



DIALOGO TRA MORALE E SCIENZA

LE NUOVE SFIDE DEL DIALOGO TRA MORALE E SCIENZA

Lectio Magistralis del Card. Gianfranco Ravasi

in occasione del conferimento della *laurea h.c.* all'Università DEUSTO di Bilbao

4 marzo 2014

Uno dei poeti di Israele, il Salmista si era fermato stupito davanti al mistero dell'essere umano e aveva esclamato: «Tu, o Dio, hai fatto l'uomo di poco inferiore a un dio, di gloria e di onore lo hai coronato» (*Salmo* 8,6). In forma meno lirica e religiosa, ma con la stessa ammirazione, uno dei sette sapienti dell'antichità greca, Democrito di Aldera, contemporaneo di Socrate, aveva coniato questa definizione: *ánthropos mikròs kósmos*, «l'uomo è un piccolo universo» (frammento 34). Questo "microcosmo" contiene in sé gli estremi dell'infinito col suo pensiero e il suo spirito, ma anche della creaturalità fragile e mortale. Se Hölderlin in uno dei suoi *Abbozzi di inni* rimandava alla Bibbia interrogandosi: *Was ist der Menschen Leben? Ein Bild der Gottheit*, Goethe nel *Faust* metteva in bocca a Mefistofele questo crudo ritratto dell'essere umano: *Der Mensch, die kleine Narrenwelt*.

La cultura moderna ha smitizzato la grandezza della creatura umana, ma ne è rimasta pur sempre affascinata, a partire da Cartesio che, nel *Cogito ergo sum*, ha posto nel pensiero l'identità trascendente della persona. Intanto, però, la scienza puntava sulla corporeità materiale e caduca di quell'essere dalla spiritualità gloriosa. Nella cultura contemporanea l'atteggiamento è ulteriormente mutato e lo stesso uomo non si è più accontentato di essere un passivo osservatore della sua identità strutturale, ma si è eretto a creatore di se stesso modificando la sua natura, sia nelle profondità dell'organismo umano attraverso l'ingegneria genetica, sia negli strati esterni trasformando attraverso la chirurgia estetica il proprio apparire.

* * *

Questo nuovo orizzonte è stato percorso con entusiasmo dalla scienza nei primi anni del XX secolo, con le rischiose e fin pericolose avventure dell'eugenetica originaria che assumeva anche finalità ed esiti sociali. Essa ha, poi, lasciato spazio all'attuale *genetica* dallo statuto metodologico più rigoroso e dalle risultanze certamente

rilevanti nei confronti della terapia e della prevenzione delle malattie. La diagnosi molecolare, lo screening e la mappatura del genoma umano, le proteine terapeutiche, la medicina predittiva e rigenerativa, le biotecnologie in genere sono alcune delle componenti importanti di questo nuovo e complesso approccio.

Un approccio che non è, comunque, esente da interrogazioni di taglio etico che costituiranno certamente le sfide che dovrà affrontare il confronto tra fede e scienza. Intervenire sul testo genetico di una persona, per scoprire e liberare il “linguaggio” interno ad esso è positivo, ma è anche delicato perché l’operazione ha confini fluidi e prospettive ignote. Le frontiere possono essere varcate e generare problemi di tipo etico e sociale, conducendo a possibilità di manipolazione e di prevaricazione nei confronti della stessa identità e autonomia della persona.

In questa linea si colloca il *transumanesimo*, elaborato da Julien Huxley in chiave sociale e trasferito negli anni ’80 del secolo scorso in ambito scientifico con l’apertura di panorami spesso vertiginosi: pensiamo alle nuove tecniche dell’ingegneria genetica, alla nanotecnologia, all’intelligenza artificiale, alla neurofarmacologia, alla crionica, alle interfacce tra mente e macchina, insomma a quanto viene riassunto nell’acronimo inglese GRIN (Genetics, Robotics, Information Technology, Nanotechnology). Come affermava Robin Hanson, «il transumanesimo è l’idea secondo cui le nuove tecnologie probabilmente cambieranno il mondo nel prossimo e nel successivo secolo al punto tale che i nostri discendenti non saranno più, per molti aspetti, umani». Saranno appunto “transumani” e persino “postumani”, comunque “post-darwiniani”.

È facile intuire quanto siano roventi le questioni etiche di fronte a un simile orizzonte, quanto siano reali i rischi di degenerazione al punto tale che uno dei più netti critici del transumanesimo, il fondatore della *Sun Microsystems* Bill Joy apocalitticamente ha ipotizzato persino un rischio di autoestinzione del genere umano. Tuttavia quanto sia fremente il desiderio di procedere è verificabile – a livello culturale generale e a titolo esemplificativo – in un ambito meno problematico ma comunque significativo, quello della medicina estetica. Infatti, negli USA negli ultimi 15 anni il numero delle iniezioni di botulino è aumentato del 4000 % e nel solo 2011 la spesa per simili interventi – sempre negli USA – ha raggiunto la cifra di dieci miliardi di dollari. È evidente che si è di fronte a una “tendenza” inarrestabile e a una costante trasformazione dello stile di vita e dello stesso fenotipo antropologico, almeno esteriore.

* * *

Ben più delicati a livello etico sono, invece, le analisi o gli interventi radicali e profondi sull’essere umano. Si potrebbe qui aprire il complesso capitolo delle *neuroscienze* cognitive che hanno proposto nuove teorie della mente. I cento miliardi di neuroni che compongono il nostro cervello, analoghi alle stelle della Via Lattea, rendono questa realtà umana un altro microcosmo nel quale, però, non si dibattono solo quesiti fisiologici e biologici, ma affiorano molteplici interrogativi filosofici e teologici. Pensiamo solo alla categoria “anima”, alla questione della coscienza e della responsabilità morale, alla stessa religiosità, al rapporto mente-corpo, con l’evidente coinvolgimento di altre discipline come l’antropologia, la psicologia, l’etica, il diritto.

Le neuroscienze sono ancora agli albori di un percorso arduo, l’enorme accumulo dei dati scientifici è spesso sottoposto a ermeneutiche diverse e fin contraddittorie, si aprono tensioni con altri linguaggi e prospettive. La relazione tra la teologia e la scienza esige in questo ambito un forte rigore metodologico e la chiarezza delle distinzioni essendo comune la realtà sottoposta ad analisi, cioè il cervello e la mente umana. Come scriveva dal punto di vista teologico Gustave Martelet scomparso lo scorso mese di gennaio nel suo saggio *Evoluzione e creazione*, «nonostante il cervello raggiunga un punto culminante nella finezza e nella complessità delle strutture e del suo funzionamento neurofisiologico, nonostante renda possibile, con la sua sublimità materiale, gli atti dello

spirito, questi rimangono di un altro ordine, senza che però lo spirito possa liberarsi di ciò che esso non è (ossia del corpo)».

* * *

Concludendo, l'autentico scienziato non è colui che sa offrire tutte le risposte ma colui che sa porre le vere domande, cosciente che il suo compito di verificare e perlustrare la "scena" della realtà, ossia il fenomeno, non esaurisce tutte le dimensioni dell'essere, a partire dal suo "fondamento" che è "meta-fisico". Proprio per questo dev'essere vivo in lui – come nel teologo e nel filosofo o nell'artista per il loro campo specifico – lo sforzo di «custodire castamente la sua frontiera», come ammoniva Schelling per la filosofia e la storia. Si dev'essere consapevoli che la conoscenza umana non è monodica ma polifonica e polimorfa, perché comprende non solo la via scientifica e tecnologica ma anche la via estetica o quella morale, filosofica, spirituale e religiosa.

Infatti, dopo il radicalismo positivistic o apologetic del passato e di qualche epigono contemporaneo, ci si muove sempre di più secondo un reciproco e coerente rispetto tra i due campi: la scienza si dedica ai fatti, ai dati, al «come»; la metafisica e la religione si consacrano ai valori, ai significati ultimi, al «perché», secondo specifici protocolli di ricerca. È quella che lo scienziato statunitense Stephen J. Gould, morto nel 2002, ha sistematizzato nella formula dei *Non-Overlapping-Magisteria* (NOMA), ossia della non-sovrapposibilità dei percorsi della conoscenza filosofico-teologica e della conoscenza empirico-scientifica. Essi incarnano due livelli metodologici, epistemologici, linguistici che, appartenendo a piani differenti, non possono intersecarsi, sono tra loro incommensurabili, risultano reciprocamente intraducibili e si rivelano in tal modo non conflittuali. Come scriveva già nel 1878 Nietzsche in *Umano, troppo umano*: «Fra religione e scienza non esistono né parentele né amicizia ma neppure inimicizia: vivono in sfere diverse».

Riconosciuta la positività di tale impostazione, che rigetta facili concordismi sincretistici e assegna pari dignità ai diversi tracciati di analisi della realtà, bisogna però opporre una riserva che è ben evidente già a partire dalla stessa esperienza storica. Entrambe, scienza e teologia (o filosofia), hanno in comune l'oggetto della loro investigazione (l'uomo, l'essere, il cosmo) e – come ha osservato acutamente il filosofo della scienza Micha# Heller, nel suo saggio *Nuova fisica e nuova teologia* – «probabilmente esistono alcuni tipi di asserzioni che si lasciano trasferire dal campo delle scienze sperimentali a quello filosofico senza confondere i livelli», anzi, con esiti fecondi (si pensi al contributo che la filosofia ha offerto alla scienza riguardo alle categorie «tempo» e «spazio»).

Inoltre, continua lo studioso polacco, «la distinzione dei livelli non dovrebbe legittimare l'esclusione aprioristica della possibilità di qualsiasi sintesi». È così che ha preso vigore, accanto alla sempre valida (a livello di metodo) «teoria dei due livelli», una sussidiaria «teoria del dialogo» propugnata da Józef Tischner che fa leva sul fatto che ogni uomo è dotato di una coscienza unificante e, quindi, ogni ricerca sulla vita umana e sul rapporto con l'universo esige una pluralità armonica di itinerari e di esiti che si intrecciano tra loro nell'unicità della persona. Non è soddisfacente, allora, per una più compiuta risposta dissociare radicalmente i contributi scientifici da quelli filosofici e viceversa, pena una perdita della vera «concretezza» della realtà e dell'autenticità della stessa conoscenza umana che non è monodica, cioè solo razionale e formale, ma anche simbolico-affettiva (le pascaliane «ragioni del cuore»).

Questa «teoria del dialogo» – che, per altro, faceva parte dell'eredità dell'umanesimo classico – è fatta balenare anche nella Lettera che Giovanni Paolo II aveva indirizzato nel 1988 al direttore della Specola Vaticana: «Il dialogo [tra scienza e fede] deve continuare e progredire in profondità e in ampiezza. In questo processo dobbiamo superare ogni tendenza regressiva che porti verso forme di riduzionismo unilaterale, di paura e di autoisolamento. Ciò che è assolutamente importante è che ciascuna disciplina continui ad arricchire, nutrire e provocare l'altra ad essere più pienamente ciò che deve

essere e contribuire alla nostra visione di ciò che siamo e di dove stiamo andando». Distinzione ma non separatezza, dunque, tra scienza e fede. Il «fenomeno» a cui si dedica la scienza, ossia la «scena» come sopra si diceva, non è indipendente dal «fondamento» e, quindi, esperienza e «trascendenza» sono distinte nei livelli ma non isolate e incomunicabili.

Non per nulla Max Planck, il grande artefice della teoria quantistica, nella sua *Conoscenza del mondo fisico* non esitava ad affermare che «scienza e religione non sono in contrasto, ma hanno bisogno l'una dell'altra per completarsi nella mente di un uomo che pensa seriamente». Si tratta di un dialogo epistemologicamente rigoroso e rispettoso, persino necessario, tant'è vero che Einstein nell'autobiografico *Out of My Later Years* arrivava a coniare una famosa formula: «La scienza senza la religione è zoppa, la religione senza la scienza è cieca». E alla fine della sua esistenza, nel 1955 in una sorta di testamento, lasciava nel suo *Messaggio all'umanità* un appello che credo possiamo ancor oggi porre a suggello dello stesso nostro incontro: «Noi scienziati rivolgiamo un appello come esseri umani rivolti ad esseri umani. Ricordate la vostra umanità e dimenticate pure il resto!».