

LA BIOETICA TRA NATURALE E ARTIFICIALE

di Paolo Bellini

Università degli Studi dell'Insubria (Varese-Como)

La speculazione bioetica è naturalmente indissociabile dalla più generale riflessione sul significato della tecnologia e del suo rapporto con la soggettività umana. I temi di natura bioetica hanno, infatti, un legame evidente con l'acquisizione di una potenza strumentale che mette il soggetto in condizioni di interferire sui normali processi biologici e sulle dinamiche che riguardano la vita, la sua genesi e il suo mantenimento. Ovviamente il dibattito pubblico si focalizza prevalentemente sul dispiegarsi della capacità delle scienze biomediche di intervenire e di manipolare la vita umana, tuttavia questo genere di riflessioni non possono essere, a nostro avviso, semplicemente confinate a questo particolare ambito disciplinare, dato che ogni tipo di tecnologia concerne sempre la trasformazione della biosfera dove il soggetto umano vive, opera, si riproduce e muore. Quando, in altri termini, si modifica l'ambiente, gli effetti si riverberano inevitabilmente anche sull'uomo, per tale motivo la tecnologia in generale e le biotecnologie in particolare sono suscettibili di considerazioni etiche relative al fine e alle modalità del loro operare. Ora, all'interno della civiltà tecnologica la politica si trasforma, nell'ottica di Foucault, in una biopolitica intesa come: «modo attraverso cui si è cercato dal XVIII secolo, di razionalizzare i problemi posti alla pratica governamentale dai fenomeni specifici di un insieme di esseri viventi costituiti in popolazione: salute, igiene, natalità, longevità, razze...»¹. Ciò dà luogo a un vero e proprio biopotere che Negri e Hardt definiscono come: «una forma di potere che regola il sociale dall'interno, inseguendolo, interpretandolo, assorbendolo e riarticolandolo. Il potere può imporre un comando effettivo sull'intera vita della popolazione solo nel momento in cui diviene una funzione vitale e integrale che ogni individuo comprende in sé e riattiva volontariamente. ... La funzione più determinante di questo tipo di potere è quella di investire ogni aspetto della vita e il suo compito primario è quello di amministrarla. Il biopotere agisce dunque in un contesto in cui ciò che è in gioco

per il potere è la produzione e la riproduzione della vita stessa»². In quest'ottica l'unica posizione che ci pare accettabile è quella di pensare alla bioetica, sulla scorta dell'esempio liberale, come a una teoria della limitazione del biopotere nel suo interagire tecnologicamente con la vita e, in particolare, con la sua forma autocosciente incarnata nella soggettività umana. A questo scopo è necessario, prima di tutto, chiarire quale sia il soggetto a cui tale etica intende riferirsi.

Dopo una lunga gestazione che avuto la modernità come epoca di incubazione, si presenta sulla scena della storia fin dalla seconda metà del XX secolo una nuova soggettività simbiotica: il *cyborg*. Letteralmente esso è la contrazione dell'inglese *cybernetic organism* (organismo cibernetico) e rappresenta la fusione di uomo e macchina in un identico organismo³. Ovviamente dal punto di vista strettamente materiale e corporeo tale fusione non è ancora pienamente in atto, ma già si profila all'orizzonte e potrebbe essere presto una realtà con cui sarà inevitabile confrontarsi. È invece dal punto di vista della *forma mentis* del soggetto un qualcosa di compiuto. Da tempo, infatti, l'immaginario collettivo si nutre di tale immagine, come hanno così bene colto alcuni tra i più geniali autori di fantascienza⁴. Non si tratta, tuttavia, di un semplice gioco dell'immaginazione che si diverte a inventare figure bizzarre, ultraumane, al limite tra il meraviglioso e il grottesco, ma di una forma simbolica che nasconde un vero e proprio progetto di trasformazione dell'uomo e del mondo, inaugurato dalla modernità e tenacemente perseguito nel corso degli ultimi secoli. La caratteristica principale di tale fenomeno riguarda prima di tutto la trasformazione della tecnica in tecnologia. Mentre la prima riguarda, in sostanza, un sapere empirico capace di permettere all'uomo attraverso la razionalità strumentale di sopravvivere allo stato di natura; la seconda si costituisce come una vera e propria visione del mondo, determinata da un sistema di conoscenze e da un linguaggio operativo di tipo

1 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*. Corso al Collège de France (1978-1979), a cura di M. Senellart, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 261.

2 M. Hardt – A. Negri, *Impero/Il nuovo ordine della globalizzazione*, trad. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano, 2002., p. 39.

3 Cfr. P. Bellini, *Cyberfilosofia del potere*. Immaginari, ideologie e conflitti della civiltà tecnologica, Mimesis, Milano, 2007, pp. 124-138.

quantitativo e matematico che ha come obiettivo la manipolazione della natura, dell'ambiente e della soggettività umana in funzione dell'accrescimento indefinito di una potenza performativa che non accetta alcun limite fisico e psichico imposto all'uomo dalla sua costituzione biologica. A tutto questo si aggiunge poi il desiderio segreto di un'immortalità non più metafisica, riguardante esclusivamente l'anima e il suo destino dopo la morte del corpo, ma intesa come sfida alla morte e volontà di un prolungamento indefinito della vita individuale nella sua concretezza materiale. In un contesto di tal genere il naturale scivola sempre più nell'artificiale, inteso come il prodotto di una *performance* volontaria che ha come oggetto potenziale la totalità degli enti di cui il mondo si compone e che comprende il soggetto umano stesso. Come ci ricorda Virilio: «Domani, è promesso, il corpo umano diverrà il terreno di esercizio di micro-macchine che lo percorreranno in ogni senso e, si dice, senza dolore. Eccole dunque le ultime protesi, i nuovi automi: questi ANIMATI che popoleranno il nostro organismo, come noi stessi abbiamo popolato e ordinato l'estensione del corpo delle terra. ... Le legge di prossimità meccanica era servita per ordinare l'ambiente umano, il circostante *esogeno* della specie, cede il passo ad una legge di prossimità elettromagnetica della quale c'è tutto da scoprire, da afferrare, prima di assistere come testimoni più o meno passivi all'invasione futura del nostro corpo, al controllo di un ambiente *endogeno*: quello delle nostre interiora, delle nostre viscere, grazie alle prodezze interattive di una miniaturizzazione biotecnologica che perfezionerà il progresso dei grandi mezzi di comunicazione di massa che governano già la nostra società»⁵. Davanti a tale strategia di colonizzazione del corpo umano stesso, molte delle questioni bioetiche, trattate secondo schemi valoriali che non tengono minimamente conto di questo processo irreversibile di fusione tra uomo e macchina, diventano obsolete e rappresentano, al limite, un semplice gesto di testimonianza e di nostalgia per un mondo che non esiste più. Ogni teoria etica deve quindi, dal nostro punto di vista, essere necessariamente contestualizzata all'interno di processi storici reali,

4 Cfr. P. K. Dick, *Ma gli androidi sognano pecore elettriche?*, a cura di C. Pagetti, Fanucci, Roma, 2000 e W. Gibson, *Neuromante*, trad. it di G. Cossato e S. Sandrelli, Mondadori, Milano, 2003.

5 P. Virilio, *La velocità di liberazione*, a cura di T. Villani e U. Fadini, *Strategia della lumaca*, Roma, 1997, p.65 e p. 66.

tenendo conto non di ciò che è giusto o ingiusto in termini puramente astratti, pensati per una soggettività che appartiene al passato, bensì in funzione del presente e del prossimo futuro dove domina incontrastato il *cyborg*, quest'estrema forma di superamento della soggettività borghese, già presente nel rapporto simbiotico di tipo mentale realizzato dalla diade uomo-macchina. Come abbiamo mostrato altrove il reticolo tecnologico che avvolge il pianeta e che contribuisce alla creazione di nuovi paradigmi interpretativi del reale⁶, come correlato oggettivo dell'uomo-macchina (*cyborg*), completa il quadro tracciato. Evidentemente all'interno di tale contesto ogni discorso etico o bioetico che intende frenare o semplicemente ignorare il processo di accrescimento della potenza tecnologica in generale e delle biotecnologie in particolare, non ha per noi nessuna ragion d'essere e si trasforma sempre in un vuoto esercizio di retorica o peggio, quando si traduce in una prassi legislativa, in una pesante zavorra che rischia di impoverire e rendere meno competitivi dal punto di vista economico, sociale e tecnologico gli Stati che ne accolgono le istanze. È invece necessario interrogarsi sui limiti applicativi che ogni nuova scoperta scientifica e ogni nuova tecnologia devono necessariamente avere in relazione al loro uso. Come è noto ogni mezzo tecnologico, in ogni ambito dell'attività umana, non può mai essere considerato come qualcosa di neutrale. I mezzi che il soggetto utilizza come estensioni del proprio corpo e della propria mente contribuiscono, infatti, a modificarne la visione del mondo e i paradigmi di interpretazione del reale. Utilizzando una celebre simbologia si può dire che il mezzo è lo specchio in cui il soggetto si riflette e da cui trae la rappresentazione compiuta di sé. Per esempio, è facile capire l'enorme differenza che esiste tra la percezione di se stesso e del mondo di un soggetto costantemente connesso alla rete mediatica mondiale, attraverso i tanti sistemi di comunicazione multimediali, rispetto a un passato dove tutti questi mezzi di comunicazione di massa erano inesistenti. Come, d'altronde, è facile comprendere l'enorme distanza che passa tra chi è abituato a curare costantemente il proprio corpo utilizzando sofisticati sistemi diagnostici e terapeutici, rispetto a chi ha come unica possibilità quella di affidarsi a pratiche magico-rituali di tutt'altro genere. Ora, un accrescimento generalizzato della potenza tecnologica

6 Cfr. P. Bellini, *Cyborg, potere e ordine reticolare*, in *Metabasis.it* (on line), Anno II numero 3, 2007,

aumenta enormemente non solo le possibilità di rispecchiamento identitario grazie alla sovrapposizione di linguaggi che essa incessantemente veicola, ma anche il pericolo di uno scivolamento verso una sostanziale narcotizzazione collettiva di massa. Come giustamente osserva Wunenburger parlando della televisione: «...la nuova condizione posturale dell'uomo-schermo rischia di modificare l'attività immaginativa, inibendo tutte le risorse proprie del corpo, separando la psiche dal fisico sullo sfondo di un dualismo, in breve di una schizofrenia patogena. Il silenzio degli organi e delle membra non sarà più il tratto distintivo di una sana immaginazione, ma paradossalmente la fonte di una letargia, che condanna i flussi di immagini a scivolare sulla superficie dell'essere anziché essere interiorizzata, lasciando rimbalzare solo l'eco dei rumori della vita»⁷. Più in generale possiamo affermare che le macchine e il loro uso quotidiano, oltre ad avere la funzione di espandere enormemente le nostre percezioni e le nostre capacità performative, hanno purtroppo anche la capacità di generare una pericolosa pigrizia psicofisica che dipende dal continuo devolvere alla loro migliore possibilità di esecuzione una serie di compiti gravosi, noiosi e ripetitivi a cui ciascuno volentieri si sottrae.

Date queste generali premesse è possibile affrontare più specificamente l'insieme dei problemi bioetici di cui si dibatte fin dagli anni Settanta del XX secolo. Essi sono prevalentemente connessi con le tematiche biomediche e riguardano: l'aborto⁸, l'eutanasia⁹, la fecondazione artificiale¹⁰ e la clonazione riproduttiva e terapeutica¹¹. È ampiamente noto come su questi temi vi sia una certa eterogeneità di vedute che vede spesso contrapporsi un pensiero laico e pragmatico più disponibile all'accettazione di

www.metabasis.it

7 J. J. Wunenburger, *L'uomo nell'era della televisione*, trad. it di M. Buondonno, Ipermedium libri, Napoli, 2005, pp.59-60.

8 Cfr. G. Grisez, *Abortion : the myths, the realities, and the arguments*, Corpus Book, New York, 1970; J. T. Noonan, *The Morality of abortion: legal and historical perspectives*, Harvard University Press, Cambridge, 1970; J. J. Thomson, *A Defense of Abortion*, in *The rights and wrongs of abortion*, edited by M. Cohen, T. Nagel, and T. Scanlon, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1974.

9 Cfr. J. Rachels, *La fine della vita: la moralità dell'eutanasia*, Torino, Sonda, 1989.

10 Cfr. M. Mori, *Problemi etico-giuridici della fecondazione artificiale umana: rapporto di ricerca*, Politeia, Milano, 1991.

11 Cfr. H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino, 1997, pp. 122-154.

queste pratiche, a concezioni di stampo religioso, cattolico in particolare, che auspicano misure più restrittive. Dal nostro punto di vista la questione va affrontata in funzione della nuova soggettività simbiotica (*cyborg*) a cui vanno commisurati tutti i temi bioetici presi in considerazione. H. Jonas pone il problema nel modo seguente: «Sussiste la possibilità di tenere chiuso il vaso di Pandora? Ovvero di evitare il passo dalla chirurgia genetica sui batteri alla chirurgia genetica sull'uomo, la soglia dove il *principiis obsta* potrebbe ancora fermarsi? Non credo. La medicina che vuole soccorrere, non si lascerà sottrarre possibilità di *riparazione* tanto legittime in una prospettiva a breve termine, e con ciò la breccia è aperta. ... Al di là di questa già temeraria zona di ambiguità tra ciò che è ancora permesso e ciò che è proibito attendono altri doni di Pandora, verso cui non ci spinge alcuna necessità, ma soltanto l'impulso prometeico. Contro le sue tentazioni, tra cui quella wagneriana dell'*Homunculus*, noi, emancipati uomini d'oggi, siamo più inermi di tutti coloro che ci hanno preceduto, e tuttavia più di tutti coloro che ci hanno preceduto avremmo bisogno, contro i demoni del nostro proprio potere, di ciò che abbiamo orgogliosamente superato. Il nostro mondo così completamente privo di tabù deve erigere volontariamente nuovi tabù di fronte ai suoi nuovi generi di potere. Dobbiamo sapere che esiste un troppo in là. Esso comincia con l'integrità dell'immagine dell'uomo che per noi dovrebbe essere inviolabile. Con questa potremmo misurarci soltanto da pasticcioni e non potremmo mai essere maestri. Dobbiamo reimparare il timore e il tremore e, anche senza Dio, il rispetto del sacro»¹². In queste parole vi è tutta l'inquietudine di un'epoca che affronta una vera e propria transizione antropologica che conduce alla fusione tra uomo e macchina, tuttavia ci pare ormai impossibile salvaguardare un'immagine dell'uomo che non sia in simbiosi con le macchine, poiché essa è già una cifra del passato. Si tratta piuttosto di recuperare il senso del sacro e della limitazione del potere tecnologico in funzione di questa nuova soggettività, per una diversa concezione della vita e della realtà che ci spinge inevitabilmente verso l'ultraumano. In questo contesto non si tratta di imbrigliare, impedire e al limite condannare le nuove tecnologie e, in particolare, quelle che spingono verso una modificazione biologica dell'uomo stesso, poiché questo, in un mondo dove la

12 Op. cit., pp. 165-166.

sopravvivenza della specie umana dipende in larga misura dalle macchine e dall'adattamento a un ambiente sempre più artificiale, è impossibile. È necessario, quindi, capire quale sia il significato più autentico che il destino prometeico della civiltà tecnologica può attribuire al concetto di sacro e porre conseguentemente dei limiti bioetici. A tal riguardo è necessario distinguerlo dal numinoso¹³. Con quest'ultimo termine ci riferiamo a tutta una serie di esperienze del reale puramente irrazionali, emotive, inconse e indicibili. Esso si manifesta nella percezione dell'immensità del creato, nel proprio essere creatura non autogenerata e nel mistero della vita e della morte. Il numinoso esprime la precarietà di ciascuna esistenza individuale, la nostalgia per una vita uterina e uroborica, dove la coscienza cede il passo a una dimensione inconscia, collettiva e incontrollabile. Il sacro rappresenta invece la teatralizzazione cosciente in forme e figure della dimensione oscura del numinoso. Ciò che chiamiamo sacro è un desiderio di equilibrio tra io e mondo, tra soggetto e oggetto, tra dimensione conscia e inconscia dell'esistenza. Volendo considerare la questione da un altro punto di vista, possiamo affermare che il sacro è la volontà della vita autocosciente di mettersi in equilibrio con il mondo che la circonda, da cui essa stessa scaturisce nel corso del lungo processo evolutivo che conduce dalle prime forme di vita anaerobiche all'uomo. La condizione, dunque, di esistenza del sacro dipende sempre da un soggetto autocosciente che si interroga sul senso del suo esistere e sul suo ruolo all'interno dell'ordine cosmico. Nel sacro si manifesta, così, la forma più creativa dell'immaginazione, la capacità di progettare e pensare se stessi in una dimensione emotiva e razionale al tempo stesso, dove le astrazioni concettuali si concretizzano in immagini, mentre la pura corporeità materiale si trasforma in un oggetto immateriale. Se accettiamo tale interpretazione del sacro, possiamo allora andare alla radice di ogni problema bioetico. Se, infatti, il limite di ogni gesto tecnologico e di ogni pratica biomedica deve essere determinato da ciò che consideriamo sacro e, di conseguenza, inviolabile, esso coincide con la salvaguardia della sussistenza di una qualche forma di vita autocosciente nella sua dimensione razionale, immaginativa ed emotiva che è la condizione necessaria di esistenza di un orizzonte sacrale. Possiamo adesso

13 Cfr. P. Bellini, Il Numinoso e il Sacro, in *Autorità e potere. Tecnologia e politica: dagli incubi di Prometeo*

singolarmente riconsiderare, da questo punto di vista, le pratiche prima elencate (aborto, eutanasia, clonazione e fecondazione artificiale). L'aborto, inteso come interruzione volontaria di gravidanza, si qualifica in quanto rinuncia alla procreazione da parte della donna e, sotto questo profilo, risulta del tutto lecito da un punto di vista etico nel momento in cui si agisce durante le prime settimane di vita su un feto non ancora formato e a condizione che la sua pratica non minacci la sussistenza della specie umana. Qui, rispetto all'atto in se stesso, contano molto di più le modalità operative che, quando soddisfano i requisiti di rispetto della vita, della libera scelta razionale e della sensibilità emotiva della donna, rendono tale pratica sostanzialmente ammissibile. Per quanto concerne i cosiddetti diritti di un uovo fecondato, essi non possono essere esercitati da una persona in potenza, da un embrione che nei primi mesi di gestazione non ha ancora nulla di umano. Non si uccide, in questo caso, una vita autocosciente, ma semplicemente la sua possibilità. Diverso è invece il caso dell'aborto dopo che un feto sano ha assunto vere e proprie sembianze umane, qui abbiamo a che fare con una persona vera e propria, che attende semplicemente di uscire dal ventre materno e di vivere pienamente la propria esistenza. In questo caso, a meno che non vi siano gravi malformazioni che impediscano al nascituro di sopravvivere una volta separato dalla madre, l'aborto si trasforma in una pratica eticamente non ammissibile. Per quanto concerne invece l'eutanasia, riteniamo che un individuo, capace di intendere e di volere, abbia non solo il diritto di decidere se continuare a vivere o meno, ma abbia altresì il diritto di ricevere una morte dolce e pietosa che lo liberi da un'esistenza che egli più non desidera. Anche in questo caso il principio fondamentale della generale salvaguardia della vita autocosciente non viene minimamente intaccato, poiché la specie continua a sopravvivere a dispetto delle singole scelte individuali. Una riflessione diversa meritano invece i casi relativi alla fecondazione artificiale e alla clonazione. Tali pratiche prefigurano già la possibilità di colonizzazione del corpo umano da parte delle macchine e la creazione di individui con codici genetici volontariamente predeterminati. In questo caso ci troviamo al cospetto di scelte destinali ed epocali che riguardano la specie umana nel suo complesso e la possibilità che, per la prima volta nella storia, l'uomo ha di cambiare se stesso da un punto di vista materiale e

ai sogni di Artù, Franco Angeli, Milano, 2001, pp. 33-47.

spirituale. Fintanto cioè che la fecondazione artificiale si limita ad aiutare coppie che non possono avere figli e a evitare che nascano individui affetti da malattie come la sindrome di down o la talassemia, solo per citarne due delle più note, si tratta di un'opera che, coerentemente con quello che abbiamo affermato, non può che essere giudicata come eticamente meritoria. Lo stesso vale per la clonazione terapeutica, nel momento in cui essa si limita alla riparazione di organi danneggiati o alla cura di malattie come il morbo di Alzheimer. Tuttavia è probabile che prima o poi la ricerca scientifica in questi campi prospetterà la possibilità di creare veri e propri *cyborg*. Qui emerge allora con chiarezza il vero problema etico relativo al compiuto dispiegarsi della potenza tecnologica, poiché apre alla possibilità di trasformazione dell'*homo sapiens sapiens* in qualcosa di diverso che, oltre la soglia antropologica dell'uomo per come da sempre lo conosciamo, conduce a un bivio da cui si dipanano due possibili percorsi: l'uno coincide con la creazione di un essere semidivino e ultraumano, l'altro con l'ombra mostruosa, infelice e dolente dell'uomo che ancora esiste, frutto di un peccato di *hybris* (tracotanza) nei confronti della sacralità della vita. Al fine di scongiurare quest'ultima possibilità abbiamo voluto proporre una teoria bioetica fondata, non sulla proibizione né su visioni anacronistiche della realtà, ma su un principio forte di responsabilità legato a un'immagine dell'uomo come vita e soggettività autocosciente capace di razionalità, sentimenti e immaginazione. Riteniamo, dunque, che ogni *performance* tecnologica sull'uomo e sull'ambiente debba essere ammessa nella misura in cui abbia come fine ultimo del proprio agire e come risultato conseguente la salvaguardia o, al limite, il potenziamento non solo dell'autocoscienza, ma anche di queste importantissime facoltà che ci permettono di pensare in forma sacrale ogni possibile e futura soggettività.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.