o peggio di mera inutilità, ma se, ad esempio, ci trovassimo in navigazione in mare aperto per lungo tempo e il comandante della nave decidesse, a un certo punto, di ispezionarla e collaudare le sue componenti

1 R. Franchini, R. Prodomo, *Il ruolo del giudizio nella valutazione morale*, in C. Romano, G. Grassani (a cura di), *Bioetica*, Utet, Torino 1995, pp. 142-147.

vitali, la considerereste operazione inutile o esercizio narcisistico? Io credo di no. Un'ispezione generale, un onesto fare i conti con gli strumenti analitici utilizzati nel recente passato di cui si vuol saggiare il valore presente non è necessariamente espressione di narcisismo e, sicuramente, non è inutile, sia se dalla revisione si dovesse concludere sulla loro persistente validità, sia al contrario, nel caso si optasse per una loro sostituzione più o meno radicale.

Il primo di questi strumenti analitici è il giudizio storico-prospettico posto fin dall'inizio al centro della discussione. Il giudizio riesce ad affrontare le questioni più disparate e a discernere il bene dal male nelle nuove tecnologie andando al nucleo vitale delle questioni. Esercitarsi nell'arte del giudicare consente, in particolare in bioetica, di evitare generalizzazioni e semplificazioni eccessive, soprattutto permette di precisare il contesto in cui vanno calate regole di ordine generale e categorie astratte. Come si verifica, ad esempio, nel caso delle disposizioni anticipate di trattamento, in cui il volere espresso in anticipo dal possibile, futuro malato va aggiornato dal medico e dal fiduciario. Analogamente nel caso dei neonati prematuri, dove il quesito se rianimare o non rianimare va risolto a seconda delle circostanze adeguando il caso particolare alla regola generale come vedremo più avanti. Le questioni particolari affrontate in questi anni sono state molte, mi soffermerò su due importanti problemi a titolo esemplificativo di situazioni in cui è all'opera la facoltà di giudizio. Si tratta delle questioni etiche sollevate dai test genetici predittivi e quelle generate dal ricovero in terapia intensiva di neonati e bambini con gravi malformazioni o malattie.

Prima però va dato un cenno alla cornice teorica entro cui si collocano le problematiche specifiche. Si tratta di quel pensiero della complessità che emerge dal netto rifiuto del riduzionismo sul piano epistemologico e dell'integralismo sul piano etico-politico. Il rifiuto della cosiddetta piramide dei saperi, ossia la concezione gerarchica della conoscenza prelude a un'epistemologia che favorisce il modello cooperativo e orizzontale dei saperi in rete. A sua volta, il rifiuto dell'integralismo etico affonda le sue radici nel terreno dell'etica liberale.

1. Il rapporto tra i saperi: collaborazione o egemonia?

Una delle battaglie che mi hanno visto più volte partecipe è senza dubbio quella volta a combattere qualunque forma di imperialismo tra le varie discipline sia inteso come predominio epistemologico che come ege-

monia politico-economica, realizzanti il concetto di egemonia elaborato nell'ambito della cultura marxista da Antonio Gramsci.

Inutile dire che le prime armi argomentative a disposizione nel dibattito venivano dall'arsenale crociano accumulato in gioventù, a partire dall'idea di *Religione della Libertà* che faceva da premessa di fondo. In particolare l'idea della distinzione e cooperazione tra le *funzioni* tipiche dell'umano (le forme dello *Spirito* nella ottocentesca terminologia crociana) presentava sorprendenti analogie col pensiero della complessità di Edgar Morin e Ilya Prigogine². In ciò forse si può ritrovare una peculiarità della mia personale vocazione crociana, non tanto interessata all'esegesi interna, pur fondamentale, quanto incuriosita dall'idea di mettere alla prova la teoria storicistica nell'affrontare problemi nuovi. In altri termini, mi ha sempre appassionato studiare Croce in sé come sistema filosofico, ma ancora di più sono stato stimolato a pensare crocianamente i problemi contemporanei. Per tale compito quale miglior terreno della bioetica per sperimentare questa interessante contaminazione intellettuale?

2. *Integralismi in economia e nella scienza*

Per egemonia nell'accezione gramsciana si intende la prevalenza delle spiegazioni economiche ispirate al materialismo storico marxista su tutte le altre forme alternative di spiegazione storica, realizzando una forma di economicismo, così come l'imperialismo epistemologico esercitato dalla scienza genera lo scientismo.

Recentemente si è assistito ad una ripresa tanto violenta nei toni quanto anacronistica nei contenuti della polemica antireligiosa e alla rinascita di un ateismo militante dotato di una sua propria, rinnovata, apologetica scientificistica. Essa è stata, senza dubbio, provocata dall'altrettanto anacronistica pretesa da parte di ambienti religiosi conservatori di ignorare capziosamente i risultati del darwinismo e riproporre il creazionismo classico di origine biblica come strumento di comprensione scientifica della realtà biologica. Si tratta della concezione che ingenuamente immagina ancora le specie viventi create da Dio e immutabili. In tal modo si è instaurata una contesa tra chi vorrebbe interpretare evoluzionisticamente Dio come un

2 Un confronto tra complessità e pensiero crociano è stato sistematicamente oggetto di interesse nel tempo di Giuseppe Gambillo e della sua scuola messinese, a titolo meramente indicativo di una vasta produzione scientifica si ricorda G. Gambillo, *Neostoricismo complesso*, ESI, Napoli 1999.

memes con specifici vantaggi selettivi e chi vorrebbe, invece, chiamarlo in causa direttamente in quanto ipotesi scientifica. E questo vale non solo per il creazionismo classico prima ricordato ma anche, e soprattutto per quanto riguarda quella forma più sofisticata di creazionismo che va sotto il nome di teoria del progetto *intelligente*, in cui Dio è l'ipotesi scientifica chiamata a spiegare le forme iniziali di complessità biologica (la cellula) concedendo poi all'evoluzione il compito successivo, evidentemente ritenuto più semplice, di diversificare e rendere più complessa la vita.

Le feroci polemiche divampate negli Stati Uniti sulla necessità di affiancare all'insegnamento dell'evoluzionismo nelle scuole secondarie anche le teorie creazionistiche, sono giunte fino alle aule dei tribunali, dove i giudici hanno stabilito, con sentenza tra l'epistemologico e il costituzionale, che la teoria del "*progetto intelligente*" contiene dichiarazioni religiose e non scientifiche, pertanto non proponibili come insegnamento scolastico pubblico. Questi attacchi all'evoluzionismo hanno avuto un ulteriore effetto, non solo c'è stata per reazione l'energica difesa della validità scientifica del darwinismo ma si è elaborata anche una più generale critica alle religioni in quanto tali e al loro ruolo sociale. Così facendo, quindi, è stata messa in crisi la proposta avanzata qualche anno fa da un autorevole evoluzionista come Stephen Jay Gould, ossia quella di considerare scienza e religione come mondi separati con insegnamenti distinti: la scienza impegnata sul versante della spiegazione di fatti, la religione sul versante etico e della salvezza individuale.

Disattendendo la proposta di Gould, nel volume dall'eloquente titolo *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere* Richard Dawkins si propone il compito esplicito di mostrare l'estrema improbabilità dell'esistenza di Dio³. Con la conseguenza di considerare irrazionale e dannosa l'adesione a un tale macroscopico errore. Il bersaglio è il Dio personale indicato con vari nomi dalle diverse religioni, ma da tutte considerato onnipotente, onnisciente, onnipotente e interessato attivamente alle vicende umane.

La questione sembra francamente anacronistica. Il problema dell'esistenza di Dio non è certo trascurabile, ma secoli di dibattito in materia non hanno portato a conclusioni definitive. Discuterne ancora può avere un interesse filosofico, ma non scientifico. La questione, infatti, non suscita interesse professionale negli scienziati che la considerano, giustamente, fuori della propria sfera di indagine⁴.

3 R. Dawkins, *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere* Mondadori, Milano 2007 (2006).

4 Inutile dire che Dawkins la pensa esattamente all'opposto: "*Dio esiste o non esiste. È una questione scientifica: un giorno conosceremo la risposta e nel frattem-*

Senza entrare nel merito di tutte le possibili interpretazioni evoluzionistiche, Dawkins e Dennett, trasmettono un messaggio abbastanza chiaro: la predisposizione alla religiosità (quello che in molti resoconti giornalistici diventa inevitabilmente il “gene” di Dio o della religione) è stata utile a bambini e creduloni in un lontano passato evolutivo. Per i bambini rientrava in maniera parassitaria tra le regole trasmesse dagli anziani (attento ai leoni e ai serpenti) rappresentando un vantaggio evolutivo, in quanto molte di esse consentono di evitare pericoli mortali. I vantaggi per il credulone sarebbe tutti nella sua suscettibilità alle terapie sciamaniche, come noto fondate quasi esclusivamente sulla suggestione. Se nel passato sebbene indirettamente credere in Dio avrebbe avuto un senso, oggi sarebbe solo da bambini e creduloni continuare ad assecondare il senso religioso.

La religione, quindi, come residuo ancestrale non solo inutile ma addirittura dannoso!

Inoltre, allo stesso modo in cui nella fisica non si ricorre a Dio per spiegare e descrivere la teoria del Big-bang o la gravitazione universale, così il biologo evoluzionista cerca spiegazioni naturali e non sovrannaturali a eventi quali l'origine della vita e le forme della sua evoluzione sulla terra. E che cos'altro dovrebbe fare la scienza? Mettersi anch'essa a caccia del sovrannaturale?

Lo spirito anti-religioso e la crociata atea lanciata in America hanno avuto epigoni anche nel nostro paese in cui era immaginabile che la tradizione filosofica della distinzione tra forme del sapere e della civiltà fosse più forte. Invece, nonostante Croce, anzi in polemica implicita con lo stesso filosofo napoletano, il matematico Piergiorgio Odifreddi ha lanciato un appello anti-religioso e in particolare anticristiano. Nel suo *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*⁵, pur senza mai nominarlo si polemizza, oltre che con il cattolicesimo, con Benedetto Croce e il suo ben più famoso *Perché non possiamo non dirci cristiani*, lo scritto in cui il filosofo napoletano, senza alcuna concessione al trascendente, indicava, tuttavia, nel Cristianesimo una delle principali fonti della cultura moderna⁶.

Indubbiamente, le ragioni italiane per lanciare una crociata anti-religiosa sono diverse da quelle americane, nel nostro Paese il bersaglio polemico

po possiamo dire qualcosa di abbastanza concreto in merito alle probabilità”.
Ivi, p. 55

5 P. Odifreddi, *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Longanesi, Milano 2007.

6 B. Croce, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, in *Discorsi di varia filosofia*, vol. I, Laterza, Bari 1945.

principale è il cattolicesimo, minoritario in America, e soprattutto, a mio avviso, le sue ripetute ingerenze nel campo bioetico. Tuttavia, è lecito chiedersi: per polemizzare con l'integralismo cristiano americano e quello cattolico italiano (senza dimenticare il fondamentalismo islamico) è proprio necessario rispolverare tutto il repertorio vetero-positivistico sulla esistenza o non esistenza di Dio? Ricordarci ancora una volta che i testi sacri sono pieni di contraddizioni, se presi alla lettera, e che Dio proprio non si riesce a trovarlo in laboratorio o in una formula matematica?

Il vero problema, a nostro avviso, non sono le religioni in quanto tali, ma gli integralismi religiosi.

3. Esempio di integralismo religioso, i valori non negoziabili

In questa sede mi limiterò all'analisi della dottrina cattolica. La mia opinione è che, mentre sul piano delle verità di fede vi sia una certa disponibilità al dialogo interreligioso (pur con tutte le difficoltà e gli *stop and go* riscontrabili nella cronaca), sul versante della diversità etica quest'ultima non sia mai riconosciuta come tale ma sia sempre considerata espressione non di pluralismo ma di mero relativismo.

Per la dottrina morale cattolica la laicità intesa come autonomia della sfera civile e politica da quella religiosa ed ecclesiastica – ma non da quella morale – è un valore acquisito e riconosciuto dalla Chiesa⁷.

In questa frase tratta da un documento rivolto a chiarire le modalità dell'impegno politico dei cattolici, sono racchiuse tutte le limitazioni e le sostanziali ambiguità del Magistero cattolico in relazione alla politica. La limitazione fondamentale, come già anticipato, è quella di auspicare e incoraggiare il rispetto del pluralismo presente in ambito civile e politico solo limitatamente alla sfera religiosa, ossia in un'accezione tradizionale del principio di laicità, inteso come indifferenza dello stato ai culti e alle professioni di fede.

In questo modo, tuttavia, dalla sfera della tolleranza laica sono di fatto escluse le controversie di carattere morale, nel cui ambito entrano in gioco valori ritenuti *non negoziabili*!

Un'ultima riflessione su scienza e politica: la politica (ma questo vale anche per l'economia privata) ha il diritto di indicare gli obiettivi generali

⁷ Congregazione per la Dottrina della fede, *L'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, nel sito del Vaticano, p. 4.

delle ricerche nel campo delle applicazioni specifiche ma non può pretendere di indicare anche i metodi e le strade per raggiungerli. Questo va lasciato all'autonomia del ricercatore. Il potere politico ha poi il dovere di finanziare la ricerca di base, quasi sempre orfana di sponsor economici privati, stabilendo come unico criterio nella selezione del personale quello della competenza professionale.

In conclusione, la distinzione tra scienza e politica non implica incomunicabilità tra le due, ma ne garantisce, al contrario, l'unità in una prospettiva virtuosa. Essa, quindi, si oppone sia alla separazione astratta che alla confusione e sovrapposizione tra i termini della relazione. Se, come affermato da Michael Walzer, il liberalismo è un'arte della separazione, sarà necessario vigilare affinché scienza e politica restino separate circa i ruoli e unite nel comune scopo di migliorare l'esistenza umana⁸.

4. *Scienza e fede nel dibattito pubblico: Habermas e Rawls*

L'analisi di questi due protagonisti della filosofia politica contemporanea parte da una constatazione di ordine storico-politico: negli ultimi anni si sta verificando un importante ritorno della religione nella sfera pubblica. Questo fenomeno non interessa solo, come è facile prevedere, la cultura islamica nella quale la separazione tra sfera religiosa e politica non si è mai consumata, ma investe anche un paese di primo piano del secolarizzato mondo occidentale, quegli Stati Uniti d'America in cui le diverse sette religiose cristiane hanno un ruolo sempre più determinante nell'influencare le competizioni elettorali. La vecchia Europa in cui il modello di stato laico ispirato a argomentazioni razionali è prevalente sembra diventata più l'eccezione da giustificare che la regola da imitare. In fondo la questione principale è la coesistenza tra cultura liberale e culture potenzialmente fondamentaliste, ponendo il problema della tolleranza e della stabilità degli assetti costituzionali ai primi posti dell'agenda politico-istituzionale⁹.

La risposta al problema della stabilità, come ampiamente noto, sta per il filosofo americano John Rawls nel cosiddetto *consenso per intersezione*. Uno schema teorico che ho proficuamente utilizzato più volte nelle analisi bioetiche su casi particolari. Uno stato democratico prende a volte

8 M. Walzer, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987 (1983).

9 J. Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994 (1993); Id., *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, ne *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Milano 2001 (1999).

decisioni eticamente controverse, un credente può accettare come semplice *modus vivendi* tale stato di cose, con la riserva mentale di preferire modelli se non chiaramente teocratici almeno più direttamente ispirati alla morale religiosa della maggioranza, oppure può condividere con convinzione i valori fondamentali della neutralità politica (magari giustificandoli teologicamente come segno dei limiti umani e dell'impossibilità di raggiungere la perfezione su questa terra!). Il modello dell'ampio consenso condiviso tra etiche pluralisticamente in concorrenza tra loro nella definizione della vita buona, in teoria, dovrebbe garantire l'elaborazione di pochi ma fondamentali punti di concordanza generale che salvaguarderebbero la stabilità politica vantaggiosa per la propria parte. Nello schema rawlsiano, tuttavia, in cui la ragione pubblica è l'unico strumento che i cittadini delle diverse fedi religiose sono autorizzati a impiegare nella discussione politica, sono imposti limiti troppo severi, a giudizio di Jürgen Habermas, ai cittadini con credenze religiose fortemente radicate. Egli propone sempre una fondazione dello stato liberaldemocratico su basi laiche e post-metafisiche, ma è anche convinto che in tale ordinamento politico vadano tutelate non solo le libertà negative di esercizio religioso ma anche quelle positive di effettivo incoraggiamento alla pratica religiosa. "Ma il rispetto non è tutto, la filosofia ha buoni motivi per mostrarsi, di fronte alle tradizioni religiose, desiderosa di apprendere"¹⁰. Si riconosce alla religione e alle comunità organizzate in chiesa la capacità positiva di promuovere e rafforzare atteggiamenti pubblicamente desiderabili.

E il *Dio* cristiano – sostiene Croce – è ancora il nostro, e le nostre affinate filosofie lo chiamano lo *Spirito*, che sempre ci supera e sempre è noi stessi; e se noi non lo adoriamo più come mistero, è perché sappiamo che sempre esso sarà misterioso all'occhio della logica astratta e intellettualistica, immeritatamente creduta e significata come "logica umana", ma che limpida verità esso è all'occhio della logica concreta, che potrà ben dirsi "divina", intendendola nel senso cristiano come quella alla quale l'uomo di continuo si eleva e che, di continuo, congiungendolo a Dio, lo fa veramente uomo¹¹.

In altri termini, si tratta di non negare a priori la possibilità che anche dai mondi culturali religiosi venga un fecondo apporto sul piano cognitivo. Il pensiero post-metafisico: "da una parte si astiene dal giudizio sulle verità religiose e insiste (con intenzione non polemica) su una rigorosa

10 J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 14.

11 B. Croce, cit. (il corsivo è nostro).

separazione tra fede e scienza. Dall'altra, si volge contro una concezione scientifica della religione e l'esclusione delle dottrine religiose dalla genealogia della ragione"¹².

5. *Un esempio di integrazione non egemonica tra saperi: Ilya Prigogine*

Due certezze hanno fatto da sfondo, spesso implicito, alla scena culturale occidentale nel secolo scorso: la separazione netta tra scienza e saperi umanistici (con una precisa gerarchia tra essi) e la presenza nel mondo fisico di una regolarità e una necessità assolute contrapposte alla responsabilità e libertà individuali tipiche del mondo umano. Contro entrambi questi veri e propri miti della modernità ha speso il suo impegno intellettuale Ilya Prigogine, Nobel per la chimica nel 1977 e tra i principali teorici del cosiddetto pensiero della complessità.

Appena nato, il metodo scientifico si inserì subito nella disputa tradizionale sulla supremazia dei saperi che per secoli nel medioevo europeo aveva visto imporsi, spesso con metodi violenti, il sapere teologico (fondato sulla rivelazione) nei confronti della filosofia. La scienza dopo le iniziali difficoltà nel caso di Giordano Bruno e Galileo, grazie anche al progressivo processo di secolarizzazione sociale e di laicizzazione della politica, si liberò da tutele religiose ma incappò nella tutela, non meno pericolosa, della filosofia. Ricordiamo come nello schema epistemologico hegeliano la filosofia dialettica rappresenti il superamento non solo del sapere mitico della religione ma anche di quello, incompleto, offerto dalla scienza empirica della natura. Alla fine dell'ottocento, poi, si impose il modello positivista che capovolse le gerarchie e assegnò alla conoscenza empirica il primato nella gerarchia dei saperi. Alla metà circa del secolo scorso, infine, si cristallizzò la distinzione, proposta da Snow in un famoso saggio, delle cosiddette "due Culture", scientifica e umanistica, e si sviluppò un dibattito circa i possibili rapporti tra loro.

La proposta di Prigogine rispetto a questa situazione, si può riassumere nell'idea di una *Nuova Alleanza* tra saperi scientifici e umanistico-religiosi (dal titolo del suo libro forse più famoso scritto in collaborazione con Isabelle Stengers)¹³. Un'alleanza che si proponga l'obiettivo non di creare separazioni quanto, piuttosto, correlazioni tra i vari ambiti disciplinari, sostituendo all'immagine della piramide e della gerarchia tra i saperi

12 J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 44.

13 I. Prigogine, *La nuova alleanza*, Einaudi, Torino 1981.

quella di una rete tra le conoscenze. Questo rappresenta il nocciolo duro del pensiero della complessità: l'idea che la separazione tra saperi sia il frutto di una scelta riduzionistica che impoverisce la conoscenza della realtà mentre invece il raccordare e a volte anche contaminare metodologie conoscitive proprie di ambiti disciplinari tradizionali sia molto più fecondo epistemologicamente. In tal modo, i saperi scientifico e umanistico non entrano in competizione ma si pongono in un rapporto di distinzione che non esclude, anzi incoraggia, la loro reciproca collaborazione. Distinzione che già Croce aveva posto al centro del suo sistema in cui, contrariamente a quello hegeliano, le scienze empiriche non sono conoscenza imperfetta da convalidare filosoficamente ma sono altra cosa rispetto alla conoscenza storico-filosofica, ossia prevalentemente sapere tecnico (senza escludere la presenza nelle scienze empiriche di momenti importanti di conoscenza storica vera e propria). Non si capisce quindi, come ancora oggi in Italia si lamenti, spesso giustamente, la carenza della cultura scientifica addebitandola, a torto, all'egemonia crociana e alla sua presunta svalutazione del sapere empirico!

La specializzazione è figlia legittima del riduzionismo e della cosmologia deterministica. Questo è il secondo mito che Prigogine ha tentato di abbattere. Già da Kant fu posto con lucidità il dramma della dicotomia tra conoscenza scientifica fondata sul rapporto causa-effetto e l'idea di una volontà umana libera e responsabile. L'universo newtoniano, di cui la filosofia critica rappresenta la cornice epistemologica, è assolutamente determinato, per cui al filosofo di Königsberg non restò altra strada che immaginare una ragion pratica interna all'animo umano e capace di orientarne liberamente il comportamento, pagando il prezzo di un dualismo difficilmente sanabile tra mondo fenomenico e mondo noumenico. In tale mondo, sospeso tra caos e necessità secondo l'efficace metafora di Jacques Monod, l'uomo si sentiva estraneo e isolato, con il forte sospetto che la propria intima convinzione di essere libero e responsabile fosse frutto di una mera illusione. Lo studio da parte di Prigogine dei sistemi termodinamici lontani dall'equilibrio (che gli valse il Nobel) ha contribuito a cambiare le cose e a interpretare il mondo in maniera meno eterogenea rispetto all'uomo. I sistemi termodinamici, infatti, sono capaci di pervenire a un ordine partendo da un caos iniziale. Si pensi, ad esempio, al nostro sistema solare esito di un delicato equilibrio fondato su esplosioni e fusioni nucleari continue e caotiche in cui, tuttavia, ha trovato posto e origine la vita, ossia un'organizzazione particolarmente sofisticata e improbabile da un punto di vista termodinamico classico. Caratteristiche essenziali dei sistemi lontani dall'equilibrio sono quella di non essere reversibili, ossia di seguire la cosiddetta freccia

del tempo, e non essere completamente prevedibili, in quanto la complessità e la contingenza giocano un ruolo importante nella loro evoluzione (si pensi, come altro esempio di sistema complesso, alle previsioni atmosferiche e al loro grado di incertezza).

Facendo irrompere nella fisica teorica l'irreversibilità del tempo si introduce la logica della storia nel mondo fisico nel quale, secondo parametri newtoniani, le regole e le leggi erano considerate atemporali e assolute. Se l'approccio narrativo è comune sia alla storia umana che, in qualche modo, alla storia della realtà fisica e biologica, allora l'uomo non deve più temere di essere solo. Chiedendosi in maniera retorica se *Il futuro è già determinato?* e sancendo *La Fine delle certezze*, titoli di altri suoi libri importanti, Prigogine ha aiutato l'uomo, anzi, a sentirsi, finalmente, a casa nell'Universo¹⁴.

Ma un'altra scienza, oltre alla termodinamica dei sistemi lontani dall'equilibrio, si apprestava a costruire un solido ponte tra scienze e saperi umanistici mandando definitivamente in soffitta la separazione prospettata da Snow: la biologia evoluzionistica.

6. *Biologia e unificazione dei saperi su basi storico-narrative*

Il fatto che la biologia abbia sostituito nell'immaginario collettivo la fisica nucleare come scienza capofila di tutte le altre e guida del progresso scientifico, è testimoniato dalle impressionanti conseguenze pratiche che le conoscenze biologiche hanno indotto direttamente o indirettamente nel corso del secolo scorso.

L'impatto più immediato è stato sul versante economico. La biologia ha ottenuto enormi finanziamenti che l'hanno resa una *Big Science*, al pari della fisica degli anni quaranta e cinquanta. Al riguardo è emblematico lo sforzo economico enorme affrontato dagli Americani durante la seconda guerra mondiale, col finanziamento del cosiddetto Progetto Manhattan, per riuscire a utilizzare per primi l'energia atomica a fini bellici. Al progetto parteciparono i maggiori fisici dell'epoca non senza remore e sensi di colpa postumi alle tragedie di Hiroshima e Nagasaki. Nel caso della biologia gli investimenti hanno generato utili incorporati nei bilanci di società, in alcuni casi, guidate dagli stessi scienziati. Ad esempio, il famoso Progetto Genoma, ha decifrato e mappato il patrimonio genetico di *homo sapiens*

14 I. Prigogine, *La fine delle certezze*, Bollati Boringhieri, Torino 1997; Id., *Il futuro è già determinato*, Di Renzo Editore, Roma 2003.

impegnando, in una sorta di collaborazione e competizione tra loro, sia strutture di ricerca pubblica sia società private, tra cui una fondata dallo stesso Watson, lo scopritore della struttura a doppia elica del DNA. Il potenziale effetto sull'immagine e la considerazione sociale della Scienza, provocato da questo connubio con l'economia e la sua connaturata ricerca del profitto si è reso subito evidente. La ricerca di base, ossia lo studio disinteressato e fine a sé stesso della struttura e delle funzioni dei viventi, è stata in gran parte soppiantata da ricerche fin dall'origine orientate ad applicazioni tecnologiche. L'interesse scientifico per la conoscenza pura ha lasciato troppe volte il campo alla *tecnofilia* esasperata che valuta il sapere solo in funzione delle sue possibili ricadute pratiche.

Questo generale problema etico di indipendenza della scienza dalle mire di controllo del potere economico e politico fa da sfondo ai problemi etici particolari correlati alle singole scoperte biotecnologiche. Questo rappresenta, dopo quello con l'economia, un secondo potente impatto tra sfere sociali solitamente distinte e autonome. Questa volta l'incontro è tra i progressi in ambito biomedico e la sfera etico-giuridica.

Infatti, le grandi scoperte in campo biomedico della seconda metà del secolo scorso hanno generato problemi etici prima sconosciuti, oltre che impensabili, alla cui soluzione è stata chiamata la bioetica, quella forma di dialogo instauratosi tra etica e scienze della vita, che ha spaziato dalla ridefinizione della morte sulla base di criteri cerebrali, all'eutanasia e al rifiuto dell'accanimento terapeutico nella nuova consapevolezza che un danno alla persona, paradossalmente, si può provocare non solo con l'assenza ma anche con l'abbondanza (che si trasforma in eccesso) di cure mediche.

Resta comunque il fatto che la ricerca biologica si colloca sempre più in posizione di rilievo, assumendo un ruolo in qualche modo pervasivo ed egemone. Questa nuova centralità della biologia le deriva non solo dalle ricadute pratiche economiche e/o etico-giuridiche prima ricordate, ma anche da una centralità di carattere epistemologico. Infatti, secondo Ernst Mayr, uno dei più grandi biologi contemporanei, la biologia riesce a dialogare con la filosofia e con altre discipline umanistiche perché avrebbe in comune con loro il metodo storico di ricerca: come la storia indaga fatti ed eventi unici e irripetibili accaduti nell'ambito delle società civili, così la biologia studia gli eventi che hanno segnato la storia della vita, in tutte le sue forme, sul nostro pianeta.¹⁵

15 E. Mayr, *L'unicità della biologia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005 (2004).

La biologia evoluzionistica nelle versioni del darwinismo che escludono uno sviluppo deterministico, ossia un percorso rigido che conduce ineluttabilmente ad una meta predefinita, racconta, invece, la crescita e il diffondersi della vita come un percorso flessibile e dalla meta imprevedibile, mettendo in primo piano il carattere contingente di un tale cammino. Ma che cosa si deve intendere per contingenza?

La contingenza non è caso e nemmeno necessità, le due uniche alternative cui faceva riferimento Jacques Monod in un famoso scritto¹⁶. Contingenti sono tutte quelle circostanze irripetibili che accompagnano eventi unici, dal sorgere della vita dalla natura inorganica, con la nascita della prima cellula circa due miliardi di anni fa, all'esplosione di forme di vita pluricellulare circa 600 milioni di anni fa, all'estinzione dei dinosauri causata dall'impatto con la superficie terrestre di un asteroide circa 65 milioni di anni fa. In tutte queste circostanze, la vita ha incontrato una biforcazione in cui la direzione non è stata indicata né dal caso né dalla necessità ma è stata la contingenza a far sì che essa imboccasse una delle due strade e non l'altra. Una contingenza che avrebbe però anche potuto scegliere l'altra via. La storia della vita, per riprendere un'efficace metafora di Steven Jay Gould non è un film già visto di cui si può riavvolgere il nastro per proiettarlo sempre identico a sé stesso ogni volta che si vuole. E, se anche fosse possibile tornare indietro nel tempo, non ci sarebbero garanzie che la sequenza di eventi possa ripetersi imm modificata. Anzi è molto probabile, addirittura certo, che non si rivedrebbero mai le stesse scene e la trama e il finale del film sarebbero ogni volta diversi e praticamente imprevedibili (questo vale a maggior ragione in uno spettacolo teatrale dove attori, dialoghi e scene cambiano da un allestimento all'altro o anche da una serata all'altra)¹⁷.

La ricostruzione del fenomeno della vita per come essa si è effettivamente sviluppata, richiede quindi metodo storico, attenzione per i particolari, abilità nell'interpretazione, elaborazione di ipotesi alternative (i cosiddetti contropassati). Tutti elementi che sono in grado di proporre nuove interpretazioni di una stessa serie di fatti. Ad esempio oggi l'ipotesi più plausibile dell'origine di *homo sapiens*, è la teoria cosiddetta *out of Africa*, ossia la comparsa dei primi uomini in una circoscritta regione dell'Africa e la successiva migrazione e diffusione sulla terra della nostra specie. Tuttavia, nel racconto della diffusione pressoché ubiquitaria della nostra specie sul globo non c'è nessun carattere di necessità, tantomeno tappe o mete determinate aprioristicamente,

16 J. Monod, *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano 1970 (1970).

17 S.J. Gould, *La vita meravigliosa*, Feltrinelli, Milano 1995 (1989).

tanto che è stata avanzata anche un'ipotesi alternativa che immagina la comparsa e lo sviluppo di *Sapiens* contemporanei e paralleli in aree geografiche diverse e in modo indipendente. Teoria plausibile ma suffragata da prove storiche inferiori rispetto a quelle a sostegno dell'origine africana.

La biologia, in definitiva, smentisce l'equiparazione tra scientificità e misurazione. La grande scoperta galileiana, infatti, ossia elaborare leggi matematiche che spieghino un fenomeno fisico o chimico, fornendo un tipo di conoscenza certo, riproducibile e ripetibile in ambito sperimentale, non si applica alla conoscenza della vita. Non ci sono algoritmi matematici che spieghino la nascita dei primi organismi pluricellulari, nemmeno è possibile un esperimento che ripeta la serie di eventi che hanno condotto alla comparsa della nostra specie sul pianeta.

L'unicità della biologia, per riprendere il titolo del libro di Mayr del 2005 (pubblicato alla veneranda età di 101 anni!) consta proprio in questo suo essere scienza non matematizzabile, attenta più ai particolari che alle regolarità, capace di cogliere il corso degli eventi non come un eterno ritorno *dell'identico*, ripetizione di una regola e un'identità immutabili, bensì come un eterno presentarsi *del diverso*.

7. Test genetici e il diritto di non sapere

Un ruolo fondamentale della capacità di giudizio nel proporre scelte razionali ma non necessariamente omogenee tra loro si mette in evidenza nel campo dei test genetici predittivi di malattia.

Nell'ambito, della consulenza genetica che dovrebbe sempre precedere un test genetico (anche se nel nostro paese purtroppo questo non avviene sempre) il consulente dovrebbe, in analogia a ogni altro atto o proposta diagnostico-terapeutica, informare in primo luogo sulle conseguenze positive e negative del test che si va ad eseguire. Siccome si tratta di test che ci informano della nostra conformazione genetica e quindi forniscono informazioni utili sia a chi in prima persona si sottopone a indagine sia a tutti coloro che condividono per consanguineità la stessa linea genetica, il problema è essenzialmente di valutare se le conoscenze eventualmente acquisibili siano un fatto positivo o negativo. Sgombrato il campo dalle risposte semplicistiche di chi ritiene la conoscenza, per definizione, sempre e comunque un bene, o di chi ritiene, al contrario, che la conoscenza genetica sia sempre un male indice di prometeica arroganza, si deve prendere atto dell'interessante problematica filosofica relativa al cosiddetto *diritto di non sapere*. Intendiamoci, in tale ambito non è in discussione un'as-

senza di sapere ingenua e inconsapevole. L'ignoranza di cui si discute a proposito del cosiddetto diritto a non conoscere l'eventuale presenza di alterazioni patologiche del proprio corredo genetico, non è l'ignoranza inconsapevole ma è l'ignoranza a ragion veduta, ossia esito di una decisione ponderata.

Prendiamo il caso di scuola della cosiddetta corea di Huntington. Si tratta, come è noto, di una grave malattia degenerativa del sistema nervoso che sfocia nella demenza e che si presenta in età adulta, in genere dopo i 40 anni. La malattia è di tipo autosomico dominante, ossia basta che la mutazione sia presente in uno solo dei due cromosomi in dotazione all'individuo per essere clinicamente manifesta, sebbene non in età precoce. Chi sa di avere un genitore affetto dalla patologia ha il 50% di probabilità di avere il gene difettoso e, quindi, di sviluppare la malattia. Se fa il test l'incertezza sarà azzerata nel senso di sapere se il gene è o no alterato, non facendolo si decide di restare nell'incertezza, vivendo la vita come viene.

Obiettivamente è difficile valutare e stabilire quale sia la decisione migliore. Inevitabilmente nella scelta entrano in gioco caratteristiche individuali e caratteriali che potrebbero indurre nell'una o nell'altra direzione. Chi opta per fare il test va incontro a una conoscenza che potrà sollevarlo da qualunque preoccupazione futura ma sa anche che potrebbe conoscere un destino spaventoso e per ora imm modificabile (per la corea di Huntington non esistono ancora terapie efficaci). Tuttavia, potrebbe voler correre il rischio e ritenersi in grado di sopportare anche la peggiore delle notizie. Al contrario, chi si astiene dal test preferisce l'ignoranza relativa, opta cioè per una situazione in cui conserva per entrambe le opzioni il 50% di probabilità.

Non potendo conoscere la propensione al rischio e all'incertezza dei vari individui dobbiamo avere fiducia nel fatto che, adeguatamente messo di fronte all'alternativa tra sapere o non sapere, ognuno sia in grado di *giudicare* cosa è meglio per sé. Alla tradizionale enfasi sul diritto a essere adeguatamente informati si affianca un nuovo e, a prima vista, paradossale diritto a non sapere che va oltre, e in qualche modo contro, il monito socratico: non solo so di non sapere ma *voglio* non sapere. Laddove la coscienza dell'ignoranza era premessa, per il filosofo greco, di una ricerca di sempre maggiore conoscenza mentre, nel caso in questione, essa si tradurrebbe in una volontà di mantenere lo *status quo* conoscitivo.

Il paradosso di tale situazione è solo apparente. Come già accennato l'eventuale decisione di non conoscere il proprio *status* genetico si colloca alla fine di un percorso di consulenza genetica orientato a un consenso-informato. La persona, proprio perché correttamente informata

dal consulente circa benefici e rischi dell'esecuzione del test, decide che è preferibile non sottoporsi all'indagine genetica cui era stata in un primo tempo indirizzata, con tutto quello che ne consegue.

Le cose si complicano in conseguenza del fatto che possono esserci oltre al soggetto su cui si esegue un test genetico anche altri interessati a conoscere i risultati delle analisi. In altre parole si pone il problema di chi, oltre al diretto interessato, ha il diritto di conoscere (o non conoscere) i dati genetici. Alla questione si è tentato di trovare soluzione partendo da una premessa di ordine generale. In ambito genetico, come affermato da Edgar Morin, noi possediamo i nostri geni ma sono anche essi stessi che ci possiedono. In altri termini, l'individuo è parte di una linea genetica che dagli ascendenti va ai discendenti e collaterali e le sue caratteristiche genetiche non sono solo sue ma appartengono all'intera linea.

Come conciliare richieste contrastanti tra due o più individui appartenenti alla stessa linea genetica?

Un modo per affrontare la questione è stato quello di considerare legittimi gli interessi a conoscere anche da parte di terzi. In tal senso, ad esempio, una decisione del Garante della Privacy italiano di qualche anno fa sottolineava proprio il carattere transindividuale del diritto a sapere sancendo l'accesso ai dati genetici di un individuo da parte di un consanguineo. Pur senza automatismi aprioristici, l'accesso a conoscenze genetiche si colloca così in uno schema di bilanciamento tra diritti individuali *prima facie* equivalenti, nel cui ambito la congruità e la rilevanza degli interessi in gioco è stabilita volta per volta da un giudice. Riportando le proposte della filosofa Ruth Chadwick, Micaela Ghisleni sottolinea, infatti, come il linguaggio dei diritti sia troppo formale e povero di contenuto morale¹⁸. Tra due diritti contrapposti è, infatti, sempre difficile trovare mediazioni soddisfacenti. Al contrario, il modello della cura non si limita a contrapporre tra loro i diritti ma affianca al diritto dell'individuo (o degli individui) il senso di responsabilità verso gli altri, identificabile e riconducibile alla nozione del prendersi cura. Solo integrando diritti e cura è possibile prendere decisioni procreative responsabili che attengono al futuro di coppia e alle caratteristiche degli eventuali figli che si dovessero mettere al mondo.

In definitiva, bisogna prendere atto della svolta intrapresa dal sapere medico verso una medicina insieme preventiva e predittiva considerata da molti ormai ineluttabile. Uno scenario complesso fatto di luci e ombre, opportunità e rischi, in bilico tra bene e male ossia, come afferma l'autrice già citata prima, tra una "genetizzazione della realtà sociale" e una "democratizzazione

18 M. Ghisleni, *Bioetica e informazione. Genetica e problemi etici*, Name, Genova 2006.

della realtà medica". Si configura un incontro con un nuovo tipo di interlocutore, a rigore, né sano né malato. Il cosiddetto *malato di rischio* di cui è possibile, con le molte cautele prima ricordate, misurare la probabilità di contrarre una patologia aiutandolo così, in molti casi, anche a prevenirla.

8. *Dilemmi etici nella rianimazione neonatale*

I potenti mezzi tecnologici oggi disponibili nel campo della rianimazione pediatrica pongono acuti dilemmi etici in molte situazioni in cui la rianimazione si presenta come un vero e proprio accanimento terapeutico¹⁹. Se le gravi malformazioni sono evento fortunatamente raro altre situazioni più frequentemente si presentano a sfidare la coscienza morale collettiva: il riferimento va alle tante nascite premature di bambini per il resto sani e normoconformati. Qui il problema è dato dall'imaturità del neonato venuto al mondo troppo in anticipo e non in grado di sopravvivere da solo se non con l'ausilio della rianimazione neonatale. Il problema è posto dal fatto che fare sopravvivere questi neonati pretermine non è sempre un buon affare, il prezzo della sopravvivenza è spesso quello di subire danni neurologici che comportano invalidità gravi di tipo motorio o psichico. Consci della questione i neonatologi hanno cercato la soluzione in linee guida che proponessero limiti precisi alla rianimazione indiscriminata di neonati in qualunque epoca gestazionale, indicando un discrimine tra terapia corretta e accanimento terapeutico.

La cosiddetta Carta di Firenze, ad esempio, proponeva di trattare sempre tutti i neonati a partire dalla 25° settimana di gestazione, non trattare nessun neonato prima della 22° settimana, e decidere caso per caso nella zona grigia intermedia tra la 22° e la 25° settimana. Il criterio cronologico proposto non è ovviamente arbitrario ma trova conferme e giustificazione nella rilevazione statistica che associa al trattamento nelle varie epoche gestazionali un numero sempre più ampio di danni neurologici sempre più gravi quanto più immaturo è il neonato.

Un quadro di riferimento operativo così preciso e dettagliato offre sicuramente un utile orientamento ai medici impegnati nelle rianimazioni neonatali, avendo tra l'altro l'indiscusso merito di definire con coraggio cosa è accanimento terapeutico e quale atteggiamento va preso in tali casi: l'assoluta desistenza di qualunque pratica rianimatoria che non sia rivolta alla riduzione delle sofferenze.

19 R. Prodomo, F. Forni, *Dilemmi etici nella rianimazione neonatale*, in L. Chieffi (a cura di), *Questioni di inizio vita*, Mimesis, Milano 2015.

Ma possiamo accontentarci di questo? Il rifiuto dell'accanimento terapeutico comporta anche un rifiuto della sperimentazione clinica?

Se osserviamo retrospettivamente la storia del trattamento dei neonati prematuri vediamo che essa si dipana lungo una strada di progressivo avanzamento e spostamento dei limiti: quello che in una determinata epoca sembrava impossibile si è gradualmente reso praticabile, neonati con un peso e un grado di immaturità funzionale sempre più bassi sono stati salvati e messi in condizione di crescere sani. Perché dunque dovremmo pensare che non ci saranno più avanzamenti e progressi in tale campo? I limiti fissati in documenti quali la Carta di Firenze sono da interpretare come assoluti?

L'unico modo per garantire il progresso e, contestualmente, il rispetto della dignità umana è quello di prevedere un canale sperimentale per i neonati al limite della trattabilità. In questo modo la rianimazione di neonati prima della 22^a settimana che, se proposta come terapia ordinaria, sarebbe senz'altro un accanimento terapeutico, potrebbe essere un trattamento sperimentale eticamente accettabile per un gruppo selezionato di neonati, al quale verrebbero offerte tutte le garanzie di una corretta ricerca clinica.

In altre parole, il canale sperimentale consentirebbe di trasformare l'accanimento terapeutico di oggi in una terapia standard di domani. Resta il problema odierno di affermare la cultura delle cure palliative e dell'astensione terapeutica anche in ambito pediatrico-neonatale. Un ambito in cui forse per la giovane età dei soggetti si tende troppe volte a voler fare tutto il possibile e, a volte, anche l'impossibile con il perenne pericolo di sconfinare nell'accanimento. Un dato su tutti: la percentuale dei bambini che muore a seguito di una malattia incurabile passando l'ultima fase della propria vita in una sala di rianimazione si è progressivamente accresciuta negli anni arrivando oggi a superare abbondantemente il 90%.

Guardando tale percentuale un quesito sorge spontaneo: ma i bambini devono proprio tutti morire in rianimazione?