



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SIENA
FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

CORSO DI LAUREA SPECIALISTICA IN FILOSOFIA

**L'etica laica e l'etica cattolica in bioetica:
un confronto tra paradigmi.**

RELATORE:

Prof.sa Caterina Botti

CONTRORELATORE:

Prof. Giuseppe Cognetti

Tesi di Laurea Specialistica di
Michela Porcu

Anno Accademico 2005-2006

Indice

Introduzione	1
1. L'etica laica in bioetica.....	11
1.1. Etica della disponibilità della vita umana: l'articolarsi del paradigma laico.	11
1.2. Ragionare "etzi Deus non daretur": umanità e autonomia della morale.	15
1.3. La qualità della vita umana.....	24
1.4. Pluralismo sociologico e pluralismo normativo.....	36
1.5. I diritti prima facie e il valore delle eccezioni.....	41
2. L'etica cattolica in bioetica.	54
2.1. Etica della indisponibilità della vita umana: il paradigma cattolico.	54
2.2. Il valore supremo di ogni vita umana: la sua sacralità.....	64
2.3. Immutabilità e inviolabilità.....	70
2.4. Creature di Dio: il personalismo ontologico e il piano divino del mondo.	76
2.5. Etica deontologica, legge morale e legge civile.	85
3. Distanze e mediazioni.....	94
3.1. Una dicotomia di fatto. Un dialogo possibile?	94
3.2. Mediazioni.....	101
3.3. Pluralismo e relativismo.....	112
3.4. Autonomia e alterità: un legame paradossale.	118
Conclusioni	126
Ringraziamenti.....	131
Bibliografia	133

Introduzione

Lo sviluppo delle società contemporanee, sempre più scientifiche e tecnologiche, determina nuove e diversificate possibilità di scelta che contribuiscono a complicare lo scenario etico che vede l'uomo¹ come protagonista. In particolare, il miglioramento della medicina, delle sue nuove tecniche e l'ampliamento dei suoi campi di utilizzo, necessitano di una profonda riflessione sui risvolti etici che essi comportano. Gli esseri umani si trovano infatti ad affrontare nuove situazioni in cui è necessario compiere delle scelte che spesso sono accompagnate da dubbi sulla loro correttezza morale.

Ciò che l'essere umano cerca di raggiungere, attraverso l'analisi delle proprie decisioni e delle ragioni che ne sono alla base, è la consapevolezza di agire nel giusto. Perché egli trovi una risposta a questa sua necessità, è necessario che svolga una indagine approfondita su cosa effettivamente possa essere ritenuto lecito, moralmente ineccepibile, e cosa non lo sia².

Il lavoro che è stato portato avanti in questo elaborato parte proprio dalla consapevolezza che se c'è un elemento, un indizio che può in un certo senso accomunare quasi tutti gli esseri umani, a prescindere dal tempo e dal luogo nei quali essi si sono espressi, questo è senza ombra di dubbio rappresentato dalla domanda continua sul senso delle proprie azioni, delle proprie scelte, e sul loro essere giuste o sbagliate. C'è, però, anche un altro tipo di convinzione che accompagna le pagine che seguono ed è rappresentata dal credere che non esistano risposte assolute a quell'interrogativo. Nessuna formula o definizione potrà concorrere a identificare ciò che è giusto o sbagliato, o meglio, non si potrà pretendere il raggiungimento di una definizione statica, fissa, valida per tutti gli individui in ogni tempo e luogo, che non sia dipendente dai contesti d'azione e dai soggetti implicati. Viene forse da domandarsi allora quale possa essere il senso e il fine di queste pagine, in che modo si possa

¹ Il termine è inteso in senso allargato, in quanto sinonimo di essere umano, e comprende dunque il riferimento sia al genere maschile che a quello femminile.

² E. Lecaldano, *Etica*, Utet, Torino 1995, pagg. 1-15.

riflettere su argomenti ai quali si è convinti di non poter fornire soluzioni certe. Una prima risposta credo si possa estrarre, forse in modo azzardato, dall'insegnamento platonico e dalla natura aporetica dei suoi dialoghi. Nello specifico facciamo riferimento diretto ad una delle opere giovanili dell'autore, l'Eutifrone³. In questo caso l'indagine verte sulla definizione corretta del "santo", che è necessario elaborare affinché sia possibile motivare in modo saldo ed efficace l'azione che il sacerdote sta per compiere. Si tratta dunque, come si diceva a inizio paragrafo, di capire quali sono le ragioni in base alle quali si è convinti della moralità della propria azione. Eutifrone sta infatti per accusare il proprio padre di omicidio, perché egli ha lasciato morire di stenti un proprio colono colpevole a sua volta di avere ucciso uno schiavo. Eutifrone è assolutamente convinto di compiere un'azione giusta, santa, nonostante la sua scelta sia effettivamente controcorrente rispetto ai valori tradizionali della società ateniese. In realtà il dialogo mostra poco dopo in modo chiaro che quella che può essere scambiata come personalità anticonformista è di fatto del tutto dipendente dai valori consueti e socialmente accettati; egli agisce più per paura di risultare in qualche modo complice d'omicidio, piuttosto che per profonda giustizia verso le classi meno agiate della società ateniese. Già questo permette di avanzare una sorta di parallelismo che conduce a riflettere sul modo in cui spesso vengono assunte decisioni morali anche al giorno d'oggi: più per conformismo a tradizioni culturali e contesti socio-educativi che per critica riflessione su di esse.

Al di là della figura di Eutifrone, ciò che mi interessa sottolineare è che l'azione morale che egli sta per compiere necessita di spiegazioni che permettano a Socrate di comprendere il motivo per il quale quella particolare azione è davvero giusta. Non è da dimenticare infatti che lo stesso Socrate è accusato pubblicamente da Meleto di corrompere i giovani con il proprio insegnamento. È dunque di fondamentale importanza per quest'ultimo poter disporre di una concreta e precisa definizione del santo, in modo da difendersi meglio dalle accuse che gli

³ Platone, *Eutifrone*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2001.

vengono rivolte. Per questo Socrate si fa discepolo e ascoltatore del sacerdote Eutifrone: al fine di poter giungere insieme a lui alla salda conoscenza del giusto.

Si tratta dunque di rispondere in modo esauriente all'interrogativo etico per eccellenza: che cosa è giusto?

Il dialogo prosegue nel modo cui Platone ci ha abituati, con una serie di definizioni portate dall'interrogato a Socrate e con le relative dimostrazioni d'inadeguatezza da parte di quest'ultimo, per poi concludersi in modo del tutto aporetico, senza una risposta essenziale alla domanda iniziale che possa rivelarsi concretamente valida. L'ironia che pervade l'intero dialogo lascia spazio all'amarezza di non essere giunti a conclusioni utili, ma anche alla soddisfazione di avere svelato l'infondatezza di posizioni sostenute con non sufficiente acume critico.

Perché il dialogo tra Socrate ed Eutifrone rimane importante e filosoficamente significativo, nonostante le sue conclusioni non si siano mostrate in grado di fornire le soluzioni che si cercavano?

La risposta a questa domanda serve a capire il senso delle pagine che seguono, serve a capire perché si è portato avanti un lavoro seppure con la consapevolezza di non poter dare definizioni o suggerire soluzioni definitive che possano guidare gli uomini nella loro condotta morale.

Il dialogo platonico necessita di essere ripetuto, si inserisce nella dimensione dell'oralità dialettica all'interno della quale può trovare senso e collocazione⁴. Non è solo il discepolo di Socrate a dover ripetere quell'indagine, ma il lettore in generale: egli, attraverso la lettura del dialogo, può iniziare a riflettere e indagare sull'oggetto in questione cercando di giungere ad una risposta metodologicamente corretta ed efficace. Affrontare i problemi è già un grande passo, analizzarli con senso di responsabilità e interesse permette inoltre di coltivare una maggiore consapevolezza di sé stessi e delle proprie decisioni morali. Nonostante non sia possibile identificare un'unica soluzione o una definizione certa che rimanga costante e che possa servire da guida per l'azione, la riflessione, lo studio e l'indagine rimangono elementi necessari per

⁴ Ibidem, pag. 47. Si veda inoltre: M. Erler, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

giungere ad una elaborazione filosofica che sia quanto meno approfondita e razionalmente motivata. Credo che questo sia anche l'insegnamento platonico, che privilegiava la dimensione della ricerca piuttosto che il raggiungimento effettivo di un obiettivo. Certo, qualora fosse possibile arrivare ad una risposta agli interrogativi degli esseri umani, ciò sarebbe del tutto positivo, un grande traguardo per l'uomo e per il suo esprimersi in società, ma al di là di tutto questo, è fondamentale che gli uomini continuino ad interrogarsi criticamente su ciò che fanno e sul perché lo fanno.

Dunque queste pagine possono avere un senso nel momento in cui le si inquadra secondo quest'ottica, che privilegia il cammino e il percorso riflessivo che ognuno di noi è chiamato a compiere se vuole cercare di avvicinarsi alle risposte che, da sempre, sono oggetto di ricerca, nella convinzione che la riflessione responsabile abbia senso e importanza di per se stessa.

Si è scelto in questa occasione di concentrarsi su un ambito circoscritto, che si rivela sempre più attuale e al centro di dibattiti privati e pubblici. Si è cercato infatti di riflettere sugli interrogativi etici sollevati dal progresso scientifico che ha condotto a nuove situazioni e a nuovi contesti con i quali si è chiamati a confronto. È questo l'ambito proprio della bioetica, campo dell'etica applicata che fa riferimento alle nuove condizioni nelle quali si verificano il nascere, il morire e il prendersi cura degli esseri umani⁵, alla luce delle nuove possibilità tecnico-scientifiche e prendendo in considerazione relativi risvolti etici e loro conseguenze. Nello specifico, si è scelto di concentrare l'attenzione sui due paradigmi dominanti nella riflessione sui problemi bioetici: quello laico basato sulla nozione di qualità della vita, e quello cattolico fondato sul principio di sacralità della vita. Si è tentato di esaminarne le caratteristiche e di portare una serie di riflessioni e riferimenti che possano favorire la loro analisi critica e l'indagine di limiti e punti di forza di entrambe le posizioni.

La riflessione teorica che si tenta di avanzare si sviluppa a partire da una serie di considerazioni riguardanti la particolare caratterizzazione

⁵ Si veda in proposito: W. T. Reich (a cura di), *Encyclopedia of Bioethics*, The Free Press, New York 1978, I, pag. XIX.

della società in cui viviamo: individui con credenze, tradizioni e valori diversi si trovano infatti a convivere e a confrontarsi.

Si è scelto innanzitutto di impostare l'analisi a partire appunto dal pluralismo delle società odierne, che non deve essere considerato come un pericolo da combattere, ma anzi deve essere coltivato e valorizzato per le possibilità che mette in luce. Tra queste opportunità si trova quella di indagare le proprie convinzioni e le proprie personali risposte etiche alla luce di quelle altrui, secondo un atteggiamento effettivamente tollerante che possa contribuire ad un sincero scambio di vedute tra gli esseri umani. È infatti necessario evitare di proporre un'etica assoluta, uguale per tutti, che non tenga conto delle distanze reali tra gli individui o che, peggio, sia finalizzata ad uniformizzare le differenze sulla base di risposte universali ed assolute di cui sarebbe portatrice. Dunque il pluralismo normativo, ovvero la posizione di chi accetta l'esistenza di molteplici e diversificate, anche opposte, posizioni etiche⁶, si pone nelle pagine che seguono non solo come «un elemento caratterizzante nel quale bisogna riconoscere, prima di tutto, un fatto difficile da negare»⁷ ma come una «scelta di valore»⁸, positiva, a partire dalla quale si possa sviluppare una scelta etica responsabile basata sulla tolleranza, intesa come effettiva opzione per un rispettoso atteggiamento verso gli altri e non come semplicistica indifferenza nei loro confronti.

In secondo luogo si ritiene necessario ampliare le indagini sugli interrogativi etici alla luce dell'insieme di relazioni e di interconnessioni che contribuiscono a plasmare le scelte e le convinzioni del singolo, nella convinzione che non possa esistere alcun "io" senza riferimento al "tu", e che ogni interrogativo morale abbia senso nel momento in cui la scelta coinvolge soggetti diversi rispetto a colui che è chiamato appunto alla decisione. È in questo senso che si farà spesso riferimento al concetto di alterità⁹, per capire se e fino a che punto è incluso nelle trattazioni teoriche che servono come quadri di riferimento per la giustificazione

⁶ M. Mori, *Bioetica. 10 temi per capire e discutere*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pag. 22.

⁷ P. Borsellino, *Bioetica tra autonomia e diritto*, Zadig, Milano 1999, pag. 207.

⁸ G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit., pag. 89.

⁹ Si fa riferimento qui all'accezione socio-antropologica del concetto, così come sviluppata da F. Remotti, intendendo cioè l'altro come l'individuo prossimo in un contesto relazionale. Si veda il testo: F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 2001.

dell'azione morale. Il termine è preso in prestito dal lavoro di Francesco Remotti, che lo utilizza per chiarire come l'identità personale sia «un fatto di decisioni»¹⁰ frutto dell'insieme di alterazioni e costruzioni che caratterizzano il rapporto «in bilico»¹¹ tra alterità e identità. L'alterità così intesa viene ritenuta inevitabile per la definizione del concetto stesso di identità: «ci si può spingere a riconoscere non solo l'esistenza dell'alterità, non solo la sua inevitabilità, ma anche il suo essere "interno" all'identità, alla sua genesi, alla sua formazione. L'alterità è presente non solo ai margini, al di là dei confini, ma nel nocciolo stesso dell'identità. Si ammette allora che l'alterità è coesistente non semplicemente perché è inevitabile (perché non se ne può fare a meno), ma perché l'identità (ciò che "noi" crediamo essere la nostra identità, ciò in cui maggiormente ci identifichiamo) è fatta anche di alterità»¹². Il concetto così inteso viene utilizzato nelle pagine che seguono per proporre un'etica che tenga conto delle contaminazioni, delle relazioni e degli scambi interpersonali nella formulazione di quadri di riferimento per la giustificazione dell'azione morale. Ciò significa ritenere che ogni particolare decisione etica presa da un singolo individuo sia influenzata, a volte in modo determinante, dal contesto nel quale egli si trova inserito, caratterizzato anche dall'insieme di rapporti e relazioni con gli altri. Così come l'identità in generale è fatta anche di alterità, allo stesso modo la dimensione etica di un individuo è essa stessa il frutto delle interconnessioni e delle relazioni con l'etica degli altri, soggetti diversi con i quali si convive e ci si confronta. Fare ciò non vuole dire assumere un taglio negativo o critico che giunga ad ipotizzare l'inesistenza dell'identità e dell'autonomia individuale, ma si pone semplicemente come un ulteriore livello di riflessione che potrebbe rivelarsi necessario nel momento in cui ci si trova ad indagare sulla dimensione etica dell'essere umano e sulle diverse posizioni che inevitabilmente si confrontano e convivono in una società pluralistica come la nostra.

¹⁰ Ibidem, pag. 5.

¹¹ Ibidem, si veda soprattutto il cap. 6.

¹² Ibidem, pag. 63.

Un'ultima considerazione riguarda la necessità di inserire le riflessioni sul pluralismo e sull'importanza delle relazioni con gli altri all'interno di teorie etiche che partano appunto dalla realtà nella quale gli individui si confrontano piuttosto che dall'esigenza di conformare tale realtà a teorie astratte. A partire da questi presupposti si è cercato di riflettere sui due paradigmi principali che caratterizzano la bioetica .

I primi due capitoli del lavoro sono finalizzati alla descrizione della teoria etica della qualità della vita e alla dottrina cattolica della sacralità della vita umana e alle loro sfumature interne sulla risoluzione delle questioni bioetiche. Il riferimento costante agli altri e al confronto dialogico necessario tra i paradigmi presentati permette di riflettere su alcuni elementi che impediscono una efficace convivenza tra laici e cattolici. Il terzo capitolo cerca infine di riflettere sulle possibili vie di comunicazione tra qualità e sacralità della vita, a partire dall'interrogativo sulla reale possibilità, allo stato attuale delle teorie e dei principi presentati, di un dialogo fecondo che sia accettato da entrambe le parti e che sia, soprattutto, efficace nella risoluzione dei conflitti bioetici. Si rifletterà sulle eventuali modalità di superamento della dicotomia proposta nelle prime parti del lavoro, mettendo in evidenza alcuni concetti irrinunciabili sia per i laici che per i cattolici, che determinano una sostanziale e irriducibile distanza tra i due nelle circostanze che richiedono una nuova e profonda analisi delle implicazioni etiche. In sostanza i paradigmi esaminati poggiano su concezioni opposte che allo stato attuale delle cose non sono avvicinati senza che i cattolici rinuncino alle loro pretese di verità oggettiva valida universalmente.

Le considerazioni che si sono citate in precedenza, tra cui la rilevanza dell'altro e delle interazioni tra singolo individuo e il suo prossimo, hanno contribuito a riflettere sulle caratteristiche sia della bioetica laica della qualità della vita che della bioetica cattolica della sacralità della vita. Sulla base di tali riflessioni si è cercato di mettere in luce, nel corso dell'ultimo capitolo di questo lavoro, quanto sia problematico conciliare il pluralismo delle società contemporanee con la normatività universale che caratterizza il paradigma cattolico in bioetica. D'altra parte si è cercato anche di segnalare un possibile ampliamento del paradigma laico in bioetica sulla

base delle relazioni tra individui e sul loro ruolo imprescindibile per la moralità del singolo. Gli elementi messi in luce hanno senz'altro un peso diverso nel definire la sostanziale incomunicabilità tra i due paradigmi.

In questo senso infatti la normatività assoluta e la pretesa di essere sempre nel giusto che caratterizza la bioetica della sacralità della vita, impediscono a priori qualsiasi scambio di vedute tra gli esseri umani, che invece sono spesso portatori di credenze e valori diversi, e generano dunque un atteggiamento di chiusura rispetto al dialogo e al confronto necessari nella società pluralistica nella quale viviamo. L'incontro tra i due paradigmi non è in definitiva possibile, per lo meno sul piano dei principi. Rimane da indagare sull'eventuale incontro a livello metodologico, su quelli che Patrizia Borsellino chiama appunto "principi procedurali"¹³. In linea di principio sono d'accordo sulla necessità di analizzare la possibilità dell'esistenza di principi «finalizzati a rendere attuabile, entro una determinata società, la coesistenza di individui e di gruppi che non condividono gli stessi impegni morali e non riconoscono i medesimi valori sostanziali»¹⁴. È quanto avanzato sopra quando si è affermata l'importanza di una indagine teorica che parta appunto dalla concreta realtà degli individui e non dall'esigenza di conformare quest'ultima a teorie astratte. Di fatto, però, a mio parere, un simile indirizzo di ricerca e riflessione necessita comunque di un atteggiamento aperto al confronto che allo stato attuale delle cose non si riscontra tra i sostenitori della bioetica cattolica della sacralità della vita. Fino a quando non si verificherà una rinuncia alla normatività universale che caratterizza il paradigma cattolico la distanza sul piano dei contenuti non potrà dirsi assottigliata e la ricerca di principi procedurali non potrà contribuire a focalizzare l'attenzione sulla diversità e sulla coesistenza delle persone.

Il pluralismo cui spesso si farà riferimento nel lavoro, come imprescindibile realtà delle società contemporanee, non deve erroneamente essere interpretato come relativismo: «un relativismo spinto a sostenere che tutte le posizioni etiche si equivalgono è falso in quanto

¹³ P. Borsellino, *Alcune distinzioni relative ai principi della bioetica laica*, in E. D'Orazio, M. Mori (a cura di), *Quale base comune per la riflessione bioetica in Italia?*, in "Notizie di Politeia", XII, nn. 41-42, 1996, pagg. 77-78.

¹⁴ *Ibidem*, pag. 78.

incapace di rendere conto della realtà delle distinzioni morali e della loro rilevanza effettiva nella vita delle persone»¹⁵. Si sostiene invece che la riflessione e lo studio in bioetica debbano vertere sull'analisi delle posizioni normative che meglio possono valorizzare e rispettare le diverse concezioni della moralità, senza alcuna imposizione d'autorità che implichi il mancato rispetto delle libertà individuali.

La diffusione di nozioni scientifiche e la pubblicità riservata dai media a situazioni estreme, in cui diventa necessario affrontare le questioni poste dalla riflessione bioetica, hanno sicuramente contribuito ad accrescere nella sottoscritta l'interesse verso questo genere di dibattiti. Così come è stato fondamentale, per la decisione di dedicare questo elaborato alle controversie bioetiche, il confronto-scontro sollevato dal referendum che nel giugno 2005 ha visto gli italiani decidere sulla Legge 40, a proposito di "Norme in materia di procreazione medicalmente assistita".

Il particolare coinvolgimento vissuto in quella occasione, assistere a conferenze, ascoltare testimonianze di chi in precedenza si è confrontato con questioni delicate come la decisione di ricorrere alla fecondazione assistita per evitare al proprio figlio la condanna di una malattia genetica, hanno sostanzialmente contribuito a cercare di delineare i contorni di quel coinvolgimento in un senso che potesse essere costruttivo e consapevolmente elaborato. È stato infine lo studio accademico che ha permesso di delineare in modo più definito i termini delle questioni, lasciando spazio ad argomentazioni razionali di autori importantissimi che con i loro contributi hanno lasciato un forte segno nel mio personale modo di vedere le cose. È attraverso le letture che mi hanno portato ad elaborare questo lavoro che ho avuto modo di riflettere in modo profondo su questioni con le quali prima mi confrontavo in modo superficiale, guidata più da slanci emozionali che da ragionamenti razionali. E sebbene la ragione non sia comunque in grado di garantire la bontà delle proprie azioni o delle proprie scelte, almeno ora mi sembra di poter guidare le mie riflessioni tenendo conto di elementi e sfumature alle quali prima non pensavo. Consapevole, certo, della necessità di approfondire letture e

¹⁵ E. Lecaldano, *Dizionario di Bioetica*, Laterza, Roma-Bari 2000, pagg. 226-227.

studio, che non possono mai venir meno quando ci si confronta con questioni così dinamiche e con posizioni destinate ad essere sempre più precise ma anche sempre diverse, dato il loro stretto legame con il progresso scientifico che non sembra destinato ad arenarsi, tutt' altro.

Quello che spero emerga dalle pagine seguenti è che, al di là di contrapposizioni teoriche forse insuperabili, elementi quali responsabilità, considerazione critica e razionale delle proprie scelte alla luce del pluralismo, sono elementi che dovrebbero essere ritenuti fondamentali per giungere ad una significativa elaborazione delle proprie motivazioni morali, secondo un efficace esame delle possibilità offerte che tenga conto del contesto, delle relazioni, delle volontà e della libertà di ogni soggetto coinvolto. Evitare dunque ogni imposizione che si proponga presuntuosamente come l'unica giusta e favorire invece un atteggiamento che sia consapevole della diversità di posizioni e che cerchi di tutelarne la differenza, senza calpestare o ignorare le libertà dell'individuo e favorendo il confronto. Questo non significa appoggiare una posizione relativistica e indifferente al problema morale, piuttosto cercare di favorire una visione che non manchi di considerare le diversità e le distanze reali della nostra società in sede di elaborazione teorica. Mi rendo conto che i problemi posti in sede deliberativa e legislativa dalla necessità di tutelare e regolamentare alcune pratiche mediche siano di difficile risoluzione, ma quello che ho cercato di dire in queste pagine è che, prima di un dibattito istituzionale su questioni private, è necessario lo sviluppo di una riflessione più consapevole da parte del singolo, che gli possa consentire di fornire motivazioni soddisfacenti per le proprie scelte, affinché queste non risultino debolmente e acriticamente sostenute.

Credo che si debba andare al di là della definizione oggettiva e assoluta di qualsiasi criterio che possa fornire ragioni alle elaborazioni teoriche citate in precedenza. Si deve infatti tenere conto del particolare contesto sociale, educativo, relazionale e culturale nel quale ciascuno di noi è inserito e che contribuisce in modo determinante alla scelta stessa. Questi stessi elementi non possono non essere considerati anche quando si è chiamati a valutare la liceità o meno di comportamenti morali.

1. L'etica laica in bioetica.

*“Siamo liberi di considerare la nostra morale un ideale di virtù da difendere, ma questo non comporta che possiamo pretendere di imporla a tutti gli esseri umani. Possiamo certamente difenderla, ma con il solo ricorso alla forza delle argomentazioni. Questo confronto sarebbe tanto più facile e fecondo se nessuna delle parti in causa pretendesse di avere dalla sua parte Dio o qualche altra autorità”.*¹⁶

E. Lecaldano

1.1. Etica della disponibilità della vita umana: l'articolarsi del paradigma laico.

Le molteplici sfumature concettuali che il termine “laico” assume, richiedono un chiarimento sul senso preciso con il quale lo si utilizzerà in questo lavoro. Originariamente il termine, derivante dal greco *laikos* dalla radice *laos*, cioè popolo, indicava chi, pur professando un dato culto, non apparteneva alla gerarchia istituzionale del culto stesso. A questo primo significato se ne devono aggiungere degli altri tendenti per lo più a sottolineare una distanza tra il clero e lo Stato piuttosto che a segnalare differenze interne alle stesse gerarchie religiose. Questi significati sono dunque finalizzati alla rivendicazione di autonomia della sfera pubblica rispetto alle ingerenze ecclesiastiche. Un significato ancora più esteso tende a reclamare indipendenza rispetto a qualsiasi atteggiamento dogmatico acritico e ideologicamente uniformante. Questa la definizione avanzata da una delle più importanti figure del panorama bioetico italiano, Uberto Scarpelli: «Laico non è il negatore di Dio (la negazione di Dio è essa stessa una proposizione su Dio, un parlare dell'ineffabile) ma chi ragiona fuor dell'ipotesi di Dio, accettando i limiti invalicabili dell'esistenza e della conoscenza umana.»¹⁷

¹⁶ E. Lecaldano, *Un'etica senza Dio*, op. cit. , pag. 53.

¹⁷ U. Scarpelli, *La bioetica, alla ricerca dei principi*, in “Bioetica laica”, Baldini e Castoldi, Milano 1998, pag. 220.

In accordo con le distinzioni segnalate da Giovanni Fornero nel suo testo di recente pubblicazione¹⁸ si userà il termine “laico” proprio secondo quest’ultima accezione, ossia privilegiando il significato antidogmatico che il vocabolo assume e che si rispecchia in un atteggiamento critico privo di pregiudizi e di richiami a dogmi assoluti.

Anche questa identificazione, che potrebbe sembrare definitiva e chiara, ha in realtà bisogno di una ulteriore specificazione.

È decisamente differente infatti l’atteggiamento di chi si pone davanti a questioni etiche e di responsabilità senza farsi condurre da pregiudizi da quello di chi si ripropone di ragionare al di là di dogmi e verità assolute¹⁹. Il primo sarà portavoce di un modo di fare filosofia basato sui valori del rispetto, del dialogo e della tolleranza, riconoscendo dunque il pluralismo della società odierna come una positiva realtà e potrà essere definito laico in senso “debole”; il secondo invece si proporrà di agire escludendo da ogni riflessione riferimenti metafisici di qualsiasi tipo, ossia indipendentemente da Dio o da altre fedi, e sarà laico in senso “forte”.

È evidente che le due sfumature si richiamano l’un l’altra, seppure in modo diverso²⁰.

La seconda ha sicuramente bisogno, per concretizzarsi, della prima, cioè di un atteggiamento che permetta la coesistenza di posizioni diverse e non escluda il confronto, ma anzi lo incoraggi. Il richiamo non è però biunivoco, dato che si può essere laici in senso debole senza esserlo in senso forte.

La contrapposizione tra cattolici e laici di cui si parlerà nei prossimi paragrafi vede coinvolti i laici in senso forte: coloro che oltre ad avere un atteggiamento aperto basano i loro ragionamenti al di là dell’ipotesi di Dio. La laicità debole è un prerequisito di quella forte, che si caratterizza però per l’impostazione procedurale precisa che si propone di rifiutare «un uso

¹⁸ G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Bruno Mondadori, Milano 2005, pag. 64.

¹⁹ *Ibidem*, pag. 67.

²⁰ Una ulteriore posizione metafisica rispetto alle due menzionate è proprio la concezione atea: «Oggi l’ateismo può essere sostenuto non solo come esito scettico nei confronti delle pretese avanzate dal deismo e dal teismo, ma anche come una concezione feconda in grado di rispondere a molti dei nostri interrogativi vitali», E. Lecaldano, *Un’etica senza Dio*, Laterza, Roma- Bari 2006, pag. 38.

strategico- normativo dell'idea di Dio, sia in senso teologico-confessionale, che in senso metafisico-razionale»²¹.

La bioetica laica non vuole essere “antireligiosa”, ma più semplicemente “a-religiosa”: «Esser laici, quindi, non implica affatto né l'agnosticismo né l'ateismo, ma solamente l'esclusione di premesse metafisiche o religiose che pretendano di valere per tutti»²². Ciò comporta che ci si occupi delle nuove questioni riguardanti l'inizio e la fine della vita umana senza alcun riferimento a verità incontrovertibili. Il paradigma teorico all'interno del quale è possibile inserire le riflessioni laiche si caratterizza per la ferma convinzione che sia possibile disporre autonomamente del proprio corpo e della propria vita, ovvero che sia facoltà e responsabilità umana prendere decisioni in merito all'inizio e alla fine della propria esistenza. La cosiddetta “etica della disponibilità della vita umana” prevede che l'individuo sia libero di decidere per sé, autonomamente, come meglio disporre della propria vita e del proprio corpo, ovvero che in situazioni particolarmente difficili egli possa scegliere secondo quelle che sono le sue considerazioni, credenze o quant'altro ritenga importante. Chi, ad esempio, scoprisse di essere stato colpito da una grave malattia il cui decorso porterà irrimediabilmente alla morte, preceduta dalla graduale perdita delle proprie facoltà fisiche e mentali e decidesse in piena coscienza e responsabilità di porre fine ad una esistenza non ritenuta adeguata, dovrebbe secondo tale modello poterlo fare senza limitazioni. Così come, se lo volesse, dovrebbe poter affrontare la malattia con la migliore assistenza possibile. Si tratta dunque di lasciare all'individuo piena libertà decisionale per quanto riguarda la propria persona.

Nella società attuale, caratterizzata dal multiculturalismo e dunque dall'incontro spesso conflittuale fra tradizioni e modi di vivere, si rende sempre più necessario il ricorso al dialogo e al confronto, unici elementi in grado di rendere meno definitiva una distanza reale che non può essere solo negativa, ma che ha in sé il seme della crescita. È in quest'ottica che la bioetica laica della disponibilità della vita umana si ripropone di

²¹ G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit., pag. 71.

²² U. Scarpelli, *Bioetica laica*, op. cit., pag. XIX.

affrontare le questioni sollevate dal progresso scientifico: nella consapevolezza che non esistono posizioni o scelte giuste o sbagliate in assoluto, perché non ci sono valori assoluti, purtroppo o per fortuna, che possano indicare sempre la strada migliore da seguire, né ci si deve aspettare che tale strada sia la stessa per tutti. Una sorta di “*epoche fenomenologica*” che permetta la “sospensione” delle proprie credenze affinché sia facilitato l’incontro con le credenze altrui. Se, come Panikkar ha suggerito²³, l’epochè non ha senso nel dialogo religioso perché risulterebbe privo di significato il tentativo di disfarsi delle proprie credenze religiose in un incontro tra esperienze religiose, potrebbe invece essere di rilevante importanza in ambito etico, dove cercare di capire l’altro e le sue scelte significherebbe incontrarlo “sul suo territorio”. Cercare, in altre parole, di rapportarsi alle scelte altrui a partire dalle motivazioni e dal contesto dell’altro, considerato non solo come un “non io”, ma come un “tu”²⁴, soggetto morale autonomo degno della stessa considerazione di cui io stessa mi ritengo degna. Cercare di capire le scelte dell’altro e non pretendere che l’altro agisca secondo schemi comportamentali stabiliti e immutabili rende problematico il riconoscimento in bioetica di scelte moralmente lodevoli o criticabili. Ma proporre un’etica pluralistica non significa, come verrà meglio chiarito nei prossimi paragrafi, proporre un’etica relativistica, in cui tutto sembra essere lecito e irreprensibile.

A dover essere analizzate criticamente e approfonditamente non sono le azioni degli uomini, ma le motivazioni che li spingono ad agire in un certo modo. E una tale analisi non presuppone che ogni illustrazione delle ragioni sia ritenuta sufficiente e moralmente accettabile, ma che la si approfondisca secondo principi morali ritenuti importanti, come la limitazione del danno altrui o la ricerca della piena soddisfazione degli interessi di tutti i coinvolti.

Gli stessi bioeticisti laici che basano le loro teorie sul principio della disponibilità della vita spesso si trovano in disaccordo su casi particolari,

²³ R. Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella Editrice, Assisi 2001, pag. 119 e segg.

²⁴ *Ibidem*, pag. 15.

proprio perché la loro formazione, il contesto intellettuale e personale dal quale provengono determinano inevitabilmente un diverso approccio e una diversa considerazione del caso stesso.

Il paradigma laico della disponibilità della vita umana tende a garantire una certa libertà d'azione per ogni individuo che sia moralmente responsabile delle proprie scelte, riducendo dunque la morale a una questione puramente "umana", che sia cioè gestibile e modificabile dalle persone interessate, le quali, in modo del tutto autonomo, si preoccupano delle conseguenze delle proprie scelte e agiscono sulla base della qualità della vita umana e al di là di ogni ipotesi metafisica.

1.2. Ragionare "etzi Deus non daretur": umanità e autonomia della morale.

Nel precedente paragrafo si è fatto riferimento ad una caratteristica fondamentale della laicità in senso forte, il suo ragionare al di là di qualsiasi ipotesi metafisica: "etzi Deus non daretur", come se Dio non ci fosse. Ciò implica che si faccia a meno di qualsiasi riferimento a dogmi e verità assolute e che non si consideri nei propri ragionamenti la presenza di un piano divino sul mondo che renderebbe inevitabili alcune scelte morali piuttosto che altre, in quanto conformi al progetto di Dio e, per questo, necessariamente giuste e apprezzabili. Si tratta di una premessa metodologica che non consente di basare le proprie scelte morali sulla presenza di Dio perché ritiene l'esistenza di quest'ultimo filosoficamente indimostrabile e razionalmente "vuota" oltre che non condivisibile da tutti. Credere in Dio, perdersi nel conforto che la fede riserva e comportarsi seguendo gli insegnamenti della propria confessione è sicuramente un'esperienza degna di rispetto e considerazione, ma poiché non è possibile avere certezza e consapevolezza razionale della effettiva presenza divina, risulta sterile ogni ragionamento morale che si richiami al progetto di Dio o alla sua infallibilità come punto di partenza dell'etica. Sterile perché non consente un confronto ad armi pari con chi di quella fede è

privo e, inoltre, conforma ogni scelta, ogni situazione ad un'unica soluzione: quella insegnata dalla propria religione. La varietà di contesti in cui gli individui si trovano a prendere decisioni morali, le diverse caratteristiche dei soggetti che in queste scelte sono implicati, il diverso peso che le conseguenze di queste scelte possono assumere rende il pensiero di una uguale soluzione quanto meno difficile da comprendere e da gestire. Ciò non significa affatto che chi si affida alla propria fede e si comporta secondo ciò che la sua religione insegna debba essere giudicato e condannato, ma semplicemente che chi non professa alcuna fede in particolare non debba essere in alcun modo obbligato a comportarsi in conformità ad un piano divino del mondo che non accetta. È evidente che tale ragionamento andrebbe modificato nel momento in cui fosse possibile disporre di dati certi e razionali che comprovassero l'esistenza di Dio e del suo progetto su ognuno di noi, ma fino a che sarà solo la fede a testimoniare la presenza del divino, allora una bioetica laica che ragiona "etzi deus non daretur" non potrà essere biasimata né messa al bando²⁵.

L'origine dell'espressione sopra riportata risale all'opera "De iure belli ac pacis" scritta nel 1625 dal giurista e teologo olandese Ugo Grozio, considerato il fondatore del giusnaturalismo. In un'epoca segnata da controversie religiose, l'opera tratta di diritto internazionale e dei rapporti tra stati indipendenti, si indaga sui fondamenti dell'autorità dello stato e si cerca di fondare tale autorità su principi razionali e naturali, validi indipendentemente dagli schieramenti confessionali e dalle dottrine religiose. Ciò che emerge dal trattato è una concezione non immediatamente teologica della giustificazione del diritto: i valori fondamentali che regolano il rapporto tra stati indipendenti e sovrani vanno rintracciati nella naturale socievolezza propria dell'uomo. Questa piccola parentesi a proposito della nascita dell'espressione "etsi Deus non daretur", che abbiamo visto essere fondamentale per il nostro discorso, serve a chiarire e proporre alcune riflessioni sull'espressione stessa.

Il fatto che l'ipotesi di Dio sia stata "sospesa" in ambito giuridico e non in etica viene assunto da alcuni studiosi come un punto a sfavore

²⁵ U. Scarpelli, *Bioetica Laica*, op. cit. , pag. 10.

dell'uso di tale prospettiva metodologica in ambito morale²⁶. Ciò che il pensatore olandese persegue con il suo ragionamento sarebbe stato travisato dai bioeticisti laici²⁷, i quali avrebbero escluso totalmente l'ipotesi teologica dall'insieme delle ipotesi filosofiche accettabili. Ciò significherebbe rimuovere in toto la dimensione religiosa dall'interpretazione dell'esistenza e dell'agire umano: «L'odierna ripresa dell'espressione *etsi Deus non daretur* sembra implicare qualcosa di diverso rispetto a ciò che era inteso dalla originaria tradizione giusnaturalistica: essa sembra implicare positivamente la rimozione dell'ipotesi teologica dal novero delle ipotesi filosofiche accettabili»²⁸.

Il tentativo di Grozio, invece, non presupporrebbe un abbandono della dimensione trascendentale ma una semplice distinzione tra fede e ragione, senza una separazione metodologica vera e propria, nella necessità, propria della fede stessa, di accertare criticamente le proprie convinzioni²⁹. In realtà, l'atteggiamento tipico del ragionare "laico" in etica presuppone proprio l'affacciarsi su questioni nuove e problematiche rifiutando un atteggiamento dogmatico che escluda il dialogo e il confronto, il che equivale a mettere sempre in discussione le proprie convinzioni, a prescindere dalla loro origine, religiosa, sociale o culturale che sia. Non credo che questo significhi travisare l'utilizzo dell'ipotesi groziana, sebbene in bioetica ragionare "come se Dio non ci fosse" sia una premessa metodologica della quale non si può più fare a meno. Abbiamo già detto come la bioetica ammetta che, nel momento in cui fosse possibile provare l'esistenza di Dio, ogni sua posizione sarebbe da rivedere alla luce di tale novità, e questo è, a mio avviso, sufficiente a capire che la trascendenza non viene rifiutata in quanto tale, come alcune accuse di riduzionismo inducono a pensare. La sfera religiosa non è condannata di per sé stessa, ma solo messa da parte in quanto non immediatamente necessaria per una base comune nella riflessione sui perché e sulle

²⁶ M. Reichlin, *Etsi Deus non daretur? Osservazioni sul rapporto tra fede e morale*, in *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, 1, 1997, pag. 49.

²⁷ *Ibidem*, pagg. 50- 62.

²⁸ *Ibidem*, pag. 55.

²⁹ *Ibidem*, pagg. 57-58. Si veda inoltre la letteratura ivi citata e la Lettera Enciclica di Papa Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio*, circa i rapporti tra fede e ragione. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 14 Settembre 1998.

modalità che guidano la condotta umana nelle nuove situazioni proposte dal progresso della scienza.

Un'altra critica avanzata nei confronti del modo laico di fare bioetica consiste nel segnalare come, proprio perché non è possibile dire nulla a proposito dell'esistenza di Dio, la scelta più giusta sia quella di ragionare sia come "se Dio ci fosse", sia come "se Dio non ci fosse". Poiché l'impossibilità di procedere ad una dimostrazione filosofica, in positivo o in negativo, non potrebbe condurre ad escludere senz'altro l'ipotesi di Dio e considerare irrilevante la sua possibilità si tradurrebbe in una implicita assunzione di non esistenza, ecco che la soluzione proposta è di considerare l'impossibilità dimostrativa con maggior cautela, in modo che la possibilità della sua esistenza prenda il posto di quella della sua non esistenza.

Si tratterebbe dunque di scegliere arbitrariamente una possibilità piuttosto che un'altra, senza ragioni in più che giustifichino tale inversione di rotta, ma con discutibili e problematiche conseguenze sul piano pratico nel momento in cui si ragionasse ammettendo l'esistenza di Dio. L'ipotesi metafisica deve continuare ad essere irrilevante per l'etica normativa e l'esperienza religiosa può solo essere un fatto personale importante che deve avere rilevanza a livello individuale, ma non può pretendere di essere fonte di prescrizioni universali.

Ragionare "come se Dio non ci fosse" non significa affatto eliminare totalmente la dimensione religiosa o metafisica come alcuni critici sostengono, non si tratta di un atteggiamento anti-religioso, ma di una prospettiva etica separata dalla dimensione della fede, in uno spirito laico, a-religioso, dinamico e propenso al confronto.

Un altro modo di intendere la laicità, con una sorta di "salto in avanti" rispetto al discorso che si sta qui delineando, nega proprio la rilevanza etica di Dio, sottolineando che l'etica sarebbe quel che è anche se Dio ci fosse³⁰. Questa linea di pensiero che si è sviluppata negli ultimi

³⁰ «In un modo sempre più chiaro nel corso del XX secolo, si è andata sviluppando una linea di pensiero secondo cui non solo non è vero che senza Dio non può darsi l'etica, ma anzi è solo mettendo da parte Dio che si può avere una vita morale. Solo colui che è agnostico o ateo può effettivamente porre al centro della sua esistenza le richieste dell'etica, e solo colui che è senza Dio può attribuire alla morale tutta la portata e la

decenni sostiene che non solo non è vero che senza Dio non potrebbe darsi alcun discorso morale ma, al contrario, è solo mettendo da parte il divino che è possibile coltivare la propria dimensione etica³¹. Un problema che emergerebbe nel momento in cui facessimo discendere l'etica da Dio sarebbe quello di cercare di capire di quale Dio si sta parlando. La validità della morale sarebbe infatti condizionata da una particolare rivelazione e concezione della divinità e della vita buona. Che le religioni siano spesso e volentieri tra loro discordi non è cosa sulla quale si possa dissentire, il relativismo che seguirebbe non sarebbe certo accettabile in un discorso morale che si preoccupa di delineare principi e condizioni che siano valide per tutti, senza esclusioni.

Ragionare al di là dell'ipotesi dell'esistenza di Dio significa rinunciare a qualsiasi riferimento a dogmi o verità di fede; significa basare le proprie decisioni in campo etico senza poter ricorrere alla sicurezza che un progetto esterno sul mondo giustifichi azioni e conseguenze. Ritenerne che le decisioni assunte in campo etico siano conformi al volere di Dio e dunque giuste per così dire "a priori" significa giustificare acriticamente atteggiamenti morali e de-responsabilizzare chi li compie, promuovendo un comportamento inconsapevole e privo di sostanza che si rivela del tutto dannoso per la società in cui viviamo.

La responsabilità di ogni decisione etica non può essere ricondotta se non all'agente morale stesso, unica fonte di norme etiche. Non è dunque ad alcun tipo di realtà metafisica che si fa riferimento nell'etica di matrice laica, bensì ad una morale per così dire "umana", nella quale, cioè, i principi che regolano la condotta sono frutto dell'essere umano, che resta libero non solo di seguire norme prestabilite già date, ma anche di dettare e costruire egli stesso quali norme rispettare:

«Solo quando un individuo assume su di sé la responsabilità di ciò che ha fatto, avanzando le sue ragioni, testimonia il suo accesso alla sfera morale. È proprio sotto questo profilo che appare netta la divaricazione tra

forza che essa deve avere sia nelle scelte che riguardano la sua propria esistenza, sia in quelle che riguardano l'esistenza altrui». E. Lecaldano, *Un'etica senza Dio*, Laterza, Roma- Bari 2006, pag. XI.

³¹ Si veda ad esempio L. Lombardi Vallauri, *La bioetica e il problema dello statuto dell'embrione*, nel fascicolo dedicato alla memoria di Scarpelli e concernente il tema: *Quale base comune per la riflessione bioetica in Italia? Dibattito sul Manifesto di bioetica laica*, dalla rivista *Notizie di Politeia*, 1996, (41-42), p. 29; E. Lecaldano, *Un'etica senza Dio*, Laterza, Roma- Bari 2006, pagg. 5-55.

prospettiva morale e prospettiva religiosa: la stessa possibilità di essere un soggetto moralmente responsabile richiede dal nostro punto di vista un atto di auto-affermazione, di consapevolezza, di autonomia e libertà individuali, laddove la prospettiva religiosa è spesso incline a condannare tale condizione come un peccato di orgoglio, una sorta di peccato originale»³².

I paradigmi comportamentali che vengono così delineati non sono fissi né imm modificabili, anzi. Una morale “umana” permette che gli schemi e i principi possano essere modificati, per esempio per meglio adattarsi alla situazione concreta in cui l’individuo si trova ad agire o per minimizzare le conseguenze dannose di un atteggiamento. Le norme etiche sono, dunque, nell’ambito di una bioetica laica che esclude ogni ricorso alla metafisica, unicamente frutto del ragionare umano, del suo quotidiano confrontarsi con contesti impegnativi e sempre diversi, e della sua autonomia decisionale nello scegliere il comportamento etico e l’elaborazione teorica che si rivelano più adeguate alla situazione. L’autodeterminazione, la capacità dell’individuo di decidere da sé, liberamente, quale stile di vita scegliere, è un’ ulteriore caratteristica che i pensatori in ambito laico tendono a rilevare e valorizzare. Naturalmente da ciò non segue affatto che le scelte prese senza alcuna costrizione o influenza esterna siano giuste e accettabili di per se stesse: un giudizio di valore su quelle scelte dipenderà dal contesto e dalle conseguenze delle scelte stesse e non potrà essere positivo a priori. Libertà, autonomia e responsabilità non devono essere considerate una garanzia di giustizia e bontà, ma solo una condizione necessaria per l’esercizio della moralità.

Dall’autonomia, “il primo dei principi che ispira noi laici”³³, deriva il rispetto per le scelte private degli individui, che non devono essere ostacolati nelle proprie decisioni da nessuna autorità esterna, ma anzi devono essere incoraggiati e messi nelle condizioni migliori per poter essere soggetti morali attivi nella società di cui fanno parte. Esaustive e chiare le parole di Demetrio Neri in proposito:

³² E. Lecaldano, *Un’etica senza Dio*, op. cit. , pag. 32.

³³ C. Flamigni et al , *Manifesto di bioetica laica*, 1996, pag. 89.

«Questo principio conferisce ad ognuno di noi il diritto di definire e ridefinire per sé lo stile di vita che intende perseguire, i valori che intende condividere insieme al diritto di poter assumere le decisioni che riguardano la propria vita in modo indipendente e libero da interferenze esterne. In quanto autonoma (e salvo personali limitazioni, come la giovane età o una malattia mentale), ogni persona ha diritto al rispetto delle decisioni che assume per governare la propria vita in accordo ai valori che condivide e alla propria visione del bene. Naturalmente questo diritto trova una limitazione nell'eguale diritto altrui e quindi è del tutto appropriato, su questa base, porre dei limiti alle azioni che ognuno di noi può compiere per realizzare il proprio piano di vita. Questi limiti riguardano le azioni, ma non il diritto all'autodeterminazione in sé considerato: nessuno infatti può arrogarsi il diritto di decidere al posto mio ciò che è bene per me». ³⁴

Una conseguenza immediata dell'applicazione del principio di autonomia si riscontra in ambito medico, con il tentativo ancora in atto di modificare il rapporto tra il medico e il paziente in favore di una maggiore partecipazione del paziente stesso, soggetto non più subordinato a decisioni altrui, ma reso partecipe e consapevole della prassi di cui è protagonista. Se teoricamente il "consenso informato" è ormai un punto fermo della pratica biomedica, concretamente c'è ancora da lavorare per far sì che il paziente sia davvero considerato soggetto di scelte responsabili in campo medico e non solo oggetto di decisioni finalizzate a determinare dall'esterno quale sia per lui il maggior vantaggio.

La conoscenza reale della propria patologia e un quadro chiaro delle conseguenze di terapie e farmaci è condizione necessaria affinché il paziente possa trovarsi a disporre della propria salute e del proprio corpo in piena coscienza, decidendo autonomamente e in libertà se e come affrontare la malattia e le sue implicazioni, restando fedele alla propria visione della vita, a ciò che è importante e ai valori che la guidano. Alcuni studiosi denunciano effetti negativi che un uso distorto del consenso

³⁴ D. Neri, *Filosofia morale. Manuale introduttivo*, Guerini associati, Milano 1999, ristampa 2003, pag. 184. Si veda anche H. T. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1999; M. Charlesworth, *L'etica della vita. I dilemmi della bioetica in una società liberale*, Donzelli, Roma 1996.

informato potrebbe causare, primo fra tutti l'eventualità di una de-responsabilizzazione del medico nel rapporto sanitario-paziente³⁵. Si tratta di una aspettativa erronea per cui il medico, estremizzando il suo nuovo ruolo "non paternalistico" si taglia fuori da ogni coinvolgimento umano nel rapporto, proclamando la sua estraneità a scelte che riguardano solo il paziente e i suoi familiari. La conseguenza negativa di tale atteggiamento consiste nel lasciare il paziente solo davanti alle possibili alternative terapeutiche che gli si presentano, complicando così le sue decisioni e, di fatto, ostacolando l'applicazione del principio di autonomia. La presenza umana e professionale del sanitario e dei suoi collaboratori non è messa in discussione dall'autodeterminazione del paziente: questa, infatti, affinché possa verificarsi, necessita di un rapporto leale e moderatamente "coinvolto" che possa effettivamente mettere il paziente in un contesto familiare in cui scegliere con chiarezza e coraggio³⁶.

Altra possibilità negativa riguarda aspettative eccessive che possono accrescersi nel paziente, portato a considerare l'autonomia come un bene di per sé, senza prendere in esame i costi psicologici che le scelte comportano, soprattutto considerando il fatto che vengono prese sempre in contesti particolarmente delicati sia per il paziente stesso, costretto a rivalutare e riconsiderare il proprio progetto di vita, sia per la famiglia, che deve affrontare il peso della nuova situazione e le sue conseguenze³⁷.

Nonostante queste eventualità negative, il consenso informato è necessario e la sua diffusione indispensabile per la società odierna. Probabilmente il modo più efficace per una sua corretta applicazione sta nel cercare un giusto equilibrio tra le parti, che possa determinare un rapporto medico- paziente all'insegna della trasparenza e della verità, in modo che siano chiare tutte le possibili alternative e le loro conseguenze sulla vita del paziente stesso e, indirettamente, sulla sua famiglia. Dall'esempio citato e dalle difficoltà che alcuni hanno segnalato a proposito del consenso informato possiamo introdurre alcune questioni

³⁵ L. Orsi, *Il consenso informato: il prezzo della libertà e i possibili equivoci nella sua applicazione*, in "Bioetica. Rivista interdisciplinare", 1, 1995, pag. 57 e segg.

³⁶ Ibidem, pagg. 59- 60.

³⁷ Si veda anche C. Botti, *Bioetica ed etica delle donne*, Zadig, Milano 2000, pagg. 102-104 e la letteratura ivi citata.

rilevanti a proposito del concetto di autonomia, principio interessante e determinante per il paradigma laico. Un primo ordine di problemi nasce infatti dal tipo di interpretazione che lo accompagna: in senso negativo come diritto a non subire interferenze nelle proprie decisioni (e in questo senso sono da inquadrare alcune delle critiche al consenso informato) oppure in senso positivo come diritto ad essere messi nelle condizioni effettive perché l'autonomia possa verificarsi in modo responsabile e consapevole (in tal senso per esempio il rapporto medico-paziente dovrebbe comprendere non la non interferenza in negativo, ma piuttosto la possibilità per il paziente di prendere decisioni insieme al medico in un contesto familiare e sincero)³⁸. Un secondo ordine di problemi nasce poi dalla generalità della nozione, per esempio nell'identificare le condizioni in cui un individuo possa definirsi autonomo con sicurezza. Una possibile direzione in questo senso potrebbe essere data dal tentativo di includere anche l'insieme di relazioni e interconnessioni che necessariamente interferiscono con la condotta del singolo³⁹, nella convinzione che i rapporti con gli altri abbiano un peso che non si può trascurare nell'esaminare le scelte morali.

Una precisazione si rende a questo punto necessaria: l'autonomia della morale che caratterizza l'etica di matrice laica non va confusa con il tentativo di proporre una sorta di anarchia morale per cui ognuno è libero di compiere qualsiasi azione e scelta sia conforme al proprio piano di vita, unico e privato. La personale realizzazione e la soddisfazione delle proprie prerogative etiche, ma non solo, trova sempre un limite nell'uguale diritto degli altri. Ciò che non deve essere messo in discussione è il principio in sé, non le conseguenze delle proprie scelte. Sarà poi una attenta valutazione degli effetti del proprio agire in una particolare situazione a limitare, se necessario, l'agire stesso.

Ciò che il principio laico di autonomia si preoccupa di perseguire è la dis-oggettivizzazione dell'individuo, non più oggetto vuoto al centro di prescrizioni morali, ma soggetto consapevole e responsabile non solo della

³⁸ Si veda in proposito: C. Botti, *Autonomia, principio di*, in "Dizionario di bioetica", a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 2000, pagg. 19-21.

³⁹ S. Sherwin, *No Longer Patient*, Temple University Press, Philadelphia 1992; R. Tong, *Feminist approaches to Bioethics*, Westview Press, Boulder 1997.

propria individualità, ma anche della propria alterità. Un soggetto moralmente responsabile coltiva la propria concezione di sé in un contesto differenziato e non esclusivo, nel quale tende a partecipare più o meno intensamente alle problematiche altrui, che si riconoscono come propri simili.

Come si è detto precedentemente, infatti, dall'autonomia deriva sempre il rispetto che si richiede per se stessi ma anche quello che si deve agli altri. Io che esigo che le mie scelte e le mie azioni vengano considerate, devo allo stesso modo garantire agli altri individui la medesima considerazione. Tutto questo spiega perché una situazione di anarchia morale sia da escludere come conseguenza dell'applicazione del principio di autonomia, che lungi dall'essere un'esaltazione dell'individualità, si presenta come una valorizzazione di quest'ultima nell'alterità.

1.3. La qualità della vita umana.

Il tentativo di superare l'impostazione paternalistica che ha sempre accompagnato il rapporto medico-paziente e che si concretizza nella capillare (e obbligatoria⁴⁰) diffusione del già citato "consenso informato", è ciò che permette concretamente al singolo di poter prendere decisioni che riguardano la propria salute in piena autonomia e, soprattutto, consapevolezza. Naturalmente le priorità che ciascuno accorda a se stesso e i criteri che determinano la scelta di una terapia al posto di un'altra saranno diversi in virtù dei differenti contesti educativi e sociali di provenienza nonché in virtù dell'insieme di rapporti interpersonali che concorrono a delimitare i confini del caso. Il multiculturalismo attuale, la crescente immigrazione e le società che ne derivano si trovano dunque a gestire anche in campo biomedico tutta una serie di situazioni nuove,

⁴⁰L'obbligo di richiedere il consenso si può estrapolare da un complesso di norme di vario grado: in primo luogo la Costituzione (art. 13 e 32); secondariamente dal Codice Penale (art. 50), dal Codice Civile (art. 1325 e 1418), ancora dal Codice di Deontologia Medica (articoli dal 30 al 35); inoltre è stato ribadito da una Convenzione del Consiglio d'Europa (Oviedo 1997) sui diritti dell'uomo e sulla biomedicina, ratificata anche dall'Italia (art. 9 e 10).

complesse, frutto dell'incontro-scontro tra costumi, tradizioni e credenze così diverse l'una dall'altra. Nel pieno rispetto di questa a volte non pacifica realtà, la bioetica laica si propone di accordare uguale rilevanza ad ogni voce in campo, secondo la tolleranza e il rispetto del principio di autonomia che da sempre difende e promuove. Il confronto che spesso si rende pubblico e inevitabile a proposito delle novità scientifiche che interessano la vita degli esseri umani e le nuove opportunità ad essi riservate da scoperte e progressi impensabili sino a pochi decenni fa, sembra convergere su una nozione prima del tutto trascurata: la qualità della vita.

È centrale e sempre più diffuso, ad esempio, il riferimento a questo concetto quando è in gioco la vita di un individuo ridotto a vivere solo mediante l'ausilio di macchinari specifici⁴¹, anche se ciò a volte è mascherato dal ricorso a dizioni ambigue come per esempio la distinzione tra mezzi di sostentamento ordinari e straordinari.

Il valore centrale che l'etica della qualità della vita persegue non è la vita di per sé stessa, ma la vita degna di essere vissuta. Ciò significa che il vivere non è un bene che possa prescindere dalle sue "condizioni di esercizio": necessita di una serie di criteri, più o meno discutibili e accettati, che servono a determinare quando la propria vita sia un bene che vale la pena proteggere e difendere e quando non lo sia. La stessa distinzione tra mezzi straordinari e ordinari è, a mio parere, un tentativo di individuare un criterio metodologico che possa essere d'aiuto in casi limite, ma che si rivela inadeguato in quanto maschera giudizi di valore e sposta la riflessione sul piano della legittimità delle cure piuttosto che sulla qualità della vita del soggetto. È vero che la nozione di qualità della vita non è oggettiva e, anzi, facilmente deformabile da fattori emotivi e privati⁴², ma la stessa distinzione tra mezzi ordinari (o proporzionati) e straordinari (o sproporzionati) non sembra garantire alcun universale

⁴¹ Il concetto di qualità della vita non è riconducibile soltanto ai dibattiti in merito alle circostanze di fine vita. Anche per quanto riguarda l'inizio della vita umana, il problema della distribuzione delle risorse, delle cure e delle terapie il concetto assume una crescente importanza. Si veda in proposito E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma-Bari 2001, soprattutto capp. III e V; P. Singer, *Ripensare la vita*, Il Saggiatore, Milano 1996, soprattutto i capp. III, V e VI.

⁴² Per una lettura critica in proposito si veda B. Magliona, *Un percorso comune*, Giuffrè, Milano 1996, pagg. 207- 225.

accordo, come i comportamenti così diversi dei legislatori e le riflessioni degli studiosi dimostrano.

È davvero alla straordinarietà della funzione del macchinario usato che ci si riferisce quando si decide di staccare la spina? Se questo macchinario servisse a garantire una vita diversa, migliore, da quella effettivamente “vissuta” da chi si trova in stato di coma vegetativo persistente, sarebbe lecito definire quel mezzo straordinario?

Se è difficile cercare di capire perché e quando è corretto applicare una definizione piuttosto che un'altra, lo è ancora di più quando le situazioni si presentano simili tra loro ma l'opinione comune e le istituzioni spingono su posizioni diverse nel giudicare ogni caso. È difficile comprendere perché il ricorso alla somministrazione di antibiotici possa essere classificato come “mezzo straordinario” di cure e per questo rifiutato ad una paziente in coma vegetativo persistente ma accordato ad altri. Sembrerebbe crudele un medico che rifiutasse tale somministrazione in virtù di una ipotetica tabella che stabilisca cosa sia ordinario e cosa non lo sia.

L'idea che la vita umana sia sempre e comunque un bene è destinata ad essere messa in discussione dai fatti e dalle situazioni nuove che il progresso scientifico contribuisce a creare. Per questo, Peter Singer⁴³, noto studioso laico, si fa portavoce della necessità di una rivoluzione etica basata sul riconoscimento del variare del valore della vita umana, del rispetto delle volontà individuali e sull'assunzione di responsabilità da parte dell'agente morale, difendendo la specificità della persona che egli individua nell'autocoscienza⁴⁴. Singer attua una distinzione netta tra “persona”, soggetto morale di diritti e doveri, e colui che appartiene alla specie umana. La consapevolezza di sé, la capacità di esprimere preferenze e di realizzare i propri interessi evitando il dolore sono le caratteristiche che permettono di definire la propria vita dignitosa e decorosa. Non basta più vivere per essere considerati degni di rispetto e

⁴³ Tra le opere dell'autore, si veda soprattutto: P. Singer, *Etica pratica*, Liguori, Napoli, 1989; *Liberazione animale*, Mondadori, Milano 2001; *Ripensare la vita*, Il Saggiatore, Milano 2000.

⁴⁴ La definizione di persona che frequentemente ricorre negli scritti di Singer è quella desunta dall'opera di Locke: la persona è «un essere pensante intelligente, dotato di ragione e riflessione e capace di considerare sé come lo stesso, la stessa entità pensante, in tempi e luoghi differenti.» J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, Libro II, cap. 9, par. 29.

considerazione morale, ma vivere in un certo modo, con coscienza di sé, manifestando interessi e dando valore e spazio alle proprie capacità.

Una piccola parentesi a proposito della nozione di persona credo sia a questo punto necessaria, al fine di capire meglio il paradigma laico in bioetica e poterlo meglio confrontare con l'altro paradigma che si prenderà successivamente in considerazione, quello cattolico. Si tornerà poi sul lavoro di Singer.

In generale è possibile affermare che il filone laico in bioetica intende il concetto di persona secondo una interpretazione funzionalista e comportamentistica⁴⁵, caratterizzata dal rifiuto di qualsiasi riferimento sostanziale o ontologico che rappresenti in modo unico la "natura umana"⁴⁶. La persona sussiste invece fino a che sono presenti in atto alcune caratteristiche o funzioni che possono servire da "indicatori di personalità"⁴⁷ che ad esempio vengono identificati con la capacità di intendere e di volere di un soggetto adulto autonomo⁴⁸. È quanto afferma Engelhardt, secondo il quale: «Se si parla delle persone è per identificare le entità che, in quanto suscettibili di essere lodate o biasimate, e in quanto anch'esse capaci di lodare e biasimare, possono svolgere un ruolo centrale nella vita morale»⁴⁹. In questo senso le vite umane non sono dunque tutte uguali: «quando le funzioni personali mancano, anche in un individuo che le svilupperà in seguito o le ha definitivamente perdute, non siamo di fronte ad una persona»⁵⁰. Anche Singer, come accennato in precedenza, è concorde con questa impostazione che riconosce il variare delle vite umane e il loro diverso valore qualitativo.

L'opera di Singer è stata frequentemente oggetto di vaste polemiche, a volte sfociate in pubbliche manifestazioni di dissenso rispetto ad alcuni risvolti delle sue teorie etiche, specialmente quelle relative al trattamento selettivo dei neonati e all'eutanasia neonatale. Egli rappresenta senz'altro una figura di grande rilevanza all'interno del dibattito filosofico del nostro

⁴⁵ Si veda in proposito: E. Lecaldano, *Persona*, in "Dizionario di bioetica", Laterza, Roma-Bari 2002, pagg. 219-221; E. Agazzi, *Bioetica e persona*, Franco Angeli, Milano 1993; R. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali*, op. cit.; L. Palazzani, *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Giappichelli, Torino 1996.

⁴⁶ G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit., pag. 86.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ H. T. Engelhardt Jr., *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1999, pag. 159.

⁵⁰ R. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali*, op. cit., pag. 29.

secolo, che con un linguaggio chiaro e grandi capacità persuasive è stata in grado di sviluppare argomentazioni altamente provocatorie rispetto alla morale tradizionale basata sul concetto di sacralità della vita, in grado di sollevare forti critiche e dure reazioni ma anche importanti plausi.

Le innovazioni di cui si fa portavoce mediante i suoi scritti riguardano in primo luogo l'allargamento della sfera morale al di là delle differenze di specie, favorendo dunque la considerazione morale di animali non umani. In secondo luogo la sua riflessione è stata di grande rilevanza per il dibattito tra i paradigmi citati in questo lavoro, in quanto spesso le sue critiche hanno avuto la bioetica cattolica della sacralità della vita come bersaglio. Cerchiamo brevemente di segnalare quelle che sono le conseguenze delle sue posizioni, per esempio cosa comporta l'allargamento della sfera morale anche agli animali non umani. Egli ritiene infatti che per giudicare l'uccisione di un essere vivente, o comunque un'azione causa di danno o sofferenza, non sia legittimo il ricorso alla nozione di "essere umano". Questo termine rimanda all'appartenenza di specie ma anche ad una serie di riferimenti alle caratteristiche della vita personale, quali appunto l'autocoscienza e la razionalità. Ciò conduce a giudicare in maniera diversa situazioni che invece sono dal suo punto di vista del tutto analoghe: egli propone l'esempio dell'uccisione di un neonato anencefalico rispetto a quella di un animale non umano⁵¹. Sottolinea che mentre la morte del primo è causa di profondi dilemmi morali, per esempio per quanto riguarda il trapianto dei suoi organi, risulta invece del tutto indifferente l'atteggiamento nei confronti della soppressione o del maltrattamento di animali non umani. Ciò sulla base di una discriminazione di specie che egli rifiuta. Il diverso comportamento nei due casi è spesso giustificato proprio facendo riferimento alle caratteristiche di razionalità ed autocoscienza di cui l'essere umano è dotato, ma l'analisi proposta da Singer mette in evidenza come non tutti gli esseri umani siano dotati di autocoscienza e razionalità, si pensi ai neonati gravemente malformati o agli anencefalici già citati. D'altra parte però cita anche l'esempio di animali non umani che presentano più autocoscienza di

⁵¹ Si veda soprattutto l'ultimo capitolo del testo di P. Singer, *Ripensare la vita* op. cit..

alcuni esseri umani, si pensi alla descrizione della gorilla Koko⁵² rispetto allo stato in cui molti esseri gravemente handicappati si trovano a vivere. Da ciò segue la necessità di allargare la sfera morale anche ad animali non umani, in virtù di alcune loro caratteristiche che li avvicinano sorprendentemente alla definizione di persona comunemente accettata per gli esseri umani. Una volta affermato il presupposto non specista della sua proposta etica, Singer insiste su un altro punto al quale si faceva prima riferimento: la necessità di stabilire una diversa gradazione di valore tra le vite, in base alla nozione di qualità. Avrà in quest'ottica maggior valore, ad esempio, la vita di un individuo in grado di avere una percezione futura di sé e di manifestare interessi e proiezioni personali di sé stesso, piuttosto che la vita di un individuo in grado soltanto di percepire sofferenze e piacere. Ciò significa che la valutazione morale dell'uccisione di un essere in grado di avere interessi futuri che verranno stroncati dall'uccisione stessa, avrà un peso diverso rispetto alla valutazione dell'uccisione di un essere in grado soltanto di provare dolore o piacere. Le conseguenze che queste posizioni rivestono per esempio in materia di inizio della vita umana, spiegano, ma non giustificano, il perché la loro diffusione abbia potuto incontrare lo sfavore di associazioni "pro life" che hanno percepito solo alcune delle posizioni dello studioso, spesso peraltro interpretandole erroneamente.

In base ai ragionamenti che si sono brevemente descritti, Singer giunge ad argomentare non solo in favore di aborto ai primi stadi di gravidanza, ma anche in favore della soppressione di neonati gravemente malformati che non possono dunque manifestare alcun interesse futuro e alcuna auto-proiezione di sé stessi. Ciò che effettivamente può lasciare perplessi nella lettura delle opere del filosofo australiano è il modo in cui utilizza la nozione di potenzialità: se da un lato egli esclude che si possa utilizzare questa categoria per difendere i presunti diritti alla vita di embrioni ai primi stadi di gestazione, dall'altro lato si richiama proprio a questa nozione nell'affermare quasi il dovere di genitori di figli malformati a fare riferimento agli interessi di eventuali fratelli o sorelle futuri che

⁵² Ibidem, pag. 185.

potrebbero sostituire il neonato sfortunatamente handicappato⁵³. Per quanto concerne invece la nozione di qualità della vita, il limite della posizione di Singer può essere individuato nel suo essere eccessivamente razionale e oggettiva: «Nel considerare la qualità della vita dei neonati qui in esame, Singer sembra misurarla infatti su una presunta norma delle capacità in dotazione alla specie umana, altrimenti non si capisce perché una vita di una bambina affetta da sindrome di Down non valga la pena di essere vissuta, mentre la vita di una scimmia antropomorfa, che ha più o meno le stesse capacità cognitive sia da considerare come quella di una (quasi) persona e vada protetta.»⁵⁴ Quello che si ritiene in proposito è che invece la stessa nozione di qualità, come si sottolineerà in seguito, è del tutto indefinita ed estremamente aleatoria: dipende da un insieme di fattori quali il contesto in cui si è stati educati e nel quale si è formata la propria esperienza di vita, implica un intreccio di relazioni con gli altri che non possono essere trascurate e soprattutto rimanda anche ad una serie di decisioni a noi esterne. La scelta di due genitori che si trovano ad avere un figlio affetto da gravi disabilità influenzerà notevolmente la sua qualità di vita. È evidente che nel momento in cui esso sarà amorevolmente accolto e soggetto di cure premurose e attente, la sua vita potrà avere dei contorni del tutto accettabili e dignitosi, mentre lo stesso figlio che viene abbandonato e rifiutato probabilmente dovrà affrontare un ambiente meno favorevole. Ciò non significa proporre un concetto di qualità che sia proporzionale alle cure o all'amore cui si è soggetti, ma più semplicemente segnalare che il contesto e le decisioni di chi ci circonda sono rilevanti nel determinare il livello di soddisfazione del singolo per la propria esistenza e che non sono dati oggettivamente identificabili, come Singer sembra ipotizzare, a definire la qualità di vita di un individuo⁵⁵.

Molto simile alla posizione sostenuta da Singer, per la distinzione proposta tra persona e essere vivente, è quella avanzata da un altro pensatore, James Rachels, il quale propone una rivisitazione del principio

⁵³ Sul dibattito a proposito delle teorie di Singer si vedano gli articoli raccolti in "Bioetica. Rivista interdisciplinare", 2 e 3 del 2002, nella sezione specifica dedicata a "Studi e Saggi su P. Singer".

⁵⁴ C. Botti, *Sulle responsabilità all'inizio della vita: un punto di vista personale sulle tesi di Peter Singer*. In "Bioetica. Rivista interdisciplinare", 2, 2002, pag. 259.

⁵⁵ Ibidem.

della sacralità della vita alla luce di considerazioni di tipo qualitativo: ad essere sacra e dunque intoccabile è la vita intesa in senso biografico e non quella in senso biologico⁵⁶. L'errore commesso da molti cattolici sarebbe quello di avere applicato il principio di sacralità alla vita intesa in senso biologico, mentre ad avere significato, secondo Rachels, sarebbe la "vita vissuta" e non semplicemente "avere una vita" in senso biologico. Credo che questa precisazione, usata da Rachels per legittimare il ricorso all'eutanasia, sia un primo passo verso una sempre maggiore integrazione del concetto di qualità nella discussione bioetica; i tentativi che cercano di integrare le posizioni di area laica e cattolica segnalano sempre quanto il dibattito sia attivo e necessario. Egli ritiene che sia possibile individuare un errore fondamentale sia all'interno della tradizione di pensiero orientale che in quella occidentale. Tale errore consiste appunto nel non aver preso in considerazione la distinzione tra "essere vivi" e "avere una vita": «è questo l'errore fondamentale che credo stia alla base di entrambe le dottrine orientale e occidentale. La sacralità della vita dovrebbe essere interpretata come protezione delle vite in senso biografico, e non puramente della vita in senso biologico. C'è un argomento semplice, ma secondo me conclusivo, a favore di questa tesi. Dal punto di vista di un individuo vivente, essere vivo non ha altra importanza che costituire la possibilità di avere una vita. In assenza di una vita cosciente, è indifferente per il soggetto di tale vita vivere o morire.»⁵⁷ Di rilevante importanza, anche per quanto si segnalerà in seguito, è la critica avanzata da Rachels a proposito della distinzione tra mezzi ordinari e straordinari di cure, peraltro condivisa da Singer: «dobbiamo già aver deciso le questioni morali della vita e della morte- dobbiamo già aver deciso se l'uso della terapia è un bene- prima di poter rispondere alla domanda se la terapia è straordinaria.»⁵⁸

Il caso di Karen Ann Quinlan, alla quale venne omesso il ricorso agli antibiotici per curare una polmonite acuta, conduce ad esempio a riflettere sul modo in cui la famosa distinzione tra mezzi straordinari e

⁵⁶ Si veda in proposito: James Rachels, *La fine della vita. La moralità dell'eutanasia*. Sonda, Torino 1989.

⁵⁷ J. Rachels, *La fine della vita*, op. cit. , pag. 33.

⁵⁸ Ibidem, pag. 108.

ordinari sia usata per mascherare un giudizio diverso, di valore, che non riguarda i mezzi impiegati, ma il tipo di vita del soggetto in causa.

Nell'aprile del 1975, la ventunenne Karen Quinlan cessò di respirare per alcuni intervalli di tempo per cause mai del tutto appurate, forse per avere ingerito alcolici e farmaci durante una festa. I danni causati al cervello dalla mancanza prolungata di ossigeno la condussero in uno stato di coma vegetativo permanente e la privarono di ogni tipo di vita relazionale e di autocoscienza. I genitori della giovane iniziarono una lunga battaglia legale per ottenere l'autorizzazione a staccare il respiratore che le permetteva di sopravvivere. Il tribunale e la Corte Suprema del New Jersey accordarono la procedura identificando come "straordinario" l'uso del respiratore. Non autorizzarono, però, l'interruzione della somministrazione di sostanze nutritive attraverso una sonda nasogastrica, mezzo giudicato "ordinario" e perciò "dovuto" alla ragazza. Karen riuscì a sopravvivere per altri dieci anni anche senza l'ausilio del respiratore, in una condizione sempre uguale e priva comunque di qualsiasi speranza di miglioramento. La morte fu causata da una polmonite acuta, per curare la quale non le furono somministrati antibiotici perché ritenuti un mezzo "straordinario" e non "ordinario" di cure.

Una storia molto simile è quella di Eluana Englaro, oggi trentenne, che giace da quattordici anni in una clinica di Lecco, nutrita da una sonda nasogastrica. La sua condizione non presenta mutamenti né miglioramenti di alcun tipo dal 18 gennaio del 1992 quando rimase coinvolta in un terribile incidente stradale e la sua corteccia cerebrale venne irrimediabilmente danneggiata, lasciandola sprofondare nel buio dell'inconsapevolezza e della totale mancanza di esperienze.

Nel 1996 ebbe inizio la battaglia legale portata avanti dal padre di Eluana affinché fosse possibile interrompere il nutrimento mediante sondino. Nel 1999 la richiesta venne respinta in quanto l'alimentazione fu classificata dalla Corte d'Appello di Milano come un atto assistenziale dovuto alla paziente. Ecco alcune parti della sentenza del novembre 1999:

«Ritiene questa Corte che dopo la legge 578/1993, che - come già si è detto - ha identificato la morte con la cessazione irreversibile di tutte le

funzioni dell'encefalo⁵⁹, sia importante un dibattito scientifico-etico-giuridico sulla qualificazione della nutrizione e idratazione artificiale nel paziente in SVP (trattamento terapeutico proporzionato o sproporzionato-futile) con particolare attenzione all'interesse del soggetto alla luce dei principi costituzionali e alla correttezza scientifica e relazionale del processo decisionale medico. In tale ottica non è necessario prevedere ulteriori, diversi poteri per il legale rappresentante del soggetto in SVP, in quanto ai sensi del combinato disposto degli artt. 357, 424 CC "il tutore ha la cura della persona", con la conseguenza che nell'interesse del soggetto è legittimato a esprimere o a rifiutare il consenso al "trattamento terapeutico".

Sotto questo profilo B.E., quale tutore della figlia interdetta, è legittimato a proporre il ricorso, in quanto ex art. 357 CC "ha la cura" della stessa, deve provvedere a fornirle i trattamenti necessari nel suo esclusivo interesse.

La domanda del ricorrente non può però essere accolta considerato il dibattito ancora aperto in ambito medico e giuridico in ordine alla qualificazione del trattamento somministrato a E.E.»⁶⁰

La mancanza di informazioni oggettive che permettano di classificare definitivamente l'idratazione e la nutrizione cui viene costantemente sottoposta la paziente e l'impossibilità di definire l'utilità delle terapie impiegate hanno portato i giudici ad assumere un atteggiamento che ritiene moralmente riprovevole l'interruzione dell'alimentazione mediante sondino, che non viene ritenuta una forma di accanimento terapeutico. Il che implica, comunque, che se Eluana dovesse incorrere in un'infezione per la cui cura necessitasse di antibiotici, le potrebbe essere negato tale ricorso in quanto terapia sproporzionata.

Ciò che a questo punto mi preme segnalare, a proposito della distinzione tra straordinarietà e ordinarietà delle cure, è la decisione della Corte Suprema degli Stati Uniti a proposito del caso di Nancy Cruzan, del

⁵⁹ Per una analisi sulle conseguenze dell'accettazione della definizione di morte cerebrale, si veda P. Singer, *Ripensare la vita*, Il Saggiatore, Milano 1996, soprattutto il secondo capitolo; D. DeGrazia, *Human identity and bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, soprattutto cap. 4.

⁶⁰ Decreto della Corte d'Appello di Milano del 26/11/1999 (tratto da: <http://www.zadig.it/speciali/ee/doc5.htm>).

tutto analogo a quelli sopra citati. La donna si trovava in uno stato di coma vegetativo permanente da otto anni, alimentata e idratata artificialmente. L'interruzione di queste procedure, però, venne in questo caso concessa in quanto anche queste vennero assimilate alla somministrazione straordinaria di farmaci.

Recentemente le pagine dei più noti quotidiani nazionali sono state dedicate al caso di Piergiorgio Welby, co-presidente dell'associazione Luca Coscioni, bloccato su un letto dalla distrofia muscolare e, negli ultimi mesi, impossibilitato ad ogni attività che potesse dare un senso ad una vita già ampiamente segnata dalle difficoltà di una malattia inesorabile, come egli stesso ha raccontato nelle parole rivolte al nostro capo dello Stato. La sua lettera, indirizzata al Presidente della Repubblica Giorgio Napolitano, non è un appello di morte, ma una richiesta di considerazione che rende indispensabile una riflessione sull'eutanasia e, dunque, sul valore qualitativo di una vita segnata da una malattia altamente invalidante e mortale⁶¹.

Le sue parole, il modo in cui ha descritto lo scorrere dei suoi giorni e il dolore che lo ha accompagnato nel vedere un corpo che non sente più suo e che per molto tempo ha continuato a compiere funzioni biologiche solo grazie all'uso di macchinari specifici, non può lasciare indifferenti e non può non condurre a valutazioni sul significato che vivere in un certo modo ha per ognuno di noi. L'appello di Welby e la sua esperienza devono finalmente condurre ad un dibattito serio, che permetta una riflessione ed una analisi attenta e approfondita su una questione così delicata quale è la fine della vita umana, soprattutto quando questa si riduce solo a funzioni biologicamente assolute e artificialmente controllate. Rispettare i termini naturali del decorso vitale, come suggerito dall'attuale pontefice, lascia davvero perplessi sul significato del termine "naturale". Come anche Welby ha suggerito con la sua testimonianza e le sue affaticate parole, c'è

⁶¹ Il caso di Welby è diverso rispetto agli esempi riportati in precedenza di alcuni pazienti in stato di coma permanente, mancando in questi casi la consapevolezza della propria condizione e la conseguente volontà di poter disporre autonomamente e secondo i propri ideali della propria vita e del proprio corpo. Ho comunque voluto segnalare questi casi perché, seppur tra loro diversi per l'unicità delle situazioni e dei soggetti coinvolti, sono esempi concreti che hanno spinto l'opinione pubblica a prendere in considerazione idee di vita diverse e situazioni che non possono essere considerate risolte con un appello al principio di sacralità della vita che esclude il riferimento al tipo di vita vissuta.

ben poco di naturale in “un corpo tenuto biologicamente in funzione con l’ausilio di respiratori artificiali, alimentazione artificiale, idratazione artificiale, svuotamento intestinale artificiale”⁶², la sofferenza di una vita che si allontana ogni giorno di più da se stessa non può e non deve essere accettata da tutti⁶³. È convinzione laica che il dolore non abbia alcun significato morale e che la sua accettazione non possa essere imposta in virtù di una mistica partecipazione al dolore del Cristo in croce. «Chi dalla sua religione è condotto a sopportare qualsiasi abiezione fisica per amore di Dio va scrupolosamente onorato nella sua volontà; chi al contrario in una diversa religione di vita non vuole offendere la vita con il suo avvilitamento deve essere anch’egli onorato nella sua altrettanto nobile scelta»⁶⁴. L’opinione pubblica si trova dunque molto spesso, come gli esempi qui riportati testimoniano, ad avere a che fare con angoscianti situazioni in cui i giudizi chiamati in causa sono sul valore e sul senso da attribuire alla vita umana. Nessuno credo, può dirsi sicuro che le proprie convinzioni non saranno messe in discussione da casi emblematici portati alla ribalta da appelli disperati o da battaglie legali di parenti di qualche paziente privo ormai di ogni consapevolezza di sé.

Se le condizioni di fine vita portate alla ribalta dai media sono forse quelle che più contribuiscono ad alimentare il dibattito su questioni bioetiche, ciò non significa che situazioni altrettanto complesse e diversamente interpretabili non si verifichino anche all’inizio della vita umana⁶⁵.

⁶² P. Welby, *Lettera aperta al Presidente Giorgio Napolitano*, 22 Settembre 2006.

⁶³ Quello che dalla stampa è stato definito il “caso Welby” ha condotto politici, religiosi ed intellettuali italiani ad affrontare la questione dell’eutanasia e dell’accanimento terapeutico, attraverso un dibattito che, si spera, giunga a colmare il vuoto legislativo che caratterizza il nostro paese in merito a questo delicato problema bioetico. Il 21 dicembre scorso un medico anestesista, Mario Riccio, ha iniettato del sedativo e ha provveduto a staccare la spina del respiratore che teneva in vita Piergiorgio Welby. La sua morte ha suscitato pesanti polemiche soprattutto da parte cattolica, culminate con il divieto alla celebrazione dei funerali religiosi, vista la pubblica e manifestata volontà di morte ripetuta più volte da Welby e contrastante con il principio di indisponibilità della vita umana e con il divieto di eutanasia. Che si sia trattato di eutanasia attiva volontaria o di cessazione di cure inutili credo abbia poca importanza. Ciò che è rilevante in tutta questa vicenda è che la lucida volontà di un essere umano sia stata spesso e volentieri trascurata e che, al di là di strumentalizzazioni varie, rimane ferma la necessità di affrontare una legge sull’eutanasia che tuteli tutti i cittadini e non privilegi solo le convinzioni di alcuni.

⁶⁴ U. Scarpelli, *Bioetica laica*, Baldini e Castoldi, Milano 1998, pag. 131.

⁶⁵ Si pensi per esempio alle problematiche sollevate dalla nascita di neonati anencefalici o di neonati gravemente malformati. Si veda in proposito il testo di Singer, *Ripensare la vita*, nel quale l’autore non manca di mettere in rilievo come le scelte di medici e genitori facciano in molti casi riferimento proprio al concetto di qualità della vita. Si vedano in particolar modo i capp. 3 e 5.

Si è scelto di presentare gli esempi sopra riportati per riflettere sul concreto diffondersi di giudizi di valore sulle vite di soggetti in situazioni delicate e per dare uno scenario reale alle considerazioni teoriche citate in precedenza, quelle di Singer e di Rachels. Lo stesso concetto di qualità della vita, se per sua stessa essenza consente una maggiore libertà di scelta e un più ampio dibattito, allo stesso modo non è esente da critiche, come si è segnalato nel caso di Singer. Con gli esempi inoltre si è voluta sollecitare la riflessione sulla discrezionalità del concetto e il frequente tentativo di mascherarlo facendo ricorso a nozioni parallele quale appunto quella tra mezzi ordinari e straordinari di cure.

Credo che la vita non possa essere ritenuta sacra nemmeno tramite il riferimento a “vita biologica” e vita “biografica” che proponeva Rachels. La vita non è sacra né in senso biologico né in senso biografico: ciò che potrebbe essere ritenuto sacro, nel senso di intoccabile e irrinunciabile, è il diritto del singolo all'autodeterminazione, che non produca danni ad altri. Ciò significa che ad essere sacro è il diritto di decidere per sé il criterio che determini quando una vita sia decorosa e biograficamente rilevante, oltre che biologicamente funzionale, in un'ampia possibilità di scelta che favorisca nel modo più consono per ciascuno la possibilità di sviluppò di sé, sempre nel rispetto del medesimo diritto altrui e nella consapevolezza che le proprie decisioni, le proprie scelte e le proprie concezioni sono comunque influenzate in modo rilevante dall'insieme di relazioni che costituiscono una parte fondamentale della vita del singolo.

1.4. Pluralismo sociologico e pluralismo normativo

Riconoscere ed accettare la diversità dei modi di vivere e di pensare che contraddistingue la società attuale significa anche individuare la molteplicità delle etiche e delle bioetiche che sottostanno a comportamenti e scelte morali. Questo è ciò che si intende con il termine “pluralismo”: la presa d'atto dell'esistenza di differenti modi di intendere l'esistenza e di prendere decisioni morali. Si tratta di un ulteriore caposaldo della bioetica

laica che si concretizza nell'applicazione costante del principio di tolleranza, necessario affinché ad ogni risposta etica che l'individuo fornisce a se stesso sia garantito uguale valore e rispetto.

«Non c'è ragione definitiva per cui la mia risposta debba valere per altri: posso soltanto presentare argomentando la mia risposta perché ciascuno giudichi se e fino a che punto possa diventare risposta sua. Ognuno segue nell'etica la sua strada, ognuno può offrire persuasione, ognuno deve infine decidere per se stesso»⁶⁶. Le parole di Scarpelli appena riportate chiariscono ulteriormente il concetto: osservando la pluralità delle etiche, non le si può considerare come un insieme di proposte false alla presenza di un'unica etica vera, bensì un insieme di considerazioni aventi la medesima pretesa di valore e significato. Riconoscere che ogni etica merita considerazione e rispetto significa fare propria la dottrina del pluralismo normativo: non solo ci si rende conto dell'esistenza di differenti modi di vivere, ma li si reputa tutti meritevoli di considerazione nonché portatori di significato morale e, dunque, eticamente rilevanti e ugualmente degni di rispetto. A volte non basta attestare la diversità tra le culture, le tradizioni o i modi di vivere per potersi considerare tolleranti. La tolleranza è chiamata in causa e realmente "applicata" solo nel momento in cui si accorda la stessa importanza alle diverse posizioni in gioco, senza assumere il proprio punto di vista come quello valido e vero a scapito degli altri. Per questo è necessario distinguere tra due diverse sfumature del pluralismo: quella che si è appena introdotta, caratterizzata dall'accordare lo stesso rispetto alle diverse etiche e ai modi di vita che esse rappresentano, detta "normativa", e la posizione che si può invece definire "sociologica". Quest'ultima si concretizza in una presa d'atto della pluralità di posizioni, ma non implica necessariamente che le si consideri sullo stesso piano e ugualmente degne di considerazione. Naturalmente, affinché possa verificarsi, il pluralismo normativo necessita del pluralismo sociologico, secondo la regola per cui prima di poter rispettare un principio, una religione o una tradizione, è necessario riconoscerla come effettivamente esistente. Allo stesso modo, però, non essendo

⁶⁶ U. Scarpelli, *Bioetica laica*, op. cit. , pag. 228.

indispensabile accordare rispetto a quel principio, religione o tradizione che si è riconosciuto, ecco che dal pluralismo sociologico non segue sempre quello normativo.

Solitamente, quando si ha a che fare con credenze differenti, etiche o religiose che siano, gli atteggiamenti possibili sono vari e il loro articolarsi dipende dal modo in cui i soggetti percepiscono se stessi e gli altri. Chi pensa ad esempio di essere nella verità tenderà ad escludere ogni altra posizione, non potendo accettare la possibilità che atteggiamenti o pensieri opposti alle proprie convinzioni siano definiti altrettanto veri. Ritenere che le proprie posizioni siano le sole ad essere vere e significative ha una certa pretesa d'esclusività che implica il ritenere falsa qualsiasi altra risposta e opinione. I rischi insiti in questo approccio sono ovviamente l'intolleranza e l'intransigenza, oltre che l'ingenuità presuntuosa di chi non solo rifiuta ogni forma di dialogo e confronto, ma si pone addirittura al di sopra di esso⁶⁷.

Chi invece tende ad ammettere la validità di pensieri, posizioni e atteggiamenti diversi dalla propria etica, ma in una prospettiva che si risolve con l' "inclusione" della diversità nella propria unica verità, non potrà dirsi tollerante dal momento che la superiorità della propria morale non sarà abbandonata ma anzi rivendicata dall'aver potuto giudicare i valori altrui alla luce dei propri. Nel momento in cui si decide di assumere nella propria moralità credenze e atteggiamenti appartenenti ad altre tradizioni che vengono re-interpretate per essere assimilate, si sta comunque applicando una discriminazione che consiste nell'includere valori altrui senza aver posto prima i propri a vaglio critico, seguendo il presupposto per cui sono solo quelli a dover essere giudicati per poter sperare di essere introdotti all'interno di un sistema vero, quale si ritiene essere il proprio.

Atteggiamento sicuramente più tollerante, ma comunque non privo di complicazioni, è quello di chi, pur ammettendo il pluralismo sociologico come realtà di fatto, ritiene che ogni punto di vista debba percorrere la sua strada parallelamente agli altri, senza interferenze e ostacoli, mettendosi

⁶⁷ Si veda in proposito: R. Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella Editrice, Assisi 1988.

sempre in discussione, ma senza mai subire influenze esterne ed evitando l'incontro e il dibattito. Analizzare criticamente le proprie convinzioni morali facendo a meno del dialogo con altre realtà implica che i risultati ottenuti siano sempre privati e individuali e che, pur apprezzando l'individualità delle decisioni etiche, si agisca senza considerare affatto l'esistenza di posizioni diverse dalle proprie. La moralità di ogni individuo è continuamente sottoposta a nuovi stimoli che la plasmano, la influenzano e contribuiscono ad accrescerla. Ciò è possibile solo se le realtà esterne vengono considerate, apprezzate o criticate. Ognuno decide per sé stesso, ma quanto maggiore sarà la consapevolezza nel dialogo, tanto più motivate e approfondite saranno le scelte. Le mie convinzioni morali dipendono strettamente dal confronto, dal vaglio critico e dall'infinita varietà di situazioni che può emergere solo nel momento in cui gli altri vengono considerati "costitutivi" per la mia moralità. Il fatto stesso che nessuno debba essere ostacolato nell'applicare i propri valori nella vita reale fintanto che non si causi danno ad altri, significa che l'alterità è costitutiva non solo della socialità e del contesto culturale in cui si è inseriti, ma anche della moralità che ognuno di noi coltiva e rappresenta. Per questo motivo ogni atteggiamento che prevede la mancanza o la subalternità del dialogo nel considerare l'altrui pensiero non potrà essere considerato tollerante, né effettivamente utile, mancando di una parte necessaria all'incontro stesso. Il pluralismo normativo prevede appunto che ad ogni pensiero sia accordato il medesimo rispetto, in modo che l'atteggiamento da promuovere sia quello della "interpenetrazione" tra modi di vivere differenti, posti tutti sul medesimo piano, senza che nessuno possa rivendicare superiorità per il proprio⁶⁸. Ciò significa proporre un'etica "a metà strada" che sia un "ponte comunicativo" tra l'indifferenza fra gli esseri umani e l'esistenza di un blocco monolitico universale e assoluto che ne regoli rapporti e decisioni: l'etica rimane una questione privata e individuale ma in cui il pluralismo è necessario per poter avere coscienza della realtà di fatto nella quale conviviamo. Non è possibile pensare ad una costruttiva e concreta convivenza tra culture e

⁶⁸ Ibidem.

modi di vivere senza un atteggiamento tollerante alla base della moralità che si proponga di accettare e accordare importanza alla diversità delle scelte e delle proposte etiche. Vivere la bioetica e le sfide che ogni giorno ci propone alla luce del principio di tolleranza significa non solo accettare e rispettare il pensiero di altri quando questo si rivela diametralmente diverso dal nostro, ma anche fare in modo che essi siano messi in condizione di tradurre in pratica le proprie convinzioni, senza ostacoli, discriminazioni o costrizioni. A questo punto “occorre sottolineare che un simile atteggiamento tollerante non è eticamente neutrale, una maniera di lavarsi pilatescamente le mani innanzi alle questioni bioetiche gravanti sull’umanità. Il principio di tolleranza è esso stesso un principio etico, sostenuto da una scelta etica⁶⁹”. Ciò significa che lo stesso principio non deve tradursi in una morale indifferente, secondo quanto già segnalato da Galeotti, la quale propone una chiarificazione del concetto che tenga conto di alcuni punti necessari: perché ci sia un reale atteggiamento di tolleranza che sia moralmente significativo, è indispensabile che chi lo attua sia in disaccordo morale con l’idea o la scelta oggetto da tollerare. In altre parole, affinché si possa parlare di atteggiamento tollerante, occorre che il proprio sistema etico sia in netto contrasto con quello che regge le scelte in discussione, solo così, infatti, si potrà escludere che la tolleranza sia in realtà indifferenza⁷⁰. Per questo la tolleranza si definisce essa stessa come una scelta etica, la sola in grado di regolare un confronto tra posizioni realmente diverse e moralmente lontane. Tra la possibilità di un’umanità eticamente uniforme che segue principi assoluti accettati acriticamente perché imposti d’autorità e la possibilità di un’umanità in continuo dialogo e confronto, in cui è rispettato ogni principio argomentativamente sostenuto e tollerato l’atteggiamento che ne deriva, la bioetica laica non può che percorrere questa seconda via, che non propone norme e valori da seguire, ma la ricerca della propria personale impostazione etica per mezzo della quale poter affrontare le questioni morali sollevate dal dibattito attuale sulle nuove problematiche poste dal

⁶⁹ U. Scarpelli, *Bioetica laica*, cit. , pag. 230.

⁷⁰ A. E. Galeotti, *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Liguori, Napoli 1999, pagg. 107- 108.

progresso scientifico. Scegliere la tolleranza diventa una necessità non solo per poter aiutare lo sviluppo di riflessioni serie e profonde su questioni delicate, ma anche per poter rivendicare per se stessi il rispetto delle posizioni che si sceglie di difendere, senza dimenticare, però, di garantire agli altri, in un confronto critico immancabile, lo stesso rispetto.

1.5. I diritti prima facie e il valore delle eccezioni

Quest'ultima parte del capitolo dedicato all'illustrazione del pensiero laico e dei presupposti concettuali che lo delineano, cerca di mettere in evidenza un' ulteriore caratteristica teorica della morale che fin qui si è descritta. L'etica della disponibilità della vita umana, che rappresenta il paradigma teorico a partire dal quale si sviluppa la bioetica laica, tende ad assumere le fattezze di un'etica finalizzata all'analisi e alla considerazione degli effetti dell'agire, oppure quelle di un'etica che ammette una serie di norme non assolute, considerando estremamente rilevante il valore delle eccezioni. Vediamo di tratteggiare i contorni di queste alternative teoriche.

Si parla di etica teleologica o consequenzialistica⁷¹ quando il valore delle azioni dipende da principi extramoralmente come il piacere, l'utile o la felicità e il giudizio morale risulta orientato all'analisi delle conseguenze delle scelte e dei comportamenti assunti.

«La struttura del giudizio morale punta sulla valutazione delle conseguenze ed è per questo che tali etiche sono dette "consequenzialistiche". Per queste etiche un'azione non è giusta in sé o per le intenzioni dalle quali deriva, ma diventa giusta in base alle conseguenze che produce. Tali conseguenze vengono valutate in base alla dottrina assiologica preferita e quindi esistono tanti tipi di etiche teleologiche quanti

⁷¹ R. Mordacci segnala una differenza di significato tra "teleologico" e "consequenzialistico": pur accettando che entrambi i termini si riferiscano al fine dell'azione morale inteso come perseguimento del bene, intende "teleologico" nel senso di "intrinseco" all'agente morale, ovvero il bene che si persegue è necessario per poter esercitare in pieno la propria natura; per il consequenzialismo, invece, il bene realizzato è un semplice prodotto dell'azione che non aggiunge nulla alla realizzazione dell'agente morale. Nel presente testo i termini vengono utilizzati senza far riferimento a questa distinzione semantica. Si veda R. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali*, Feltrinelli, Milano 2003, nota 6 pag. 92.

sono gli ordinamenti assiologici possibili, i quali possono essere monistici o pluralistici, a seconda cioè che prevedano una sola cosa come buona, oppure una pluralità di beni». ⁷²

Coloro che appoggiano questa teoria tendono a rifiutare la prescrizione di norme o principi assoluti pur non trascurando l'importanza dell'identificazione di un principio generale che possa in un certo senso orientare l'azione e la sua valutazione morale. Nel proseguo della sua esposizione, Demetrio Neri sottolinea altri aspetti dell'articolarsi dell'etica teleologica: il legame con la nozione di responsabilità, ad esempio, individuato nella "comune intuizione" legata all'interesse che ognuno manifesta per le conseguenze delle proprie azioni. L'etica teleologica compie un passo ulteriore rispetto a questa intuizione propria del senso comune, avanzando la convinzione che la considerazione e la valutazione delle conseguenze delle azioni e delle scelte morali sia l'unico fattore rilevante per l'agente morale. Una volta scelto il principio in base al quale orientare le proprie decisioni, la bontà dell'azione morale dovrà essere ricercata solo negli effetti che essa produce.

Naturalmente non mancano le obiezioni e le puntualizzazioni in proposito, una delle quali sottolinea che focalizzare la propria attenzione solo sulle conseguenze dell'azione morale non può servire come guida per l'azione stessa ma solo come criterio di giudizio a posteriori poiché risulta pressoché impossibile prevedere con sicurezza tutti gli effetti della condotta morale che si assume.

L'etica deontologica, invece, si basa sulla prescrizione di norme o principi che devono servire da guida all'azione morale: il giudizio in questo caso non dipenderà dalla valutazione delle conseguenze come nel caso dell'etica teleologica, ma dalla conformità della propria condotta rispetto al principio prescritto.

L'azione e il giudizio morale dipendono dalla valutazione di fattori interni all'azione stessa: esistono comportamenti che sono di per sé stessi giusti o sbagliati e non si ammettono eccezioni alla norma. Questo tipo di teoria etica sicuramente presenta il vantaggio della semplicità

⁷² D. Neri, *Filosofia Morale. Manuale introduttivo*. Guerini Studio, Milano 1999, pag. 44.

d'applicazione da parte dell'individuo in società, il quale, per essere sicuro di agire moralmente, non dovrà fare altro che seguire scrupolosamente i doveri indicati dal sistema deontologico accettato. Il problema sarà quello di capire fino a che punto sarà necessario spingersi per rispettare la norma, dato che, conviene ribadirlo, l'unica cosa ad essere importante e moralmente rilevante in questo caso è esclusivamente il rispetto della norma stessa. Cercando di valutare questo sistema morale nella sua applicazione pratica, emerge la difficoltà di conformare ogni situazione ad una norma o ad un insieme di principi da rispettare: il riferimento alla realtà in cui il dovere deve adempiersi lascia aperta la possibilità che emergano situazioni di conflitto pubblico e privato che possono destabilizzare l'individuo e mettere in discussione la sua scelta morale. Spesso si cerca di risolvere questa difficoltà facendo risalire ogni situazione, che si presenta sempre unica e diversa dalle altre, ad una tipologia più generale in cui sia salvo e apprezzabile il principio da applicare. In questo caso, però, si avrebbe l'ulteriore difficoltà della catalogazione delle singole situazioni, non sempre, soprattutto per quanto riguarda i casi di pertinenza della bioetica, chiara e immediata.

Un altro modo per ovviare al problema è quello cui si accennava in precedenza a proposito delle possibilità teoriche sottostanti alla bioetica di matrice laica. Questo consiste nel riferimento all'etica deontologica "prima facie", in cui le norme non vincolano l'azione in modo assoluto, ma ammettono che si possano verificare delle eccezioni tali per cui la norma cessa di valere. Ciò accade quando un principio accettato come valido di per sé, ad esempio "non mentire", viene ad essere in contrasto con un altro principio, come quello che prescrive di evitare danno ad altri. In questo caso il principio di partenza dovrà essere sospeso proprio perché la sua eventuale assunzione sarebbe in contrasto con un altro principio morale. L'etica deontologica "prima facie" fa parte delle etiche deontologiche che si contrappongono alle etiche consequenzialistiche o teleologiche di cui si è parlato in apertura di paragrafo. Si tratta dell'introduzione all'interno di un sistema di doveri quale è l'etica deontologica, di eccezioni o, meglio, di principi che valgono solo ad una prima analisi, detti appunto "prima facie". Questa locuzione è stata

introdotta dal filosofo inglese William David Ross⁷³ che ha confermato l'effettiva presenza nel nostro sistema morale di principi o norme da cui discendono una serie di doveri che ognuno di noi tende a seguire e ad accettare, quasi in modo intuitivo. Nella vita reale, però, il presentarsi di situazioni di conflitto può ostacolare l'automatica fedeltà al dovere prescritto. In questo caso, secondo il filosofo, non è possibile comportarsi facendo riferimento ad una scala gerarchica di valori, anche se tale eventualità sarebbe estremamente consolante e semplice, ma solo affidandosi alla propria sensibilità morale e al giudizio pratico sulla situazione di conflitto. Nei casi in cui si verifichi comunque, a prescindere dal comportamento seguito, un mancato rispetto della norma da applicare, secondo Ross è inevitabile il riferimento, nella scelta della condotta da assumere, alle conseguenze che si determinerebbero. Per questo si parla di doveri "prima facie": nel caso si verifichino situazioni controverse è consigliabile riflettere non solo sul dovere da seguire, ma anche sugli esiti che ciò comporterebbe. Dunque, la norma che a prima vista sembra essere quella da seguire può essere sospesa nel caso in cui la situazione pratica sia conflittuale e incerta. La deontologia prima facie presenta in definitiva molte più analogie rispetto all'etica teleologica o consequenzialista che rispetto all'etica deontologica con divieti assoluti che invece caratterizza per esempio la bioetica cattolica basata sulla sacralità della vita, come sottolineano anche le riflessioni di Maurizio Mori e Giovanni Fornero⁷⁴ in proposito, e soprattutto permette una valutazione delle situazioni bioetiche che tenga conto dell'unicità di ogni singolo caso e del valore delle eccezioni nel formulare giudizi o nel prendere decisioni.

La bioetica laica, dunque, è caratterizzata dal riferimento ad un'etica teleologica o consequenzialista, ad esempio l'utilitarismo, oppure ad un'etica deontologica "prima facie", ad esempio il principilismo. Queste si contrappongono all'etica deontologica con divieti assoluti basata sul principio di sacralità della vita umana, che sta alla base della bioetica cattolica, come si chiarirà nei prossimi paragrafi.

⁷³ W. D. Ross, *Il giusto e il bene*, Bompiani, Milano 2004.

⁷⁴ M. Mori, *Bioetica. 10 temi per capire e discutere*. Edizioni Scolastiche B. Mondadori, Milano 2002.
G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit. pag. 95.

L'utilitarismo come dottrina storicamente determinata risale ai secoli XVIII e XIX, sebbene l'identificazione del bene con l'utile si possa far risalire fino al pensiero greco, con gli epicurei. Il fondatore della teoria in epoca moderna fu Jeremy Bentham, il quale propose una definizione dell'utile come: «quella proprietà di ogni oggetto per mezzo della quale esso tende a produrre beneficio, vantaggio, piacere, bene o felicità oppure a evitare che si verifichi quel danno, dolore, male o infelicità per quella parte il cui interesse si prende in considerazione: se quella parte è la comunità in generale, allora l'interesse della comunità, se è un individuo in particolare, allora l'interesse di quell'individuo»⁷⁵. Alla luce di questo principio è dunque possibile regolare le azioni e le scelte dell'individuo in società; si tratta di un'etica teleologica in quanto si preoccupa di stabilire in primo luogo quale sia il bene da promuovere e perseguire e secondariamente valuta le azioni e le scelte morali a seconda della loro capacità di ottenere o meno il bene prescritto. Ciò non significa suggerire una morale all'insegna dell'egoismo: non c'è vero utile per l'individuo se questo non favorisce anche il maggior bene possibile per tutti. Successivamente Stuart Mill introdusse nella teoria anche l'elemento qualitativo: «Riconoscere che alcune specie di piacere sono più desiderabili ed hanno maggiore valore di altre, è perfettamente conciliabile con il principio di utilità. Sarebbe assurdo se, mentre nella valutazione di altre cose le considerazioni qualitative hanno il loro posto accanto alle considerazioni quantitative, nella valutazione dei piaceri si dovesse dipendere unicamente dalle considerazioni quantitative»; e ancora, «se di due piaceri ce ne è uno per il quale tutti, o quasi tutti, coloro che hanno fatto l'esperienza di entrambi hanno una decisa preferenza, senza tener conto di alcun sentimento di obbligazione morale nel preferirlo, ebbene, quello è il piacere più desiderabile»⁷⁶. Il bene, anteposto al giusto, deve essere ciò che regola la condotta morale. L'elemento qualitativo introdotto da Mill nella valutazione di ciò che è utile rende chiara la necessità che si verifichino le condizioni necessarie allo sviluppo delle più complesse

⁷⁵ J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, tr. it. a cura di E. Lecaldano, Utet, Torino 1998, pag. 91.

⁷⁶ J. S. Mill, *Utilitarismo*, tr. it. a cura di E. Musacchio, Biblioteca Cappelli, pag. 59.

capacità⁷⁷ affettive ed intellettuali, come lo stesso studioso chiarisce proponendo l'esempio di "Socrate e lo sciocco": «È meglio essere un essere umano insoddisfatto che un porco soddisfatto; meglio essere Socrate insoddisfatto che un imbecille soddisfatto. E se l'imbecille o il porco sono d'opinione diversa, questo è dovuto al fatto che essi conoscono della questione soltanto l'aspetto che li riguarda. L'altra parte del nostro paragone conosce entrambi i lati del problema»⁷⁸. Come si accennava prima, una delle più rilevanti obiezioni rivolte alle etiche teleologiche, e dunque all'utilitarismo, consiste nell'associarlo più ad un criterio di giudizio a posteriori che ad una morale che possa servire come norma per l'agire⁷⁹. La risposta teorica a questa difficoltà si trova sia nelle opere di Bentham che in quelle di Mill e consiste nel riconoscere l'importanza del diritto all'interno della moralità, distinguendo tra utilitarismo dell'atto e utilitarismo della norma. Secondo il primo, un'azione è buona o cattiva a seconda che contribuisca o meno all'utilità comune, mentre il secondo cerca di applicare il criterio di utilità alle norme: un'azione è buona o cattiva se si conforma o meno alla norma, d'altra parte la norma stessa è buona solo se contribuisce all'utilità comune⁸⁰.

Tra i pensatori contemporanei che hanno riconsiderato l'utilitarismo, come Hare, Singer, Harsanyi⁸¹, elaborando teorie tra loro diverse, si possono comunque segnalare alcuni elementi di continuità rispetto alla tradizione benthamiana e milliana, rintracciabili nell'importanza accordata all'interesse individuale e nell'elemento irrinunciabile dell'eguaglianza tra gli esseri umani. Componente centrale per l'indagine in campo morale è la ricerca del benessere e solo i risultati dell'azione sono rilevanti per la formulazione di giudizi morali. Il conflitto subentra tra gli interessi individuali e quelli della società per cui il problema della giustizia sta nel garantire uguale trattamento degli interessi singoli promuovendo

⁷⁷ A proposito del legame tra utilitarismo milliano e il concetto di sviluppo di sé si veda S. Pollo, *Scegliere chi nasce*, Guerini Studio, Milano 2003, pagg. 92-98.

⁷⁸ Ibidem, pag. 61.

⁷⁹ Lecaldano cita alcune difficoltà cui va in contro l'utilitarismo nell'affrontare le delicate questioni poste dalla bioetica, si vada a tal proposito: E. Lecaldano, *Bioetica, le scelte morali*. Laterza, Roma- Bari 1999, pag. 20.

⁸⁰ Tra gli studiosi italiani, ad esempio, Lecaldano sceglie, nell'esposizione del testo "*Bioetica, le scelte morali*" del 1999, un'impostazione fedele all'utilitarismo della norma, si veda il testo a pag. 21.

⁸¹ R. Hare, *Il pensiero morale*, Il Mulino, Bologna 1989; P. Singer, *Etica Pratica*, Liguori, Napoli 1999; J. Harsanyi, *Comportamento razionale ed equilibrio di contrattazione*, Il Saggiatore, Milano 1985.

contemporaneamente il benessere generale. Le linee teoriche avanzate dall'utilitarismo sono assai significative per il dibattito nel campo dell'etica applicata⁸², dove spesso si assiste allo scontro tra interessi e utilità del singolo e utilità generale; il riferimento alle conseguenze permette di impostare il dialogo e il confronto su una base empirica, in modo che non sia la realtà a doversi conformare a norme o principi ideali ma i principi a dover essere ridiscussi e considerati alla luce delle situazioni nuove che si presentano, mantenendo comunque in primo piano il riferimento al valore o al principio che si ritiene debba essere salvaguardato.

Mi sembra che ciò sia in accordo con la duplice valenza della bioetica, che si propone non solo come sapere normativo, volto ad indicare i valori e i principi guida dell'agire morale in situazioni più o meno delicate, ma anche come sapere descrittivo che aiuti a chiarire le situazioni stesse a partire da un'attenta analisi del singolo caso, per poi cercare di arrivare alla migliore soluzione possibile, tenendo in gran conto sia i valori in gioco che le conseguenze concrete. Il riferimento agli effetti del proprio agire fa parte del senso comune e si configura come una componente essenziale della condotta morale degli individui. Nei casi di competenza della riflessione bioetica, come si è segnalato anche nelle pagine precedenti di questo lavoro, l'importanza dell'autonomia e della consapevolezza del singolo nel prendere le proprie decisioni è determinante: pensare alle conseguenze del proprio agire contribuisce a coltivare un senso di responsabilità nei confronti non solo di se stessi ma anche degli altri, fermo restando il bisogno di appellarsi a generali principi guida dell'azione che tuttavia non vincolino in modo definitivo e inappellabile le proprie decisioni.

In questo paragrafo si è fatto riferimento anche ad un'altra risposta teorica, che potremmo definire "deontologica con diritti prima facie": si tratta delle riflessioni elaborate da due studiosi di fama internazionale, Tom L. Beauchamp e James F. Childress⁸³, ai quali si deve la dottrina nota come "principilismo". Questa si propone di intervenire nella

⁸² E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma- Bari 1999, pagg. 17-25.

⁸³ T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 1979.

risoluzione dei dibattiti in ambito biomedico attraverso il richiamo ad una serie di principi intesi come guida generale per l'azione. È un'etica pluralistica, che, al contrario dell'utilitarismo, suggerisce una molteplicità di principi ai quali fare riferimento nelle scelte morali. Tali principi vengono scelti in base alla morale comune, cioè quell'insieme di norme di condotta socialmente approvate e condivise. La riflessione in proposito sarà necessaria per l'elaborazione di regole e principi che abbiano il carattere della generalità. Il rimando alle esperienze concrete, al contesto storico sociologico in cui la moralità comune si manifesta è essenziale per la generalizzazione teorica, la cui giustificazione si basa su una forma di coerentismo che evita il richiamo a deduttivismo o induttivismo, e che favorisce un rapporto dialettico e continuo tra generale e particolare. L'elaborazione teorica si concretizza nell'individuazione di quattro principi: autonomia, non maleficenza, beneficenza e giustizia.⁸⁴ Il primo consiste nel rispetto delle scelte degli individui: in senso negativo implica la non interferenza e l'autodeterminazione del singolo, in senso positivo indica che si sia favoriti concretamente nel prendere decisioni libere e consapevoli. Il secondo stabilisce l'obbligo di non arrecare intenzionalmente danno ad altri; il terzo promuove il dovere di agire cercando sempre di perseguire il bene tenendo anche in considerazione i costi e i benefici. L'ultimo principio impone la distribuzione equa, tra gli individui, dei benefici e dei costi ad essi legati. Tutti questi principi hanno una validità prima facie, ovvero sono vincolanti solo se non entrano in contrasto con gli altri obblighi morali. Il modo in cui questi possono essere utili ed efficaci nella realtà richiede il riferimento a due argomentazioni: il metodo del bilanciamento e il metodo della specificazione⁸⁵. Il primo consiste nel dovere da parte del soggetto di "bilanciare" i diversi principi prima facie collegati alla situazione, facendo riferimento a indicatori oggettivi che permettono di capire quando una norma prima facie deve essere sostituita da un'altra, senza che la soggettività possa influenzare la

⁸⁴ "I quattro principi suggeriti da Beauchamp e Childress non rappresentano una novità, poiché la maggior parte di essi si trova negli scritti di Ross e Frakena: il primo elenca fra i doveri prima facie quelli di giustizia, di beneficenza e di non maleficenza, mentre il secondo basa la sua teoria deontologica mista dell'obbligo sui principi di beneficenza e di giustizia." R. Mordacci, *Un'introduzione alle teorie morali*, op. cit. pag. 74 e 75.

⁸⁵ Si veda G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit. , pag. 100; R. Mordacci, *Un'introduzione alle teorie morali*, op. cit. , pagg. 70-74.

scelta stessa. La “specificazione”, invece, consiste nell’adattare i principi alle circostanze specifiche e particolari. Si tratta dunque di applicare concretamente il coerentismo alla base dell’elaborazione teorica proposta, agendo sempre in virtù del rapporto tra particolarità e generalità, tra teorie e fatti.

Il principilismo non propone un ordinamento fisso dei principi proposti: «esclude ogni gerarchia immutabile di principi e non assegna alcun tipo di priorità nel peso o nell’ordinamento dei principi. Quale principio avrà la meglio in caso di conflitto non dipende da una connessione ontologicamente e trascendentalmente fondata, cioè da un ordinamento assiologico predefinito, ma dal contesto effettivo, che ha sempre caratteristiche uniche e irripetibili»⁸⁶. Uno dei vantaggi più rilevanti consiste in effetti nell’ampia considerazione riservata sia alle diverse circostanze che alle diverse conseguenze dell’applicazione dei principi ai casi concreti, e ciò rende questa teoria più familiare rispetto ad alte elaborazioni teoriche, o quanto meno più “vicina” alla realtà. Non mancano tuttavia i problemi, uno dei quali è rappresentato dall’assenza di un quadro teorico costante che consenta di interpretarli in modo unitario. Secondo Clouser e Gert⁸⁷ ciò rende i principi del tutto irrilevanti, poiché la moralità comune è già dotata di principi e regole cui far riferimento nei casi concreti; la mancanza di riferimento normativo rende i principi scelti da Beauchamp e Childress del tutto analoghi ad altre regole che comunemente vengono già applicate. Altri autori segnalano inoltre le difficoltà concrete di giungere ad un accordo nonostante bilanciamento e specificazione, in quanto le situazioni controverse e problematiche spesso vedono il contrapporsi di posizioni teoriche inconciliabili e arbitrarie⁸⁸.

Proposte teoriche come quelle avanzate dall’utilitarismo o da etiche deontologiche prima facie, come il principilismo, non prescindono in nessuna circostanza dal riferimento ai casi reali e alle conseguenze che le scelte dell’agente morale comportano. Sono risposte concettuali diverse al

⁸⁶ G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit. , pag. 102.

⁸⁷ K.D. Clouser , B. Gert, *A critique of principlism*, in “Journal of medicine and Philosophy”, 15, 1990, pagg. 219-236.

⁸⁸ Cfr.in proposito R. Mordacci, *Un’introduzione alle teorie morali*, op. cit. , pagg. 86-90, e la letteratura ivi citata.

problema concreto rappresentato dalla necessità di far corrispondere azioni e riflessioni teoriche che possano giustificare interventi in ambito biomedico. I casi di pertinenza della bioetica costringono più e più volte a mettere in discussione le proprie convinzioni e le proprie credenze, l'unicità e la straordinarietà di ogni caso conducono a valutarlo come una "storia a sé", in cui il riferimento a valori assoluti e universalizzabili non è applicabile né utile: «Un'etica è dunque sempre e radicalmente individuale; proprio ciò assicura la sua non arbitrarietà umana; essa è la risposta che il singolo dà alla domanda emergente dalla struttura della sua esistenza. I principi e le norme etici, certo, soddisfano nella loro astrattezza ed universalità logiche l'esigenza di inserire i comportamenti individuali in quadri e reti comuni atti ad assicurare convivenza e collaborazione, ma per ognuno essi valgono in quanto sua etica, nel suo personale modo di sceglierla, interpretarla, attuarla»⁸⁹. I valori generali trasmessi all'individuo dalla società e dal contesto familiare-educativo nel quale si trova ad essere inserito, rappresentano degli indicatori d'identità che lo determinano e gli conferiscono un ruolo preciso e codificato. Ma gli stessi valori sono un prodotto storico e sociale: la loro accettazione e applicazione non può prescindere dal riferimento alla situazione concreta che l'individuo è chiamato a valutare. I casi portati alla luce dalla riflessione bioetica richiedono una valutazione particolare, dovuta all'eccezionalità di ognuno di essi. Tale valutazione ha il difficile compito di equilibrare il rapporto tra esigenza teorica e realtà che possa essere funzionale alla formulazione del giudizio e che tenga conto delle conseguenze delle proprie scelte.

Un ulteriore ed ultima considerazione si rende a questo punto necessaria a proposito del legame proposto in ambito laico tra legge morale e legge civile che, come vedremo più avanti, si differenzia notevolmente da quanto avanzato in tal senso dai sostenitori dell'etica cattolica in bioetica di cui si parlerà nel prossimo capitolo. «La concezione dell'etica naturalizzata e secolarizzata, con cui possiamo affrontare le questioni morali come membri della specie umana, permette anche di elaborare una distinzione tra piano del riconoscimento dei diritti morali e

⁸⁹ U. Scarpelli, *Bioetica Laica*, op. cit. , pag. 228.

piano delle leggi pubbliche. Una distinzione che risulta impraticabile a coloro che pervicacemente identificano la moralità con l'osservanza delle leggi del loro Dio»⁹⁰. L'impostazione laica parte da alcuni presupposti che si sono descritti nelle pagine precedenti, ovvero dalla difesa del principio di autonomia inteso come rispetto dovuto alle scelte del singolo e dal rispetto dell'autodeterminazione dell'individuo che si inserisce nel generale approccio alla vita in termini di "disponibilità" da parte degli esseri umani. Questa linea di pensiero è limitata esclusivamente dalla possibilità di un eventuale danno a terzi che implichi una disuguaglianza tra i cittadini in base al principio già citato secondo il quale la mia libertà deve essere garantita dagli altri e garantire a sua volta la libertà altrui: «Il solo aspetto della propria condotta di cui ciascuno deve rendere conto alla società è quello riguardante gli altri: per l'aspetto che riguarda soltanto lui, la sua indipendenza è, di diritto, assoluta. Su se stesso, sulla sua mente e sul suo corpo, l'individuo è sovrano»⁹¹. Ciò significa che «solo quando le azioni di un individuo arrecano un danno a terzi, impedendo l'esercizio delle altrui libertà, lo Stato è autorizzato ad intervenire»⁹². In questo senso è possibile affermare che la bioetica laica può essere definita una bioetica "liberale" in quanto propone la difesa della libertà di ogni individuo di amministrare come meglio reputa la propria esistenza, dalla sua origine alla sua fine. Una società liberale così delineata risulta caratterizzata dalla mancanza di accordo su valori di base che la dovrebbero guidare e propone invece un semplice consenso relativamente al riconoscimento delle libertà individuali: «La società liberale asserisce che, almeno idealmente, i membri della società devono essere d'accordo solo sul fatto che la libertà individuale o l'autonomia costituiscano il valore supremo, ciascuno deve tollerare la visione del mondo e il sistema di valori degli altri fintanto che non ne viene danneggiata la libertà di qualcun altro dal seguire il proprio modo di vita»⁹³. Da ciò segue la distanza che separa il piano della moralità da quello del diritto che, lungi dal definire illegale ciò

⁹⁰ E.Lecaldano, *Un'etica senza Dio*, op. cit. , pag. 51.

⁹¹ J. S. Mill, *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 1981, pag. 33.

⁹² G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit. , pag. 92.

⁹³ M. Charlesworth, *L'etica della vita. I dilemmi della bioetica in una società liberale*, Donzelli, Roma 1996, pag. 10.

che ritiene moralmente illecito, come accade ad esempio all'interno dell'etica cattolica, propone invece una netta distinzione tra legge e morale al fine di garantire la salvaguardia dell'autonomia e del pluralismo che verrebbero irrimediabilmente offese dall'imposizione normativa di una sola moralità lecita. Questa impostazione non è però del tutto esente da critiche. In primo luogo infatti «se in alcuni casi l'appello alla libertà individuale o all'autonomia può sembrare risolutivo rispetto alle controversie che possono sorgere, non è detto che esso lo sia sempre o che questo richiamo sia sufficiente, ancorché esso possa risultare necessario»⁹⁴. In effetti sembrerebbe utile integrare questa impostazione mediante il ricorso a nozioni ulteriori, per esempio quella di responsabilità, per evitare che un'azione o una decisione siano ritenute moralmente giuste solo per il fatto di essere state prese in modo libero ed autonomo. È questa la posizione sostenuta dai difensori di una prospettiva utilitarista ispirata a John Stuart Mill, per esempio Lecaldano⁹⁵ o da coloro i quali sostengono una pluralità di principi alla base della riflessione bioetica, come fanno Beauchamp e Childress⁹⁶. Una critica ancora più radicale, come segnalato da C. Botti, viene invece dalla riflessione femminista e consiste nella negazione di uno dei punti fermi del liberalismo «ovvero che la riflessione morale consista per la gran parte nella definizione dei limiti dell'intervento pubblico nel privato e non investa la sfera privata, e cioè che non sia necessario un confronto interpersonale su come si decide in libertà di agire rispetto a se stessi o ai propri cari»⁹⁷. Per meglio comprendere e inquadrare i problemi bioetici sarà necessario fornire ragioni ulteriori rispetto alla libertà di agire in un certo modo, ad esempio, per quanto riguarda questioni delicate come l'eutanasia o l'aborto, potrebbe essere rilevante fare riferimento alla razionalità della scelta o alla responsabilità dei soggetti in causa, per evitare di addurre ragioni insufficienti o indifferenti per la propria condotta morale.

⁹⁴ C. Botti, *Liberalismo*, in "Dizionario di Bioetica", a cura di E. Lecaldano, op. cit. , pagg.167-169.

⁹⁵ E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, op. cit.

⁹⁶ T.L. Beauchamp J. F. Childress, *Principi di etica bioetica*, Le Lettere, Firenze 1999, soprattutto cap.5.

⁹⁷ C. Botti, *Liberalismo*, in "Dizionario di Bioetica", op. cit. , pag. 169.

In generale credo sia comunque indispensabile che l'impostazione liberale sia alla base della società odierna, in quanto garantisce che nessuna moralità possa essere imposta in modo coercitivo e risponde meglio di qualsiasi totalitarismo morale alle esigenze della nostra società. D'altra parte è vero anche che la stessa sfera privata, separata e distinta da quella pubblica, debba essere sottoposta al confronto interpersonale e debba in un certo senso fornire ragioni non solo a se stessa ma anche rispetto agli altri, per esempio i propri cari, che inevitabilmente costituiscono una dimensione fondamentale e importante del proprio contesto di vita.

2. L'etica cattolica in bioetica.

*“Solo Dio, il Bene supremo, costituisce la base irremovibile e la condizione insostituibile della moralità, dunque dei comandamenti, in particolare di quelli negativi che proibiscono sempre e in ogni caso il comportamento e gli atti incompatibili con la dignità personale di ogni uomo”.*⁹⁸

Giovanni Paolo II

2.1. Etica della indisponibilità della vita umana: il paradigma cattolico.

In questo capitolo si cercherà di delineare le caratteristiche proprie del paradigma cattolico a proposito delle questioni di pertinenza della bioetica. Come si è tentato di fare nella prima parte del presente lavoro, l'esposizione sarà orientata all'analisi dei capisaldi della riflessione in oggetto, a cominciare dal generale approccio condiviso dai pensatori di tale area a proposito della vita umana. Si tratta della comune tendenza a ritenere la vita e gli eventi che la riguardano, specialmente nelle sue fasi iniziali e finali, indisponibili alle decisioni e alla volontà dell'individuo. Ciò implica che quest'ultimo non possa essere ritenuto effettivamente sovrano del proprio corpo e dunque della propria vita, ma piuttosto una sorta di amministratore, un guardiano che ha il compito di auto-gestirsi seguendo indicazioni precise e indiscutibili⁹⁹. Anche in questo caso, come si è tentato di fare nel precedente paragrafo a proposito del termine “laico”, si rende necessaria una precisazione terminologica prima di proseguire oltre. Quando si parla di bioetica “cattolica” o di “paradigma cattolico” il

⁹⁸ Enciclica *Veritatis Splendor*, op. cit. , art. 99.

⁹⁹ Si veda in proposito la lettera Enciclica *Evangelium Vitae*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 25 marzo 1995. Soprattutto all'articolo 76, dove si legge: «Il Creatore ha affidato la vita dell'uomo alla sua responsabile sollecitudine, non perché ne disponga in modo arbitrario, ma perché la custodisca con saggezza e la amministri con amorevole fedeltà».

richiamo è ad una posizione antropologico-filosofica ben precisa¹⁰⁰, che si esprime attraverso documenti di riferimento ufficiali, quale è la riflessione bioetica sostenuta e promossa dal Magistero della Chiesa di Roma e dagli intellettuali che in essa si riconoscono¹⁰¹. Si tratta di una bioetica basata sul personalismo¹⁰², filosofia che ammette e considera i valori morali basandoli sulla realtà metafisica della persona. Secondo questa posizione è possibile la fondazione e la giustificazione critica dei valori morali percepiti intuitivamente, nonché di fondamentale importanza è l'attenzione alla legge morale naturale: «La legge morale naturale esprime e prescrive le finalità, i diritti e i doveri che si fondano sulla natura corporale e spirituale della persona umana»¹⁰³.

La persona umana è vista come unità di spirito e corpo, secondo quella che Elio Sgreccia definisce la “concezione integrale della persona umana”¹⁰⁴, un essere con valore di soggetto e non di oggetto; la vita è un bene basilare in quanto fonte necessaria e condizione di ogni attività umana nella prospettiva della legge naturale. In questo lavoro ci si riferirà più precisamente alla “bioetica cattolica della sacralità della vita di indirizzo personalista e ontologico”¹⁰⁵ in modo che sia chiaro il riferimento non solo al personalismo genericamente inteso, ma anche al suo particolare legame con gli insegnamenti ufficiali della Chiesa di Roma: «Non si potrà prescindere allora da un'antropologia di riferimento, entro la quale il valore della vita fisica corporea, dell'amore coniugale e della procreazione, del dolore e della malattia, della morte e del morire, del

¹⁰⁰ Il paradigma filosofico di riferimento, al quale ci si richiama nei documenti, nei trattati ufficiali e nei discorsi dagli esponenti del Magistero della Chiesa di Roma, è rappresentato dai capisaldi della filosofia di San Tommaso e dal cosiddetto “neotomismo”, movimento che prevede la difesa delle tesi filosofiche tomistiche e del quale i maggiori rappresentati nel mondo contemporaneo sono rintracciabili in E. Gilson e J. Maritain.

¹⁰¹ Si pensi ad esempio agli scritti di pensatori quali Elio Sgreccia, Dionigi Tettamanzi, Michele Aramini e altri, che si avrà modo di citare nei paragrafi seguenti.

¹⁰² Così come sottolineato da Fornero nel suo testo frequentemente citato, il personalismo si pone come dottrina filosofica generale, caratterizzata da numerose sfumature e orientamenti. Per capire in che senso viene utilizzato all'interno della bioetica cattolica non si può prescindere da tutta una serie di insegnamenti e riferimenti alla dottrina tradizionale della Chiesa. Elio Sgreccia l'ha definito “ontologicamente fondato”, in modo da segnalare efficacemente il richiamo alla fondazione metafisica della persona e il suo legame con il Creatore di cui è sacra e inviolabile manifestazione. A tal proposito si veda E. Sgreccia, *Manuale di Bioetica*, vol. 1, Vita e Pensiero, Milano 1994, soprattutto i capp. II e IV.

¹⁰³ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 22 febbraio 1987.

¹⁰⁴ E. Sgreccia, *Manuale di Bioetica*, vol. 1, Vita e Pensiero, Milano 1994, pag. 54.

¹⁰⁵ G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit. pag. 24.

rapporto libertà-responsabilità, individuo e società, trovino il loro inquadramento e la loro valorizzazione etica. Il pensiero personalista, di un personalismo ontologicamente fondato, trova in questa riflessione un punto di confronto culturale e di arricchimento»¹⁰⁶. La vita infatti non è un bene di per sé stessa, lo è in quanto è vita donata dal Creatore. La relazione speciale, di partecipazione, che lega la vita personale alla divinità le conferisce importanza e sacralità e contribuisce a chiarire e rifiutare le accuse di vitalismo che spesso vengono presentate. Non si tratta infatti di difendere sempre e incondizionatamente la vita biologica e l'esistenza di fatto, come mostrato dall'introduzione di eccezioni al principio di inviolabilità della vita, rappresentate ad esempio dal ricorso alla legittima difesa o dalla distinzione tra cure sproporzionate e proporzionate¹⁰⁷. Si tratta piuttosto di difendere la vita della persona umana in virtù del legame divino di cui essa è manifestazione: «Dal momento del concepimento alla morte, in ogni situazione di sofferenza o salute, è la persona umana il punto di riferimento e di misura tra il lecito e l'illecito. [...] La persona anzitutto è un corpo spiritualizzato, uno spirito incarnato che vale per quello che è e non solo per quello che fa»¹⁰⁸. Da questo particolare legame derivano tutta una serie di caratteristiche che verranno illustrate nei prossimi paragrafi e che contribuiscono a delineare il paradigma cattolico in bioetica. Naturalmente anche all'interno di tale paradigma non mancano i pensatori che in qualche modo se ne discostano, proponendo posizioni non del tutto conformi all'insegnamento ufficiale. Si pensi per esempio al cattolico¹⁰⁹ Hans Kung¹¹⁰, il quale propone una rivisitazione del concetto di responsabilità umana e della sua connessione rispetto alla vita intesa come dono di Dio, per cui, rifiutando l'immagine tradizionale del creatore, avanza l'ipotesi che Dio stesso abbia dato all'uomo la possibilità e la libertà di agire autonomamente sull'inizio

¹⁰⁶ E. Sgreccia, *Manuale di Bioetica*, vol. 1, op. cit. , pag. 53.

¹⁰⁷ La difesa della vita della persona umana innocente rimane in ogni circostanza un assoluto irrinunciabile per l'insegnamento del Magistero cattolico; i casi citati, per esempio la legittima difesa, non sono da considerarsi delle obiezioni o eccezioni alla norma, perché non sono casi cui la norma si riferisce. Il comandamento "non uccidere" si riferisce alla vita umana innocente, quale è ad esempio la vita al suo inizio.

¹⁰⁸ E. Sgreccia, *Manuale di Bioetica*, op. cit. , pag. 89.

¹⁰⁹ G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit. , pag. 143.

¹¹⁰ H. Kung, W. Jens, *Della dignità del morire: una difesa della libera scelta*, Rizzoli, Milano 1996.

e la fine della vita¹¹¹; si pensi inoltre al gesuita Norman Ford che propone una teoria del tutto diversa da quella proposta dal Magistero di Roma a proposito dell'inizio della vita umana¹¹². Le sue posizioni sono state oggetto di spinose controversie e il dibattito aperto dalla pubblicazione del suo libro ha generato un vivace scambio di opinioni presentato su una rivista specializzata¹¹³. Il testo è a mio parere di grande importanza non tanto per la particolare tesi sostenuta, ma soprattutto per l'atteggiamento critico e la volontà di scoprire la verità, con la massima certezza possibile, mostrate nell'indagare su una questione così delicata come lo stabilire un momento preciso che segni l'inizio dell'identità personale dell'individuo. Norman Ford è un'esponente della Chiesa Cattolica, sacerdote della congregazione dei Salesiani, che nel corso della sua vita si è a lungo occupato di questioni bioetiche. Il motivo per cui può essere interessante parlarne in questa sede è che l'analisi della sua teoria mette in luce alcuni aspetti positivi che potrebbero favorire una via di comunicazione tra le posizioni cattoliche e quelle laiche¹¹⁴ in merito a problemi posti dalla bioetica. Tuttavia emerge anche l'irriducibile divario a livello dei principi che concorre a rispondere negativamente all'interrogativo posto nell'introduzione di questo lavoro a proposito di una eventuale convergenza tra bioetica della qualità della vita e bioetica della sacralità della vita¹¹⁵. Ford si occupa di determinare quello che può essere il più preciso momento possibile a partire dal quale ha origine una persona umana, consapevole dall'importantissimo significato che il termine persona riveste all'interno della bioetica cattolica in relazione al suo impiego nel determinare le posizioni ufficiali su aborto e tecniche di riproduzione assistita. Naturalmente, e questo verrà chiarito meglio una volta esposte, seppur brevemente, le tesi di Ford, l'atteggiamento di condanna nei confronti di fecondazione in vitro, aborto, sperimentazione

¹¹¹ G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit., pag. 143.

¹¹² N. Ford, *Quando comincio io?*, Baldini & Castoldi, Milano 1997.

¹¹³ Ibidem, pagg. 275- 308.

¹¹⁴ Questa ipotetica via di comunicazione potrebbe essere individuata nell'atteggiamento critico e intellettualmente "curioso" che sta alla base delle elaborazioni di Ford e che hanno portato l'autore a mettere in discussione alcune premesse sulle quali la Chiesa Cattolica basa le proprie indicazioni morali. Di fatto, però, come si specificherà oltre, l'atteggiamento non è accompagnato dalla messa in discussione dei principi fondamentali che guidano l'azione ed è per questo che la posizione di Ford non può essere considerata a tutti gli effetti un tentativo di mediazione concreta tra le parti, laici e cattolici, al centro di questo lavoro.

¹¹⁵ Si veda l'Introduzione, pag. 7.

su embrioni e via dicendo, non è assolutamente in discussione. Semplicemente egli cerca di fondare le proprie convinzioni morali su spiegazioni razionali, scientificamente e filosoficamente significative, in modo che la condotta che si sceglie di difendere non poggi su basi discutibili, ma sulla verità¹¹⁶: «Un'eventuale sospensione della ricerca della verità non promette nessun vantaggio a lungo termine. E in ogni caso una posizione antiaborista non può poggiare su premesse dubbie o false in tema di inizio della persona umana»¹¹⁷. Un primo elemento positivo, di apertura, che emerge dalla lettura del testo, è il suo critico esame delle posizioni tradizionali della Chiesa sull'inizio della persona umana. Egli stesso ha da sempre condiviso e insegnato che il processo di fecondazione è ciò che segna inequivocabilmente l'inizio della persona umana. L'insegnamento della Chiesa in proposito non ha subito mutazioni e si fonda appunto sul concepimento per affermare che ha inizio una persona, creatura ad immagine e somiglianza di Dio. La tesi sostenuta da Ford invece si basa sulla necessità di individuare un momento preciso a partire da quale si possa parlare con sicurezza di una "individualità ontologica permanente": «il problema non è di scoprire quando un individuo umano ha le prime esperienze personali proprie o quando incomincia a essere un agente morale dopo aver raggiunto l'età della ragione. Il problema non è neppure quello di stabilire quando ha inizio l'individualità genetica di ciascuno di noi. Notoriamente ciò avviene con la fecondazione. Si tratta invece di vedere fino a che punto della nostra storia noi possiamo far risalire la nostra identità personale di corpo, essere o entità individuale continuativa uguale a se stessa. Quando si parla di individualità o identità ontologica di una persona vivente, si intende esattamente questo»¹¹⁸. Il testo si sviluppa attraverso una indagine sui processi biologici che determinano la nascita di un nuovo individuo, e cerca criticamente e analiticamente di individuare il momento in cui si può effettivamente parlare di identità ontologica a partire dalla quale la persona umana

¹¹⁶ É dunque l'atteggiamento tipico di chi si interroga sul perché delle proprie azioni, come si accennava nell'Introduzione con l'esempio tratto dal dialogo platonico "Eutifrone", si veda il presente testo, pagg. 3-4.

¹¹⁷ N. Ford, *Quando comincio io?*, op. cit., pag. 19.

¹¹⁸ N. Ford, *Quando comincio io?*, op. cit., pag. 23.

formata non subirà mutazioni sostanziali¹¹⁹. Ford individua questo momento in corrispondenza della cosiddetta “gastrulazione”: «Ci sono ragioni molto forti, quasi cogenti, per credere che ciò avvenga durante il processo di gastrulazione che inizia attorno al quattordicesimo giorno e termina attorno al diciannovesimo dopo la fecondazione»¹²⁰. Una volta terminato questo processo è stabilito se la gravidanza sarà gemellare o meno. Dunque, fino a che persiste la possibilità che la gravidanza sia gemellare, secondo Ford, non è possibile affermare che si è in presenza di una individualità ontologica permanente e di conseguenza, di una persona umana. Questa è, in sintesi, la posizione sostenuta dal sacerdote.

Come dicevo prima, è senz'altro degno di nota il tentativo di riformulare una ipotesi scientificamente e filosoficamente valida per rispondere ad un interrogativo cruciale quale è quello sull'inizio della vita umana. Così come è importante che il tentativo si sia sviluppato all'interno di una dottrina definita come quella proposta dalla Chiesa Cattolica. Si diceva anche, e lo si ribadirà nelle pagine successive, che la Chiesa fa sua una particolare concezione della persona umana a partire dalla quale vengono suggeriti una serie di atteggiamenti morali che ogni individuo deve promuovere e rispettare. Nonostante la proposta di Ford individui un lasso di tempo di circa quattordici giorni in cui alcune pratiche, ad esempio l'aborto, non possono essere proibite facendo riferimento alla nozione di persona umana, il suo disappunto e la sua posizione conforme a quella proposta dalla Chiesa non sono in discussione. Una volta identificato il momento in cui si parla di persona umana, ecco che i concetti di sacralità della vita, inviolabilità e indisponibilità non sono rivalutati criticamente, ma riaffermati con sicurezza. Per questo, in sostanza, la posizione di Ford non può dirsi una visione alternativa all'interno del paradigma della sacralità della vita: la sua analisi prende atto delle novità della scienza e degli strumenti che essa mette a disposizione, ma in sostanza nessun principio o indicazione normativa per la condotta morale risulta modificato o criticato in base a queste scoperte.

¹¹⁹ Ivi, pagg. 113-200.

¹²⁰ Ivi, pag. 247.

La presenza di differenti voci all'interno della visione cattolica della sacralità della vita¹²¹ non smentiscono dunque l'esistenza di una posizione ufficiale, basata su documenti precisi che devono servire non solo a chiarire concetti e situazioni, ma anche a guidare le coscienze e le azioni degli individui che le accolgono. Una delle nozioni fondamentali di riferimento è, come si accennava prima, quella di "indisponibilità" della vita umana: l'individuo non dispone liberamente della propria vita e non gli è concesso prendere decisioni che siano in controtendenza rispetto a quanto insegnato dalla religione. Egli non deve fare altro se non gestire responsabilmente la propria vita, secondo la legge naturale di origine divina, in modo che possa concretizzarsi il piano divino sul mondo, senza poter avanzare pretese decisionali rispetto alla propria esistenza: "La vita dell'uomo proviene da Dio, è suo dono, sua immagine e impronta, partecipazione del suo soffio vitale. Di questa vita, pertanto, Dio è l'unico signore: l'uomo non può disporne. [...] La vita e la morte dell'uomo sono, dunque, nelle mani di Dio, in suo potere: «Egli ha in mano l'anima di ogni vivente e il soffio d'ogni carne umana», esclama Giobbe (12, 10).

«Il Signore fa morire e fa vivere, scendere agli inferi e risalire» (1 Salm 2,6). Egli solo può dire: «Sono io che do la morte e faccio vivere» (Dt 32, 39)¹²².

La vita è un dono che l'essere umano deve semplicemente gestire con cura e attenzione, poiché partecipa della vita di Dio, il solo a poterne decidere e disporre in modo definitivo: «La vita che Dio offre all'uomo è un dono con cui Dio partecipa qualcosa di sé alla sua creatura»¹²³. Il richiamo al rispetto per la vita della persona è assoluto e senza eccezioni: la necessità di ribadirlo con maggior forza aumenta in virtù delle crescenti situazioni considerate di minaccia per il singolo e per la comunità in generale. Per questo la riflessione cattolica ha molto da dire sulle novità che interessano gli esseri umani e li coinvolgono in contesti mai immaginati prima. Lo sviluppo di tecniche sempre più sofisticate in grado

¹²¹ Nella introduzione all' enciclica *Veritatis Splendor*, Giovanni Paolo II afferma: "È da rilevare, in special modo, la dissonanza tra la risposta tradizionale della Chiesa e alcune posizioni teologiche, diffuse anche in Seminari e Facoltà teologiche, circa questioni della massima importanza per la Chiesa e la vita di fede dei cristiani, nonché per la stessa convivenza umana[...]."

¹²² Enciclica *Evangelium Vitae*, 39. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 25 marzo 1995.

¹²³ *Ibidem*, 34.

di intervenire in ambiti privati quali la nascita e la morte dell'individuo vengono salutate con prudente distacco, dovuto alla cautela ritenuta d'obbligo nel momento in cui la scienza pensa di poter disporre della vita degli individui. Se ogni terapia e intervento tesi a migliorare le informazioni disponibili sulla salute vengono approvati e visti con favore e interesse, si deve comunque segnalare che novità di indiscussa importanza, quali ad esempio le nuove tecniche di riproduzione o quelle messe a punto per l'analisi prenatale, vengono generalmente rifiutate in quanto non collimanti con il piano divino sul mondo e offesa alla sacralità della vita umana. Ecco le parole dell'Enciclica *Evangelium Vitae* in proposito: «Anche le varie tecniche di riproduzione artificiale, che sembrerebbero porsi a servizio della vita e che sono praticate non poche volte con questa intenzione, in realtà aprono la porta a nuovi attentati contro la vita. Al di là del fatto che esse sono moralmente inaccettabili, dal momento che dissociano la procreazione dal contesto integralmente umano dell'atto coniugale, queste tecniche registrano alte percentuali di insuccesso: esso riguarda non tanto la fecondazione, quanto il successivo sviluppo dell'embrione, esposto al rischio di morte entro tempi in genere brevissimi. Inoltre, vengono prodotti talvolta embrioni in numero superiore a quello necessario per l'impianto nel grembo della donna e questi cosiddetti "embrioni soprannumerari" vengono poi soppressi o utilizzati per ricerche che, con il pretesto del progresso scientifico o medico, in realtà riducono la vita umana a semplice "materiale biologico" di cui poter liberamente disporre»¹²⁴. La conoscenza tecnico scientifica deve svilupparsi sempre in modo da potere salvaguardare la persona umana, il che significa che nessun atto può essere considerato lecito se il suo verificarsi implica una mancanza di rispetto verso l'uomo e dunque verso l'ordine morale voluto e progettato da Dio¹²⁵. La condanna verso il progresso scientifico, quando questo rappresenta una minaccia all'ordine naturale, è chiara e senza appello.

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ Si veda in proposito, oltre ai documenti già citati, quello emanato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede intitolato "*Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*", Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987; E. Sgreccia, *Manuale di Bioetica*, op. cit., pag. 276.

Se la diagnosi prenatale non presenta difficoltà morali nel momento in cui il suo utilizzo si limita a fornire informazioni utili sulla salute del nascituro, questa diventa inammissibile se “finalizzata” all’aborto¹²⁶: «Ma essa è gravemente in contrasto con la legge morale quando contempla l’eventualità, in dipendenza dai risultati, di provocare un aborto: una diagnosi attestante l’esistenza di una malformazione o di una malattia ereditaria non deve equivalere ad una sentenza di morte. Pertanto la donna che richiedesse la diagnosi con l’intenzione determinata di procedere all’aborto nel caso che l’esito confermi l’esistenza di una malformazione o anomalia, commetterebbe un’azione gravemente illecita»¹²⁷. Il nascituro è, nell’ottica della bioetica cattolica, da considerarsi come una persona fin dal concepimento¹²⁸, merita dunque di essere tutelato e protetto sempre e comunque. Nonostante la Chiesa riconosca che spesso il ricorso all’aborto procurato rappresenta una scelta sofferta e drammatica per la donna che ne fa richiesta, ribadisce comunque in modo assoluto e inappellabile l’immoralità insita in tale atto, che definisce come “omicidio”, e che non può venire giustificato in nessun caso e da nessuna ragione, per quanto grave e drammatica questa possa essere, nemmeno nell’eventualità in cui fosse necessario per salvare la vita della donna. Il caso dell’aborto cui si è accennato è un esempio di come si concretizzi il principio di indisponibilità della vita: la vita è un dono e come tale deve essere trattata, in special modo se si tratta della vita umana ai suoi esordi. Vedremo nel seguito di questo capitolo le altre caratteristiche che concorrono a definire i confini della riflessione cattolica sulle

¹²⁶ Personalmente credo sia complicato collegare in modo così diretto le intenzioni della donna che decide di sottoporsi ad analisi atte ad ottenere alcune precise informazioni sul feto e una eventuale successiva richiesta abortiva. Le prime possono essere effettivamente sincere nel momento in cui avanzano la richiesta di avere informazioni (e dunque in questo senso lecite anche secondo la Chiesa). L’eventuale pensiero all’aborto è in molti casi solo successivo al risultato dell’analisi (si pensi per esempio ai casi in cui si rivela con alcuni esami la presenza di una malattia ereditaria di cui non si era a conoscenza, come accade per la trasmissione delle malattie lisosomiali) quindi il divieto *tout court* all’analisi prenatale con riferimento alle intenzioni non è a mio parere del tutto convincente, anche in virtù del fatto, ma qui si entra in un ordine di riflessioni differenti, che la decisione per l’aborto non è mio parere condannabile a priori, senza considerare le circostanze specifiche in cui tale scelta prende corpo. Di fatto però, in questo senso, la posizione cattolica è assoluta e inequivocabile, e si basa sul rifiuto di ogni ipotesi che possa favorire o giustificare l’aborto, così come rifiuta in modo netto il ricorso all’analisi prenatale se finalizzata appunto all’aborto.

¹²⁷ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 22 febbraio 1987.

¹²⁸ Dunque, pur prendendo atto della posizione di Ford di cui si è parlato prima, la posizione ufficiale sostenuta dalla bioetica cattolica rimane quella che individua nel concepimento l’inizio di una vita umana da rispettare e tutelare.

problematiche bioetiche, fino ad ora si è individuato il generale approccio teso a ritenere la vita come un bene di per sé¹²⁹ in virtù del particolare legame con il Creatore, che si traduce nel principio di indisponibilità della vita umana. Il concetto di creaturalità concorre in modo decisivo all'articolazione del paradigma cattolico¹³⁰: è solo poiché la persona umana è creatura di Dio e partecipa della sua essenza che va salvaguardata, protetta e mai danneggiata; il fatto stesso che siamo fatti a immagine e somiglianza di Dio determina che non ci siano vite che hanno un diverso valore rispetto ad altre e che nessuno possa disporre di sé stesso e del proprio corpo, del quale l'unico sovrano rimane appunto il Creatore. Si è inoltre cercato di mettere in luce una ulteriore caratteristica, quella della scarsa fiducia nel progresso tecnico scientifico, dovuta all'identificazione di quest'ultimo con una minaccia all'ordine naturale previsto da Dio.

Si tratta di una riflessione che nel suo complesso appare senz'altro affascinante, sia per la sua sistematicità sia per il suo essere assoluta e definitiva. Una chiave di lettura che non lascia spazio ad incertezze e che riesce sempre a condurre a soluzioni morali ritenute di sicura efficacia. Ma al di là del possibile fascino non si può non sottolineare che il dibattito e il dialogo, necessari in situazioni delicate in cui si fronteggiano posizioni differenti, giunge sempre ad un limite invalicabile, rappresentato dalla fede in ciò che si professa più che all'oggettività di ragioni razionali. Sebbene Elio Sgreccia rassicuri il lettore sulla volontà di "favorire il confronto sulla base delle ragioni che sostengono la proposta etica personalista"¹³¹, il richiamo alla fondazione ultima della persona che è identificato nel suo essere spirito incarnato e dunque nel suo legame con la divinità, lascia aperto per lo meno un margine di perplessità sulle effettive possibilità di dialogo e confronto che possono aversi sulle tematiche delicate di cui si occupa la bioetica. L'importanza che chi scrive attribuisce allo scambio interpersonale determina anche un

¹²⁹ Al punto 34 dell'enciclica *Evangelium vitae* si legge: «La vita è sempre un bene. È, questa, una intuizione o addirittura un dato di esperienza, di cui l'uomo è chiamato a cogliere la ragione profonda.»

¹³⁰ «L'uomo è chiamato ad una pienezza di vita che va ben oltre le dimensioni della sua esistenza terrena, poiché consiste nella partecipazione alla vita stessa di Dio», Enciclica *Evangelium Vitae*, op. cit. , art. 2. Si veda inoltre G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit. , pag. 28.

¹³¹ E. Sgreccia, *Manuale di Bioetica*, op. cit. , pag. 93.

riconoscimento delle ragioni dell'altro, riconoscimento che è senz'altro ostacolato dal riferimento a verità di fede. Il richiamo alla relazione con la divinità diventa superiore e fondante rispetto alla relazione tra gli esseri umani e giunge al limite di chiudere l'alterità in uno spazio ristretto e conformante, in cui diventa impossibile percepire altre voci e le loro ragioni. L'unica relazione di cui si deve tenere conto nella propria condotta morale è appunto quella con il Creatore. Uno dei limiti che la bioetica cattolica manifesta nel momento in cui le sue posizioni sono in contrasto con quelle di altri individui e che rende difficile il suo rapporto di convivenza quasi obbligata¹³² con altre ragioni morali è proprio quello di non considerare le relazioni intersoggettive come rilevanti per le decisioni in campo etico e bioetico. La concezione ontologica e personalista della persona umana fa sì che il soggetto e la sua particolare sostanzialità siano il centro delle scelte e il criterio per esercitare in modo adeguato la propria moralità: «non è la relazione che costituisce la realtà del soggetto, ma è la realtà del soggetto che rende possibile la relazione interpersonale»¹³³.

2.2. Il valore supremo di ogni vita umana: la sua sacralità.

Come si è accennato prima, tra i concetti che definiscono il paradigma cattolico in bioetica c'è senz'altro il richiamo all'importanza dell'atto creatore del mondo da parte di Dio. Atto che al contempo determina l'instaurarsi di quella particolare relazione tra l'uomo¹³⁴ e Dio che consiste nella partecipazione del primo all'essenza del secondo. Che l'uomo sia *creato* "a immagine di Dio"¹³⁵ è di fondamentale importanza per poter inquadrare meglio le motivazioni e i riferimenti che spesso sono chiamati in causa da studiosi, ma non solo da loro, nel dare spiegazioni a proposito delle posizioni sostenute dal Magistero della Chiesa Cattolica

¹³² G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit. , pag. 203.

¹³³ E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, op. cit. , pag. 383.

¹³⁴ Con l'utilizzo del termine "uomo" non ci si riferisce all'individuo di genere maschile come si potrebbe essere indotti a pensare. Il termine viene usato per indicare entrambi i generi, maschile e femminile, e dunque come sinonimo dell'espressione "essere umano".

¹³⁵ La Sacra Bibbia, a cura della Conferenza Episcopale Italiana, Gen. 1, 27.

sulle problematiche sollevate dalle nuove possibilità offerte dalla scienza. «Dio, essere personale, dona all'uomo la dignità di persona; tale dignità è essenziale, riguarda il significato più profondo della vita umana e quindi non può essere diminuita o annullata da niente e da nessuno¹³⁶. Da queste premesse deduciamo che neppure malformazioni fisiche e menomazioni psichiche, per quanto gravi possano essere, sono in grado di affievolire il valore della vita umana, al punto da farle perdere il diritto che è fondamentale per ogni uomo: il diritto alla vita»¹³⁷.

Si è definita la bioetica cattolica facendo riferimento al suo essere ontologicamente fondata e basata sul criterio di sacralità della vita umana. Queste caratteristiche, che implicano che la vita dell'uomo non sia di dominio dell'individuo (egli la amministra ma non la possiede), sono centrali per il dibattito bioetico. La soluzione fornita per molte delle questioni che interessano la vita umana nella sua fase iniziale e finale si basa su quelle nozioni, in modo particolare poi, viene proposto il riferimento al concetto della sacralità della vita. È utile specificare in questo senso che non ci si riferisce alla vita genericamente intesa, allargando il significato della nozione ad ogni forma biologica di esistenza: ad essere sacra è la vita umana, in virtù della particolare relazione esistente tra Dio e uomo, che si concretizza con la creazione di una vita umana che partecipa dell'essenza divina¹³⁸. Da ciò è semplice dedurre che ogni vita umana ha un valore intangibile ed infinito dovuto al suo essere manifestazione della divinità. Questo significa che tutte le vite umane, a prescindere dalle condizioni per così dire estrinseche nelle quali queste possono essere condotte, risultano dotate dello stesso valore intoccabile.

¹³⁶ Si veda, sulla relazione tra "essere uomo" ed "essere persona": *Bioetica e persona*, a cura di E. Agazzi, Francoangeli, Milano 1993.

¹³⁷ B. Magliona, *Un percorso comune. Sacralità e qualità della vita umana nella riflessione bioetica*, Giuffrè Editore, Milano 1996, pag. 52.

¹³⁸ A questo proposito può essere utile riflettere su un'obiezione avanzata al principio in questione, basata sull'accusa di "specismo". Secondo Peter Singer, tale principio genera una ingiusta discriminazione tra specie umana e specie non umane: la vita umana è definita all'interno di un fondamento religioso, al di là di questo si generano ambiguità. Se si tenta di definire razionalmente la vita umana, ad esempio in termini di consapevolezza, non è facile capire in cosa possa differire la vita di un animale non umano rispetto a quella di un neonato che al pari non dimostra autocoscienza e diventa dunque complicato giustificare un diverso valore morale a queste attribuito. Cfr. P. Singer, *Liberazione animale*, Mondadori, Milano 1991; G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit., pagg. 31 e seg. Si veda inoltre, per un riscontro del significato della sacralità della vita in termini teologici e per la riflessione sul concetto di persona, l'Enciclica *Evangelium Vitae*, op. cit., (42) e segg.; *Bioetica e persona*, a cura di E. Agazzi, Francoangeli, Milano 1993; E. Sgreccia, *Manuale di Bioetica*, op. cit., capp. II e IV.

La vita non ammette gradazioni d'importanza o differenze tra gli esseri umani nemmeno quando malattie altamente invalidanti o condizioni estreme di disagio psichico o fisico la rendono particolarmente difficile e segnata dalla sofferenza. Ciò implica che debba essere rifiutato ogni giudizio culturale o sociale sulle singole vite che potrebbe condurre a discriminazioni tra vite umane quando queste sembrano non conformarsi ai valori standard proposti come norma per una vita soddisfacente. Già fin d'ora è palese la discrepanza di vedute tra la dottrina cattolica e la bioetica presa in esame nella prima parte di questo testo; qui ci limiteremo a descrivere le posizioni sostenute e ad evidenziare marginalmente le dissonanze tra i due paradigmi dominanti nel panorama attuale.

Tornando all'oggetto al centro di questo paragrafo, è bene sottolineare ulteriormente un aspetto della dottrina della sacralità della vita: il valore di sacralità che l'insegnamento cattolico attribuisce alla vita umana origina non tanto intrinsecamente dalla vita stessa, quanto piuttosto dalla speciale relazione che la lega a Dio e quindi dal valore che Dio le attribuisce; ciò contribuisce a rifiutare le accuse di vitalismo che vengono avanzate¹³⁹, come già si è anticipato nel paragrafo precedente. A queste accuse si aggiungono anche quelle che spesso tacciano di incoerenza i seguaci del principio di sacralità della vita, nel momento in cui essi ammettono eccezioni alla norma. Si è già puntualizzato¹⁴⁰ che nel caso della legittima difesa, che evidentemente rappresenta un'eccezione al principio, non si tratta di una eccezione vera e propria, ma di una eventualità che non è di pertinenza della norma generale che impone di non uccidere mai una vita umana, perché si presuppone che questa sia una vita umana innocente. Inoltre l'intenzione primaria in questo caso è quella di salvaguardare la propria vita, non di uccidere. Se l'uccisione occorre nel difendersi, l'atto è di genere diverso da quello che si considera normalmente condannabile¹⁴¹. Un'altra eccezione alla norma che genera qualche problema in più, soprattutto nelle circostanze che in questa sede più ci interessano, ossia quelle di pertinenza della bioetica, è data dalla

¹³⁹ R. Mordacci, *Un percorso comune*, op. cit. pagg. 55-56.

¹⁴⁰ Cfr. nota 9, pag. 3.

¹⁴¹ G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit., pag. 32.

distinzione tra mezzi proporzionati e sproporzionati di cura. Tale differenziazione in un certo senso permette di rispondere anche alle accuse di vitalismo, proprio perché impedisce di considerare la vita umana in modo esclusivamente assoluto e introduce invece un senso per cui questa possa essere considerata in modo relativo. In altre parole, l'assolutezza del principio di sacralità della vita non deve sconfinare nella ostinata preservazione della vita fisica, la quale appunto rappresenta una dimensione relativa dell'esistenza¹⁴². Da questa premessa segue che in certi casi particolarmente drammatici in cui le terapie impiegate non abbiano più alcun beneficio sulla salute del paziente, risulta lecita l'interruzione delle cure allo scopo di evitare il cosiddetto accanimento terapeutico e lasciare che il progetto di Dio sul mondo possa compiersi secondo i suoi piani. Si tratta dunque, ancora una volta, della distinzione tra mezzi sproporzionati di cure e mezzi proporzionati, della quale si è già parlato a proposito del paragrafo dedicato alla nozione di qualità della vita. Non si è mancato di segnalare le difficoltà concrete incontrate da legislatori, operatori sanitari e persone comuni che si fermano a riflettere su tale distinzione, nel momento in cui si è chiamati a dare contenuti precisi e confini definiti a cosa è proporzionato e cosa no, vogliamo però in questo caso soffermarci sulle particolari implicazioni e considerazioni portate avanti dai sostenitori di tale distinzione in ambito cattolico e sul legame tra questa e il principio di sacralità della vita.

Il tentativo sotteso all'utilizzo concreto della distinzione sopraccitata è quello di ottenere un criterio il più oggettivo possibile in base al quale assicurarsi risposte e compiere azioni morali che siano conformi al principio generale di sacralità della vita. Secondo l'insegnamento cattolico l'indagine e la riflessione in casi estremi, quando cioè la distinzione in oggetto diventa rilevante e determinante, deve vertere esclusivamente sulla "qualità" dei mezzi impiegati e non deve mai implicare un riferimento soggettivo alla qualità di vita del paziente. Di fatto è più probabile che giudizi sulla vita effettivamente condotta dal paziente, si pensi ai casi

¹⁴² A tal proposito, nell'enciclica *Evangelium Vitae*, al punto 47, si legge: "la vita del corpo nella sua condizione terrena non è un assoluto per il credente, tanto che gli può essere richiesto di abbandonarla per un bene superiore".

portati ad esempio nella prima parte, concorrano anche nella definizione dei mezzi impiegati, ma questa è in linea di massima la conseguenza che la dottrina della sacralità della vita cerca di evitare ad ogni modo¹⁴³. Personalmente credo la definizione dei mezzi impiegati in base alla loro qualità sia altrettanto soggettiva ed aleatoria di quella che ammette di prendere in considerazione la qualità di vita del paziente: è molto difficile tenere separati gli elementi che determinano la qualità del mezzo dai riferimenti alla qualità della vita, soprattutto quando ci si trova a dover passare dalla teoria alla pratica, caratterizzata da persone concrete con sofferenze concrete. Questo discorso si lega inoltre ad un altro punto al centro del dibattito bioetico: la distinzione tra atti ed omissioni, tra uccidere e lasciar morire. «Il promuovere il giudizio sulla qualità dei mezzi a fulcro del processo decisionale fa sì che la morte conseguente alla sospensione od al mancato inizio di un trattamento rappresenti l'effetto non direttamente voluto di un atto o di un'omissione dell'agente morale, la cui intenzione è invece quella di risparmiare al paziente il disagio derivante da un trattamento insopportabilmente oneroso»¹⁴⁴.

La distinzione tra atti ed omissioni¹⁴⁵ e il suo significato morale deriva dalla cosiddetta "teoria del doppio effetto": è moralmente lecito compiere atti che comportano oltre a previsti effetti positivi, anche ulteriori effetti negativi. Le conseguenze negative non sono altro che le conseguenze indirette, seppure prevedibili, di ciò che effettivamente si vuole perseguire. La distinzione morale in questo senso è valida purchè siano rispettate alcune condizioni: «l'atto in questione non deve essere moralmente negativo; l'intenzione dell'agente nel compiere l'atto deve essere diretta ad ottenere l'effetto positivo, pur nella consapevolezza che possa aversi un effetto negativo come inevitabile conseguenza dell'atto; l'effetto negativo non deve essere mezzo necessario e preliminare al conseguimento del risultato positivo; vi devono essere condizioni di gravità tali da indurre l'agente ad optare per l'atto del doppio effetto rispetto ad altre possibili

¹⁴³ B. Magliona, *Un percorso comune*, op. cit. , pag. 100.

¹⁴⁴ B. Magliona, *Un percorso comune*, op. cit. , pag. 69.

¹⁴⁵ Non tutti gli autori condividono la rilevanza morale di tale distinzione, ad esempio Kuhse, *The Sanctity-of-life doctrine in medicine: a critique*, Clarendon Press, Oxford 1987. Si veda anche R.A. McCormick, *Health and medicine in the catholic tradition: tradition in transition*, Crossroad, New York 1984; J. Rachels, *Active and passive euthanasia*, in "The New England Journal of Medicine" (292), 1975.

alternative»¹⁴⁶. La dottrina del doppio effetto permette dunque di inserire delle eccezioni al principio in situazioni particolarmente delicate e controverse, mantenendo saldo il riferimento generale alla sacralità. Le critiche generalmente poste a questa teoria vertono sull'inconsistenza della distinzione tra intenzione ed evento prevedibile e sul fatto che, sia che si ricorra ad azioni dirette, sia che si ricorra ad omissioni, il risultato che si ottiene è lo stesso. Si tende ad evidenziare, come si diceva prima, che spesso i giudizi sui mezzi e il tentativo di qualificarli in sproporzionati o proporzionati sembra essere un modo per ovviare alle difficoltà sollevate dal principio di sacralità della vita in situazioni estreme, piuttosto che un criterio reale che può servire da guida all'azione. Detto ciò, rimane assoluto il divieto da parte dei sostenitori della bioetica di matrice cattolica di fare riferimento alla nozione di qualità della vita, perché ogni vita, in quanto partecipe dell'essenza divina, è sacra e inviolabile e dunque deve essere costantemente protetta e salvaguardata, senza interferire mai sul "corso delle cose" che altro non è se non il verificarsi sull'individuo del progetto di Dio: «Come della vita, così della morte l'uomo non è padrone; nella sua vita come nella sua morte, egli deve affidarsi totalmente al volere dell'Altissimo, al suo disegno di amore»¹⁴⁷. Le eccezioni che si sono presentate devono essere sempre inserite all'interno di una griglia concettuale che prevede un ordine divino, un piano metafisico rispetto al quale l'uomo non deve mai rappresentare un ostacolo o una interferenza. È vero che esse sembrano essere dei tentativi di rendere un po' meno assoluto il principio di sacralità in virtù della maggiore consapevolezza delle nuove situazioni portate dallo sviluppo della scienza e della tecnica, ed è vero che il dibattito in proposito è acceso anche all'interno dei sostenitori del paradigma cattolico, ma rimane il fatto che la posizione del Magistero della Chiesa Cattolica, che si è detto rappresenta la posizione ufficiale del paradigma cattolico in bioetica che si sta qui considerando, è su questo argomento precisa e sicura, sia quando afferma la sacralità di ogni vita, dal suo inizio fino alla fine, sia quando afferma la necessità e il

¹⁴⁶ Ibidem, pag. 70. Si veda inoltre: R. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali*, op. cit. , soprattutto il capitolo 7, e la letteratura ivi citata; D. Neri, *Filosofia morale*, op. cit. , pagg. 49-53.

¹⁴⁷ Enciclica *Evangelium Vitae*, op. cit. , art. 46.

dovere di non utilizzare la scienza e le terapie “contro natura” ossia in modo da ostacolare il naturale corso della vita, così come deciso da Dio. Sembrerebbe dunque, nella eventualità di un confronto tra sostenitori di posizioni differenti in merito alle questioni bioetiche¹⁴⁸, che il riferimento teologico porti il dibattito all’arenarsi, specialmente se questo è condotto tra individui che non condividono il dono della fede e che non è detto credano all’esistenza di un piano divino sul mondo con il quale si è chiamati a non interferire.

Il principio di sacralità della vita umana di cui si è parlato, così come è identificato dai sostenitori della bioetica cattolica, è fondante per l’azione morale e rappresenta spesso il perno della discussione tra gli individui che si trovano ad indagare sulle scelte da prendere in casi come l’aborto o sulla questione eutanasi. Da esso segue un’impostazione ben precisa che si sviluppa all’interno del generico approccio di indisponibilità della vita e che prevede la costante applicazione dei principi di immutabilità e inviolabilità della vita di cui si parlerà nel prossimo paragrafo.

2.3. Immutabilità e inviolabilità.

Come si è anticipato nelle pagine precedenti, in questo paragrafo si cercherà di evidenziare altri presupposti del paradigma cattolico in bioetica. Ogni caratteristica che verrà esaminata e approfondita deriva da quel principio base che si è visto essere fondamentale per l’etica proposta, ovvero il principio di sacralità della vita. La particolare concezione della persona e l’ancor più particolare legame con la divinità, fa sì che la vita sia, come si è detto, indisponibile all’uomo e, dunque, intoccabile. La vita non si esaurisce nella fisicità corporea ma certo attraverso essa può concretizzarsi e trovare fondamento: «Diciamo valore “fondamentale”,

¹⁴⁸ Nel multiculturalismo che caratterizza le nostre società è infatti del tutto probabile che i sostenitori della bioetica della sacralità della vita si trovino ad interagire con posizioni differenti. Il problema è che questa eventualità non viene vista dai cattolici come una questione da risolvere, ad esempio giungendo a compromessi o attraverso rivalutazioni critiche delle proprie concezioni, proprio perché il legame con la divinità è garanzia di giustizia etica, che conferisce sicurezza assoluta alle indicazioni morali raccomandate.

perché si deve intendere che la vita corporea non esaurisce tutta la ricchezza della persona che è anche, e anzitutto, spirito e, perciò, come tale, trascende il corpo stesso e la temporalità. Tuttavia rispetto alla persona il corpo è coesenziale, ne è l'incarnazione prima, il fondamento unico nel quale e per mezzo del quale la persona si realizza ed entra nel tempo e nello spazio, si esprime e si manifesta, costruisce ed esprime gli altri valori, compresa la libertà, la socialità e compreso il proprio progetto futuro»¹⁴⁹. Un primo principio etico dunque è quello che promuove la salvaguardia della vita umana, non solo della propria ma anche quella altrui, attraverso una condotta che si impegni alla difesa attiva e alla promozione oltre che al rispetto pieno dell'esistenza. Da ciò segue che ogni essere umano, a prescindere dalle situazioni in cui venga a trovarsi, deve mantenere il diritto a vedere la sua vita tutelata: «Dalla sacralità della vita scaturisce la sua inviolabilità, inscritta fin dalle origini nel cuore dell'uomo, nella sua coscienza»¹⁵⁰.

Il comandamento dell'inviolabilità si concretizza nel divieto assoluto di uccidere¹⁵¹, ma comprende più genericamente ogni tipo di danno inflitto all'altro. I documenti ufficiali del Magistero di Roma segnalano inoltre che la norma si perfeziona, come affermato nel Nuovo Testamento, con la dottrina dell'amore, ovvero con il riconoscimento di se stessi nell'altro e dunque con il farsi carico del prossimo come di se stessi. L'alterità assume un valore cruciale per l'etica proposta: prendersi cura dell'altro e della sua sofferenza è il modo per mettere in pratica gli insegnamenti della dottrina cattolica e, poiché tali insegnamenti derivano direttamente da Dio, la

¹⁴⁹ E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, op. cit. , pag. 171.

¹⁵⁰ Enciclica *Evangelium Vitae*, op. cit. , (40).

¹⁵¹ Anche in questo caso si deve segnalare una eccezione alla norma riconosciuta all'interno della dottrina cattolica e rappresentata dal caso del martirio: «il bene totale e spirituale della persona potrebbe richiedere il sacrificio della vita corporea soltanto quando tale bene spirituale e morale non potesse essere raggiunto se non attraverso il sacrificio della vita e, in questo caso, trattandosi di bene spirituale e morale, non potrebbe mai essere imposto da altri uomini, ma esplicarsi come dono libero. Il martire dona la vita legittimamente soltanto quando non ci sia altra strada per realizzare il bene morale della persona e della società.» E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, op. cit. , pag. 172. Il caso del martirio, dunque, è eccezione perché il bene perseguito è superiore in quanto spirituale e morale ed inoltre l'uccisione deriva da altri: il rischio cui si sottopone la propria vita fisica è motivato, anche se si conoscono le conseguenze della propria condotta (teoria del doppio effetto). Ma ciò può condurre ad un altro ordine di riflessioni: se esistono beni superiori, spirituali, in virtù dei quali è lecito sacrificare la propria vita, allora la vita stessa non è un valore assoluto, sacro, da tutelare sopra ogni cosa. L'esempio del martirio sembra corroborare queste riflessioni, rendendo meno immediato il senso in cui una vita debba essere ritenuta sacra e dunque inviolabile. Resta inoltre da chiarire cosa si intenda con bene spirituale e morale. Si veda a tal proposito: E. Berti, *Sostanza e individuazione*, in Aa. Vv. , *La tecnica, la vita. I dilemmi dell'azione*, A. Mondadori, Milano 1998.

garanzia della loro ammissibilità morale non risulta in discussione. Rimane da chiarire, a mio parere, quale deve essere in tutto questo il valore dell'altro, quando ad esempio è portatore di volontà dichiarate o esplicitate; mi sembra infatti che prendersi cura dell'altro si traduca nella maggior parte dei casi con un approccio verso gli altri che presuppone una superiorità morale dovuta al ritenere che l'agire in un dato modo sia sempre lecito e diretto verso il bene della persona, ma non si considerano le volontà, le scelte e le credenze dell'altro sullo stesso piano della propria moralità. La relazione con il proprio prossimo dovrebbe comportare che chi è coinvolto possa fornire le proprie ragioni e ascoltare criticamente quelle altrui, senza che si verifichi alcuna presunzione di essere nel giusto. L'alterità in questo caso viene rispettata solo superficialmente, poiché si giunge a mio parere al paradosso di considerare il comandamento dell' "amare il prossimo come se stessi" come un invito a trattare l'altro secondo i propri principi, che si ritengono giusti in virtù del legame con Dio. Ciò che si verifica dunque, è il tentativo di includere l'altro all'interno del proprio sé, come si diceva nel quarto paragrafo della prima parte, senza un tentativo efficace che si proponga di capire effettivamente le ragioni del prossimo.

Per tornare nello specifico al discorso sull'inviolabilità e immutabilità della vita, vediamo subito che per quanto riguarda le situazioni che si verificano nell'ambito della biomedicina, il precetto del non uccidere è ciò che deve sempre regolamentare le decisioni e orientare le scelte di medici, operatori sanitari e familiari che sono chiamati in causa in situazioni estreme e complicate. Da ciò risulta che, seguendo la bioetica cattolica, le controversie al centro del dibattito attuale rappresentate dai problemi sollevati all'interno dell'opinione pubblica da aborto ed eutanasia debbano sempre essere risolti in favore della vita, dunque per esempio non è mai lecito ricorrere all'aborto, nemmeno se questo è richiesto per salvaguardare la salute della madre¹⁵²; così come non è mai giustificabile il ricorso all'eutanasia, né in situazioni di grande sofferenza né nei casi in cui essa è il risultato di una volontaria e consapevole riflessione su proprio

¹⁵² E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, op. cit. , pagg. 390 e seg. , soprattutto pag. 398.

sé e sulla propria patologia. Il diritto e il dovere di salvaguardare la vita sono prioritari rispetto al diritto e al dovere di tutelare le libertà individuali poiché la vita fisica, bene fondamentale, è parte essenziale della vita della persona, entità sacra in quanto partecipe dell'essenza divina.

Uno dei problemi che mi preme segnalare, a questo punto, è quello della pretesa universalità etica dovuta alla esigenza normativa che ogni singolo individuo si comporti nello stesso modo, l'unico che viene ritenuto moralmente giusto e apprezzabile. Si pensi per esempio al caso dell'aborto, che non è mai ritenuto lecito o giustificabile. L' inviolabilità assoluta dell'embrione è ribadita e confermata dalla Chiesa cattolica: «Il Magistero non si è espressamente impegnato su un' affermazione di indole filosofica, ma ribadisce in maniera costante la condanna morale di qualsiasi aborto procurato. Questo insegnamento non è mutato ed è immutabile. Pertanto il frutto della generazione umana dal primo momento della sua esistenza, e cioè a partire dal costituirsi dello zigote¹⁵³, esige il rispetto incondizionato che è moralmente dovuto all'essere umano nella sua totalità corporale e spirituale. L'essere umano va rispettato e trattato come una persona fin dal suo concepimento e, pertanto, da quello stesso momento gli si devono riconoscere i diritti della persona, tra i quali anzitutto il diritto inviolabile di ogni essere umano innocente alla vita» ¹⁵⁴. Consideriamo il caso in cui una donna scopra di essere in stato di gravidanza in seguito all'aver subito una violenza, supponiamo che non abbia una fede particolare e che in generale non condivida gli insegnamenti religiosi della dottrina cattolica. Aver vissuto una violenza comporta per qualsiasi donna una serie di sofferenze e disagi che spesso condizionano la propria vita per lunghissimo tempo. Pensare di affrontare una gravidanza non voluta e nemmeno cercata non può rappresentare certo un periodo felice, quale dovrebbe in generale essere quello della gestazione. In questo caso il ricorso all'aborto, che ovviamente rappresenta un ulteriore livello della violenza subita, si configura come una possibilità,

¹⁵³ Come sappiamo (si veda il precedente paragrafo), all'interno della posizione ufficiale è possibile rintracciare posizioni che si discostano su alcune sfumature, per esempio quella proposta da N. Ford (cfr. nota 111 e segg.). Tuttavia i presupposti ideologici e teorici proposti non vengono comunque messi in dubbio.

¹⁵⁴ Congregazione per la dottrina della fede, *Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*, op. cit. , Parte prima.

per la donna, di non vedersi oltraggiata e costretta da altri, con la forza, ad uno stato che non riconosce. È comunque, in ogni caso, una situazione delicata caratterizzata da profondo dolore e fragilità, sulla quale è difficile, forse anche sbagliato, pensare di emettere giudizi di valore. La soluzione offerta al nostro ipotetico caso dalla bioetica cattolica è quella che vieta il ricorso all'interruzione volontaria di gravidanza in virtù dell'innocenza dell'embrione, il quale risulterebbe vittima di un atto di cui non può essere ritenuto responsabile. Ma allo stesso modo non si spiega perché la donna debba in ogni caso portare avanti una gravidanza che è la conseguenza di un atto del quale essa stessa non è responsabile, ma vittima, allo stesso modo dell'embrione. Negare che possa ricorrere all'aborto mi sembra un'ulteriore violenza nella violenza.

Con quanto ipotizzato si cerca solo di riflettere sulle situazioni gravi e complesse che possono verificarsi nella società in cui viviamo, si pensi, ad esempio, ai casi di giovanissime vittime di abusi familiari. Le circostanze che possono verificarsi sono talmente varie e problematiche che non si può a mio parere non considerare le difficoltà dei soggetti implicati in decisioni sofferte e tormentate, maturate in condizioni di violenza e sopruso. Così come non si possono non considerare le diverse aspettative, i progetti di vita e la volontà di chi è chiamato a decidere su di sé: «i giudizi ponderati della donna includono sentimenti e sensazioni che sono una parte ineliminabile della sua esperienza morale e che non possono non influire sul suo giudizio morale e sulle sue decisioni»¹⁵⁵. Proporre come unica soluzione giusta quella che preclude la scelta abortiva significa pretendere che tutti condividano le stesse concezioni di vita buona, e si traduce in un atteggiamento che nega il pluralismo, sia normativo che sociologico, e la sua realtà. Non si considera che la scelta abortiva si sviluppa in condizioni sempre diverse, così come sempre diversi sono i soggetti che si trovano nella difficile condizione di scelta. Personalmente ritengo che sia sintomo di antropocentrismo¹⁵⁶ morale e atteggiamento che

¹⁵⁵ R. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali*, op. cit. , pag. 241.

¹⁵⁶ Con questo termine faccio riferimento alla tendenza che può essere propria di una teoria, di una religione o anche semplicemente di una opinione a considerare l'uomo come punto di riferimento centrale nel mondo. Il che presuppone però anche una certa superiorità rispetto a tutto il resto. Attribuito ai cattolici, il termine

preclude ogni tipo di dialogo quello che presuppone, in virtù di un legame con la divinità, di indicare sempre cosa è giusto e cosa no, senza mai considerare le contingenze e le volontà dei soggetti. Il principio della inviolabilità o della non disponibilità della vita, infatti, anche di fronte alla chiara volontà del soggetto, è dottrina chiara e immutabile della Chiesa. Gli assoluti morali negativi che vengono forniti non riescono ad essere una efficace guida all'azione che si possa definire valida per ogni individuo in società, perché ogni presupposto normativo discende dal principio di sacralità della vita, ma non è detto che questo sia accolto e condiviso da tutti: «La base, o ragione ultima, di questa non disponibilità della persona umana consiste nel fatto che l'uomo è creatura di Dio e pertanto tutta la sua realtà personale è dono di Dio e appartiene a Dio»¹⁵⁷. Nel momento in cui si accoglie questa verità, allora nessun tipo di incertezza etica troverà posto nella coscienza dell'individuo, che avrà la fortuna di sapere sempre di agire nel giusto. Il problema rimane però quello di conciliare in modo funzionale quelle che possono essere convinzioni legittime che meritano rispetto, con situazioni concrete caratterizzate da persone con convinzioni morali differenti, provenienti da tradizioni culturali e religiose altrettanto differenti che non si può pretendere di uniformare e guidare in base ad una convinzione che, per quanto diffusa possa essere, rimane religiosa. L'alterità e il suo significato fondante per la stessa identità del singolo perde importanza se incorporata all'interno di convinzioni che non vengono poste a vaglio critico, e anziché venire riconosciuta e amata, così come il comandamento dell'amore prescrive e raccomanda, rischia di essere semplicisticamente evitata e conformata.

segnala come l'assolutezza delle proprie convinzioni morali presupponga una superiorità rispetto a quelle altrui, che non vengono in nessun caso considerate dello stesso livello di importanza e validità.

¹⁵⁷ E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, op. cit. , pag. 506.

2.4. Creature di Dio: il personalismo ontologico e il piano divino del mondo.

Abbiamo già osservato nei precedenti paragrafi che il paradigma cattolico in bioetica si richiama ad un preciso modello antropologico di riferimento, il personalismo ontologicamente fondato. Questo basa il concetto di soggettività sull'esistenza di una essenza costituita dall'unione di corpo e spirito, pur non trascurando la dimensione dell'intersoggettività e della coscienza. Queste ultime caratterizzano le altre accezioni del personalismo genericamente inteso: quella relazionale appunto, che sottolinea l'importanza dei contatti e degli scambi sociali tra gli individui, e quella ermeneutica, che invece ritiene fondamentale il ruolo della coscienza nella comprensione della realtà.

La persona è intesa secondo la definizione che ne ha dato Boezio: "rationalis naturae individua substantia"¹⁵⁸, il che significa che la personalità nell'uomo si identifica con la strutturazione di un corpo operata dallo spirito. Un' anima spirituale che dà vita e ordine alla realtà corporea e che con questa costituisce un'unità indivisibile e fondante. «Il personalismo cui ci riferiamo non va confuso con l'individualismo soggettivista, concezione in cui si sottolinea pressoché esclusivamente come costitutiva della persona la capacità di autodecisione e di scelta; è questa un'ottica molto diffusa nel mondo protestante ed esistenzialistico ed è influente anche in correnti di teologia americana. Il personalismo classico di tipo realista e tomista, senza negare questa componente esistenziale, o capacità di scelta, in cui consiste il destino e il dramma della persona, intende affermare anche, e prioritariamente, uno statuto oggettivo ed esistenziale (ontologico), della persona. Questa persona anzitutto è un corpo spiritualizzato, uno spirito incarnato, che vale per quello che è e non soltanto per le scelte che fa. Anzi, in ogni scelta la persona impegna ciò che è, la sua essenza, il suo corpo e il suo spirito; in ogni scelta esiste non soltanto l'esercizio di scelta, la facoltà di scegliere,

¹⁵⁸ Per un chiarimento sulla nozione si veda E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, op. cit. , pag. 88 e la letteratura ivi citata. Si veda inoltre: E. Agazzi, *Bioetica e Persona*, op. cit. ; M. Paolinelli, *Natura umana e persona umana: la dignità della procreazione*, in *Il dono della vita*, a cura di Elio Sgreccia, Vita e Pensiero, Milano 1987, pag. 83 e segg.

ma anche un contesto della scelta: un fine, dei mezzi, dei valori»¹⁵⁹. La persona umana riveste dunque un valore primario, oggettivo, ed è tale valore in sé stesso ad essere posto al centro delle scelte morali.

Queste sono importanti perché è importante l'elemento intenzionale e la valutazione della concreta capacità dell'uomo ad autodeterminarsi, ma l'importanza rivestita dalla persona precede il valore dell'autonomia, anzi, ne è il fondamento. La struttura ontologica e metafisica della persona e il suo essere inclusa nell'ordine naturale previsto da Dio sono elementi che garantiscono di non cadere in equivoche forme di soggettivismo e relativismo, che comporterebbero l'allontanamento dalla dimensione trascendentale e di conseguenza l'allontanamento dalla sfera del lecito in ambito etico.

L'insegnamento cattolico sul valore assoluto da accordare all'unità di spirito e corpo si ispira a quanto affermato in proposito da Tommaso D'Aquino, il quale identificava l'anima come unica forma sostanziale dell'uomo¹⁶⁰. Il corpo dunque è ciò che è solo in virtù della presenza in esso di una forma spirituale che lo determina e ne rappresenta l'essenza, in modo tale che in ogni azione e in ogni attività si realizzi l'unità con il principio fondante. Che l'uomo sia dotato di un'anima sostanziale che lo determina ha importanti risvolti in ambito etico. Da ciò segue infatti che un essere umano non cessa mai, in nessun caso, di essere tale, anche se può trovarsi in situazioni per cui gli è impossibile esercitare le funzioni che generalmente manifestano la presenza dell'anima quale principio fondante dell'attività umana. Ciò per esempio è quanto si verifica quando l'uomo non è ancora in grado di esplicare le attività propriamente umane, è il caso degli embrioni, o quando si trova in una condizione per cui non può più esercitare funzioni che esercitava in precedenza, è il caso delle malattie altamente invalidanti e dello stato di coma vegetativo persistente.

L'insegnamento fatto proprio dalla bioetica cattolica si basa appunto su quanto affermato in precedenza: anche in situazioni estremamente complesse, di inizio e fine vita, questa rimane una vita umana, vivificata e

¹⁵⁹ E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, op. cit., pag. 89.

¹⁶⁰ Per quanto riguarda l'opera dell'Aquinate in proposito, si veda: *Contra Gentiles*, capp. 56- 67, *De Anima*, articoli 2 e 3, *Summa Theologiae*, I, q. 76, articoli 1 e 2.

resa importante e intoccabile dalla presenza in essa di una forma sostanziale che non cessa mai di essere, che è appunto l'anima. L'atto esistenziale che determina il passaggio dell'anima alla sfera del concreto non è diverso da quello che determina l'esistenza del corpo, si tratta di un unico atto che ha la sua causa nella volontà di Dio. Dunque, ancora una volta, riscontriamo che l'importanza accordata alla persona umana ha la sua radice nel suo essere metafisicamente fondata, nel suo essere partecipazione dell'essenza divina. Il fatto, poi, che l'anima, seguendo Tommaso, proceda da Dio, significa che la forma sostanziale che fa sì che l'uomo sia quel che è rende la persona umana una creatura divina, e tale natura deve essere sempre salvaguardata e protetta.

Si afferma dunque il primato dell'essere e l'uguaglianza di ogni forma di vita umana, in quanto ogni esistenza si presenta vivificata dallo stesso principio sostanziale¹⁶¹. Inoltre, segue dal personalismo ontologicamente fondato, la necessità di conformare l'attività umana alle strutture naturali, frutto anch'esse della creazione divina: «Solo Dio può rispondere alla domanda sul bene, perché Egli è il Bene. Ma Dio ha già dato risposta a questa domanda: lo ha fatto creando l'uomo e ordinandolo con sapienza e con amore al suo fine, mediante la legge inscritta nel suo cuore, la "legge naturale". Questa altro non è che la luce dell'intelligenza infusa in noi da Dio. Grazie ad essa conosciamo ciò che si deve compiere e ciò che si deve evitare. Questa luce Dio l'ha donata nella creazione»¹⁶².

La legge naturale non solo è principio ontologico, ma anche etico, normativo: nella natura umana possiamo trovare i valori in base ai quali agire lecitamente, consapevoli e sicuri delle nostre scelte in quanto conformi al progetto di Dio sul mondo.

Lo stesso Tommaso aveva introdotto il concetto di legge secondo tre diverse accezioni, quella che interessa qui citare è appunto la "legge naturale". Questa si riferisce specificatamente all'uomo e ne determina la natura. Fa parte della generale "legge eterna" che si riferisce all'ordinamento dell'universo così come è stato voluto da Dio. Mentre in

¹⁶¹ G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit. , pag. 55 e segg. ; E. Sgreccia, *Manuale di Bioetica*, op. cit. , pag. 135- 136.

¹⁶² Giovanni Paolo II, Enciclica *Veritatis Splendor*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 6 agosto 1993, art. 12.

quest'ultima gli enti naturali sono per così dire determinati dal progetto divino, la legge naturale che si riferisce alla persona umana presenta secondo Tommaso una componente attiva, dovuta alla partecipazione all'essenza divina e alla presenza nell'uomo della ragione, che permette di percepire la legge naturale.

«Per legge naturale, a partire da Tommaso, i personalisti intendono, e noi intendiamo, un principio trascendente i singoli atti e le singole situazioni, un principio analogo al principio di non contraddizione in campo logico, ed in definitiva fondato su di esso, e che però può essere formulato nell'orientamento globale dell'uomo etico: *fac bonum, vitia malum*. [...] Si tratta di un'esigenza non puramente emotiva, spontanea, ma anche razionabile volta a ricercare sempre nelle azioni, in ultima analisi, ciò che costituisce l'uomo nella sua pienezza di essere e ad evidenziare ciò che può sminuire l'uomo in quanto uomo»¹⁶³.

La libertà umana si esercita all'interno di questo quadro antropologico di riferimento: la persona è libera in quanto è in grado di riconoscere l'impronta divina e il suo progetto e di agire conformemente a tale consapevolezza. Lo stesso Tommaso aveva elaborato le sue concezioni alla luce della libertà che fa sì che un uomo si costituisca come soggetto morale e senza la quale non esisterebbe l'etica¹⁶⁴.

Vale comunque la pena ricordare che nel paradigma in esame, il diritto alla difesa della vita, sempre intesa nel suo significato ontologico e personalista, viene comunque prima del diritto alla libertà. Questo dunque, rappresenta senz'altro un concetto importante, che è necessario esaminare e includere nelle proprie riflessioni, ma che dovrà essere subordinato all'esigenza di conformare le azioni a valori prioritari che derivano direttamente dalla costituzione della persona e dal suo essere partecipazione all'essenza divina.

L'esistenza di un piano divino, idea comune al pensiero cristiano fin dalle origini, si traduce concretamente nell'esigenza di conformare comportamenti e decisioni a quello che è il naturale corso della vita, valorizzando e perseguendo le finalità naturali del proprio sé. Anche la

¹⁶³ E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, op. cit. , pag. 169.

¹⁶⁴ D. Neri, *Filosofia morale*, op. cit. , pag. 117.

bioetica e le novità scientifiche devono inserirsi nel dibattito alla luce di questa concezione, in modo tale che le stesse scelte in ambito medico non interferiscano nel progetto divino sull'individuo e, più in generale, sul mondo: la finalità della medicina deve essere sempre la protezione dell'ordine naturale previsto da Dio. Dunque, ogni intervento medico che concorre alla conservazione dell'ordine naturale è ritenuto un bene da perseguire, ad esempio gli interventi chirurgici che permettono di salvare una vita umana. Da evitare invece ogni atto medico che possa ostacolare lo svolgimento del naturale corso delle cose, per esempio l'aborto o l'eutanasia. Così come dovranno essere evitate le pratiche che prevedono l'utilizzo del corpo umano al di là di quelle che sono le sue finalità e caratteristiche naturali, è il caso delle tecniche di riproduzione assistita: «La biologia e la medicina nelle loro applicazioni concorrono al bene integrale della vita umana quando vengono in aiuto della persona colpita da malattia e infermità nel rispetto della sua dignità di creatura di Dio. »¹⁶⁵

Spesso le critiche mosse contro la bioetica cattolica vertono proprio sulla difficoltà di accettare l'ipotesi dell'esistenza di un piano naturale delle cose che rispecchia la volontà divina. Queste critiche insistono sul biologismo e fisicismo della bioetica cattolica¹⁶⁶ nell'identificare l'ordine biologico con l'ordine naturale, ma in realtà è necessario puntualizzare che l'ordine naturale al quale si fa riferimento non prescinde dal concetto di persona umana che è stato brevemente introdotto a inizio paragrafo.

Ciò significa che non si deve dimenticare, nel parlare di legge naturale, che questa si realizza avendo sempre la persona umana come punto di riferimento: «La legge morale naturale esprime e prescrive le finalità, i diritti e i doveri che si fondano sulla natura corporale e spirituale della persona umana. Pertanto essa non può essere concepita come normatività semplicemente biologica, ma deve essere definita come l'ordine razionale secondo il quale l'uomo è chiamato dal Creatore a

¹⁶⁵ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*, op. cit. art. 3.

¹⁶⁶ G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit. , pag. 41.

dirigere e regolare la sua vita e i suoi atti e , in particolare, a usare e disporre del proprio corpo»¹⁶⁷.

Il concetto di legge naturale è stato molto contestato¹⁶⁸ a partire dalle filosofie post cartesiane elaborate facendo sempre maggiore attenzione alla possibilità, per l'ente, di autodefinirsi¹⁶⁹, tuttavia rimane una nozione imprescindibile per capire e inquadrare in modo chiaro le posizioni della Chiesa Cattolica in merito alle questioni bioetiche. Perché permette di riflettere sull'importanza accordata all'essere e dunque alla persona umana intesa come manifestazione dell'essenza divina e perché aiuta a focalizzare le motivazioni che sono alla base di ogni posizione sostenuta dalla chiesa su aborto, contraccezione, eutanasia e via dicendo. Permette inoltre di riconoscere Dio nel mondo che Egli ha creato e dunque conferisce una forte elaborazione filosofica di fondo che cerca di evitare che la legge naturale venga scambiata con una sorta di legalismo che prevede ed esige solo l'obbedienza e il rispetto di ciò che prescrive. Non riconoscere l'esistenza di un progetto divino sulla persona umana e non accettare la legge naturale come guida all'azione rischia, secondo la bioetica cattolica, di condurre la società odierna verso soggettivismo e individualismo, in cui il rischio di disuguaglianze e discriminazioni è palese e inevitabile.

La conseguenza eticamente più rilevante è poi rappresentata dalla estrema sicurezza con la quale si distingue il vero dal falso, il lecito dall'illecito. Sono la struttura ontologica della persona e la legge naturale che permettono di avere risposte certe e moralmente valide in grado di fornire soluzioni inequivocabilmente utili a guidare scelte e azioni degli individui. Senza questi presupposti antropologici sarebbe meno immediato capire il perché dei tanti no riservati dalla Chiesa a pratiche mediche e non.

Se da una parte una posizione così determinata e dai contorni sicuri e fermi rappresenta senza ombra di dubbio una proposta affascinante, in

¹⁶⁷ Ibidem.

¹⁶⁸ Si veda in proposito: S. Pollo, *Scegliere chi nasce*, op. cit. , pagg. 70-75; U. Scarpelli, *Bioetica laica*, op. cit. , pagg. 220-223; E. Lecaldano, *Un'etica senza Dio*, op. cit. pagg. 14-19 e soprattutto la seconda parte del testo, in cui vengono riportati testi classici di rilevante importanza per l'argomento, si veda con particolare attenzione pagg. 75-80.

¹⁶⁹ G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit. , pag. 53.

grado di guidare l'etica e di definire con certezza il confine tra ciò che è giusto fare e ciò che non lo è, non possiamo non segnalare alcuni problemi che emergono nel momento in cui la persona umana e la legge naturale vengono poste come punto di riferimento assoluto per le scelte e le decisioni morali. Come si diceva sopra, un primo ordine di problemi affiora dallo stesso concetto di natura e si rivela nelle difficoltà derivanti dalla necessità di definire in modo non equivoco tale concetto.

Uberto Scarpelli¹⁷⁰ si sofferma proprio sulle diverse accezioni in cui può essere inteso il termine: innanzitutto emerge un primo significato di natura che è legato al principio di causa ed effetto. La natura è vista in questo senso come insieme di relazioni che hanno il principio causale come fondamento: la legge naturale permette di prevedere o conoscere quelle che potrebbero essere le conseguenze di una eventuale azione causa. Da quanto si è detto, però, non è lecito derivare informazioni di tipo normativo, proprio perché la conoscenza che deriva dalla natura così intesa si limita ad essere di tipo descrittivo. Anche Pollo evidenzia quella che è la cosiddetta “fallacia naturalistica”, dovuta appunto al salto logico compiuto nel passaggio dal piano descrittivo a quello normativo: «Data una definizione di natura umana, infatti, la posizione cattolica identifica nella conformità ad essa il criterio ultimo delle distinzioni morali, compiendo un salto non valido dal piano descrittivo a quello normativo»¹⁷¹. Un secondo significato del termine, dice Scarpelli, è quello di natura come “ciò che è non manipolato”, ovvero come un insieme di attività che non sono legate all'elaborazione culturale da parte dell'individuo. In realtà, segnala Scarpelli, non è pensabile ai nostri giorni rifugiarsi in quello che egli definisce il “rinnovato mito del buon selvaggio”: ogni cosa, dalla nascita alla morte, è soggetta a interferenze di tipo culturale che sono esse stesse il frutto di interrelazioni, riflessioni ed evoluzioni storiche e sociali di pratiche e concetti. «Le scelte della bioetica non sono mai scelte fra natura e cultura, bensì scelte fra diversi impieghi di arti generate dalla storia della cultura, nella inscindibile unità umana di natura e cultura»¹⁷².

¹⁷⁰ U. Scarpelli, *Bioetica laica*, op. cit. , pagg. 221-222.

¹⁷¹ S. Pollo, *Scegliere chi nasce*, op. cit. , pag. 74.

¹⁷² U. Scarpelli, *Bioetica laica*, op. cit. , pag. 223.

Inoltre, la stessa nozione di natura, la decisione che la precede e che consiste nel definire ciò che è appunto naturale, si costituisce come decisione culturale che dunque include ciò che decide di accettare ed esclude ciò che è ritenuto pericoloso o moralmente inadeguato. Stabilire cosa si intende con “legge naturale” è di per sé una operazione culturale, storicamente e socialmente influenzata. È in tal senso che la nozione di natura così come è intesa dal personalismo ontologicamente fondato risulta inadeguata: definisce a priori ciò che è conforme al concetto, ma la definizione deriva dalla fede nell’esistenza di Dio e non può dunque essere ritenuta universale e condivisibile. La speciale definizione della persona umana, il riferimento all’unità sostanziale e il particolare significato attribuito alla ragione, mediante la quale percepiamo ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, rimangono comunque legate al concetto di Dio e alla fede nella sua esistenza; il fatto stesso che esistano diverse religioni e credenze in proposito aiuta a capire che il ricorso alla nozione in ambito etico deve essere superato o quanto meno rielaborato.

Un’ultima conseguenza del personalismo ontologico e del concetto di legge naturale, a mio parere la più rilevante dal punto di vista etico, è quella legata al concetto di responsabilità. Seguiamo in questo senso alcuni spunti proposti da Eugenio Lecaldano: «Fare appello al criterio secondo il quale Dio ci indicherebbe di seguire la natura per la nostra condotta porterebbe- come suggeriva Hume nel suo *Saggio sul Suicidio*- alla bizzarra conclusione che non dobbiamo curarci da una malattia, dato che essa è naturale, così come non dobbiamo evitare di essere investiti da un macigno che in modo assai naturale sta per caderci addosso, né tantomeno cercare salvezza nella fuga da una catastrofe naturale. Dobbiamo solo accettare la volontà di Dio»¹⁷³.

È difficile comprendere perché una donna, ad esempio, non debba poter ricorrere a mezzi che possano alleviare le sue sofferenze durante il parto o aiutarla nel processo riproduttivo vero e proprio.

All’interno del pensiero bioetico cattolico, la spiegazione deriva dalla conformità e dal rispetto dovuto all’ordine stabilito da Dio, come si è

¹⁷³ E. Lecaldano, *Un’etica senza Dio*, op. cit. , pag. 17.

accennato nelle righe precedenti. È evidente che, in questo senso, il concetto di responsabilità e di riflessione, non solo su quelli che sono eventi comunemente accettati, come la malattia o la catastrofe naturale, ma soprattutto sulle nuove possibilità offerte dalla medicina, non trova spazio di elaborazione. Si pensi ad esempio al caso della riproduzione: accettare la legge naturale secondo quanto proposto dal personalismo ontologico significa non interferire in nessun modo nel processo riproduttivo, non controllarlo, non utilizzare alcun mezzo contraccettivo che possa disgiungere sfera unitiva e sfera procreativa, accettando il volere di Dio sul proprio corpo e sulle proprie azioni.

Ma questo comporta, a mio parere, una generica mancanza di interrogazione sul senso delle proprie azioni da parte degli individui che si trovano a compierle, favorendo, più che una conformità al presunto ordine naturale, una diffusa de-responsabilizzazione sulle proprie azioni, alle quali si è legati in modo passivo, quasi senza capirne la profonda portata. Inoltre, il richiamo alla universale e condivisa nozione di persona umana, caratterizzata dall'unione sostanziale di anima e corpo, non riesce a introdursi in una società pluralistica quale è quella nella quale viviamo: «C'è da dire che l'appello a una ragione universale che permetterebbe di scoprire delle leggi naturali universali non presenta alcun riscontro affidabile sul piano epistemologico. Abbiamo un gran numero di concezioni diverse concernenti la natura della ragione umana, il modo in cui essa funziona, e ciascuna di queste concezioni fonda classi ben distinte di verità pretendendo che siano universali»¹⁷⁴. Pretendere che le proprie concezioni etiche debbano essere universalizzabili è un presupposto comune alla morale, ma imporle a tutti in quanto uniche e inequivocabilmente giuste¹⁷⁵ è un passo ulteriore che non permette comunque una concreta messa in opera di principi condivisi, perché non ci sono principi condivisi da tutti. E tantomeno questi posso venire imposti facendo riferimento a quelle che rimangono verità di fede. In

¹⁷⁴ Ibidem.

¹⁷⁵ Scrive Sgreccia: «L'esperienza cristiana, e il Magistero della Chiesa Cattolica con senso di realismo nella considerazione dell'uomo- soggetto all'egoismo e al peccato- chiamano in causa la luce della Rivelazione come non soltanto utile, ma necessaria di fatto per la piena comprensione del bene umano nel suo insieme, anche là dove i contenuti di questa legge morale sono di per sé ragionevoli ed accessibili alla ragione». *Manuale di bioetica*, op. cit. , pag. 169.

questo caso infatti, gli atei o i fedeli di altre confessioni sarebbero inevitabilmente tacciati di immoralità in ogni azione compiuta e verrebbe meno proprio il principio di tolleranza e condivisione dell'alterità che si è cercato di difendere nelle pagine precedenti di questo lavoro¹⁷⁶. Una alterità ghettizzata nella sfera dell'immoralità o non ritenuta "normale"¹⁷⁷ non può essere considerata concreta e degna controparte in un dialogo sempre più necessario e imprescindibile e la bioetica finirà ancora una volta per arenarsi su imposizioni definite irrinunciabili, piuttosto che fermarsi a riflettere e valorizzare l'alterità e il suo significato nel formare la stessa identità individuale e, dunque, le scelte che il singolo decide di compiere.

2.5. Etica deontologica, legge morale e legge civile.

Al termine di questa parte dedicata alla bioetica cattolica di indirizzo personalista e ontologico è necessario soffermarsi, anche per simmetria rispetto alla parte riservata ai laici, su alcune caratteristiche dei precetti proposti e sulle conseguenze della loro accettazione e applicazione da parte dell'individuo in società. Si è accennato in precedenza alla differenza esistente tra quelle che sono definite come "etiche teleologiche" e quelle che invece vengono classificate come "deontologiche"¹⁷⁸. L'etica cattolica basata sul principio di sacralità della vita è senz'altro riconducibile alle etiche di tipo deontologico, le quali sono caratterizzate dal riferimento a norme e valori che devono essere assunti come guida per l'azione morale. Non sarà necessario riflettere sulle conseguenze delle proprie scelte,

¹⁷⁶Il problema in questo senso è rappresentato dal fatto che i cattolici non accettano una visione della tolleranza e dell'alterità che invece si è proposta nell'introduzione e nelle pagine precedenti di questo lavoro. Il pluralismo che per chi scrive rimane un punto di partenza imprescindibile viene considerato da parte cattolica come relativismo da combattere in favore dell'affermazione dell'unica moralità veramente giusta.

¹⁷⁷ Come suggerisce Lecaldano, il concetto di "naturale" spesso viene usato per mascherare il riferimento ad un altro concetto, carico di implicazioni moralmente gravi, quello di "normalità". Definire normale solo ciò che è naturale, dunque predisposto da Dio, significa cercare di instaurare un livello di differenza e distanza incolumabile tra posizioni diverse in ambito etico, che certo non favorisce il dialogo e lo scambio per una convivenza concreta all'insegna del rispetto.

¹⁷⁸ Si veda il paragrafo 5 del primo capitolo del presente lavoro.

quanto controllare che esse siano sempre conformi e rispettose del principio guida. In questo caso specifico il principio guida per l'azione sarà appunto quello di sacralità della vita, dal quale discendono inevitabilmente tutti i riferimenti alle caratteristiche di inviolabilità, indisponibilità, creaturalità che di concerto rappresentano il paradigma cattolico in bioetica.

Questo si presenta come una forma rigida di deontologismo, che non ammette eccezione alcuna e che individua verità assolute dalle quali seguono necessariamente degli assoluti morali, autoevidenti e validi in ogni circostanza e per chiunque. Si deve a questo il rifiuto, da parte dei sostenitori della bioetica cattolica, di tutti i tentativi, attuati anche da studiosi cattolici, di giungere ad un compromesso che sia in grado di mantenere il principio di sacralità della vita come primaria guida all'azione ma allo stesso tempo di instaurare un rapporto dinamico e utile con le situazioni concrete e con il dramma della scelta che esse comportano¹⁷⁹. La posizione ufficiale della Chiesa in proposito è chiara e concisa:

«Il rapporto tra fede e morale splende in tutto il suo fulgore nel rispetto incondizionato che si deve alle esigenze insopprimibili della dignità personale di ogni uomo, a quelle esigenze difese dalle norme morali che proibiscono senza eccezioni gli atti intrinsecamente cattivi. L'universalità e l'immutabilità della norma morale manifestano e, nello stesso tempo, si pongono a tutela della dignità personale, ossia dell'inviolabilità dell'uomo, sul cui volto brilla lo splendore di Dio. L'inaccettabilità delle teorie etiche teleologiche, consequenzialistiche e proporzionaliste, che negano l'esistenza di norme morali negative riguardanti comportamenti determinati e valide senza eccezioni, trova una conferma particolarmente eloquente nel fatto del martirio cristiano, che ha sempre accompagnato e accompagna tuttora la vita della Chiesa»¹⁸⁰. Da queste poche righe si capisce innanzitutto che la teoria proposta fa riferimento all'esistenza di atti intrinsecamente cattivi che devono essere evitati in ogni circostanza. Da ciò segue che gli assoluti morali negativi e i divieti dedotti dalla teoria della sacralità della vita sono necessari per

¹⁷⁹ Si pensi ad esempio alle posizioni di McCormick, O'Rourke e Ford, citate in precedenza (note 111 e 144).

¹⁸⁰ Enciclica *Veritatis Splendor*, op. cit., art. 90.

orientare l'azione e le scelte in modo tale da evitare quegli atti ritenuti malvagi di per sé stessi. Non ci sono alternative né compromessi che possano giustificare eccezioni, queste non sono contemplabili in nessun caso.

Anche se questa prospettiva può sembrare alquanto dura e rigida e di difficile comprensione anche per molti fedeli, essa rimane la posizione ufficiale assunta dalla Chiesa sulle questioni bioetiche: «Di fronte alle norme morali che proibiscono il male intrinseco non ci sono privilegi né eccezioni per nessuno. [...] Così le norme morali, e in primo luogo quelle negative che proibiscono il male, manifestano il loro significato e la loro forza insieme personale e sociale: proteggendo l'inviolabile dignità personale di ogni uomo, esse servono alla conservazione stessa del tessuto sociale umano e al suo retto e fecondo sviluppo»¹⁸¹. Il principale assoluto morale negativo che deve essere sempre rispettato è rappresentato senz'altro dalla norma del “non uccidere” che dunque determina l'inevitabile sfavore da parte della Chiesa verso le pratiche mediche che sono oggi al centro della riflessione e del dibattito in bioetica, ovvero l'aborto e l'eutanasia: «La scelta deliberata di privare un essere umano innocente della sua vita è sempre cattiva dal punto di vista morale e non può mai essere lecita né come fine né come mezzo per un fine buono. È, infatti, grave disobbedienza alla legge morale, anzi a Dio stesso, autore e garante di essa; contraddice le fondamentali virtù della giustizia e della carità. Niente e nessuno può autorizzare l'uccisione di un essere umano innocente, feto o embrione che sia, bambino o adulto, vecchio, ammalato incurabile o agonizzante. Nessuno, inoltre, può richiedere questo gesto omicida per sé stesso o per un altro affidato alla sua responsabilità, né può acconsentirvi esplicitamente o implicitamente. Nessuna autorità può legittimamente imporlo né permetterlo»¹⁸². Una tale elaborazione normativa non consente di dibattere sulle scelte che devono via via essere prese; il confronto stesso sembra quasi perdere significato e importanza nel momento in cui esso si insinua all'interno di verità irrinunciabili quali sono quelle indicate dalla Chiesa. Segue inevitabilmente una accettazione

¹⁸¹ Ibidem, art. 97.

¹⁸² Enciclica *Evangelium Vitae*, op. cit. , art. 59.

dei precetti morali che deve essere necessariamente comune ad ogni individuo e in ogni società, alla luce dell'uguaglianza derivante dalla natura della persona umana e in virtù del rispetto della sua dignità in ogni circostanza. Sono gli assoluti morali negativi che regolano la condotta umana e che hanno il compito di guidare le coscienze verso quella che è senz'altro la giusta soluzione al dramma della scelta.

Le situazioni gravi, conflittuali, e sicuramente interpretabili secondo diversi e, a mio parere, altrettanto validi punti di vista, che si verificano nella società contemporanea, non sono, secondo il Magistero Cattolico, poi così complicate. Sembra infatti che una loro risoluzione per il meglio sarà ottenuta con l'assumere un atteggiamento rispettoso della natura della persona umana e del piano divino sul mondo. A prescindere dalle persone implicate, dal contesto sociale, culturale ed economico, sarà comunque possibile fare riferimento ad una linea guida valida e sicura.

L'umanità della morale, dunque, che abbiamo introdotto come caratteristica del paradigma laico in bioetica, viene meno in favore del riconoscimento di una morale derivata, oggettivamente giusta e valida universalmente. In realtà, piuttosto che accettare l'introduzione del concetto di morale eteronoma che stiamo qui delineando, il Magistero Cattolico preferisce utilizzare quello di "teonomia partecipata"¹⁸³. Con tale nozione si fa riferimento ancora una volta alla particolare condizione della persona umana, la quale, in virtù della sua sostanza, è partecipe della sapienza divina. Tutto ciò determina che la morale non sia una forma eteronoma imposta dall'esterno, alla quale uomini e donne sono chiamati ad ubbidire. Al contrario, secondo la Chiesa si tratta di una morale autonoma che si concretizza nell'accoglienza da parte della persona della legge morale divina, che riconosce come fondamento per l'esercizio della libertà.

La moralità, piuttosto che essere definita e plasmata dall'uomo stesso¹⁸⁴, si concretizza come sfera d'azione nella quale l'uomo sa già come

¹⁸³ Enciclica *Veritatis Splendor*, op. cit. , art. 41.

¹⁸⁴ Il concetto di autonomia della morale, così come è stato introdotto nella prima parte del lavoro, è del tutto rifiutato dal Magistero Cattolico. Nell'Enciclica *Veritatis Splendor*, all'articolo 40, si legge: «La giusta autonomia della ragione pratica significa che l'uomo possiede in sé stesso la propria legge, ricevuta dal Creatore. Tuttavia, l'autonomia della ragione non può significare la creazione, da parte della stessa ragione,

agire per il bene, e sa anche, prioritariamente, quali sono le possibilità di scelta, perché queste gli sono date alla creazione ed egli le può conoscere mediante la razionalità.

La deontologia cattolica è caratterizzabile proprio in questi termini, lo ripetiamo: i valori proposti e le indicazioni normative che seguono dal loro rispetto forniscono risposte etiche che sono valide in ogni circostanza e per chiunque, credente o meno, che si trovi in qualche modo coinvolto in una determinata situazione critica. In questo caso non sono ammissibili nemmeno quei cosiddetti doveri prima facie, validi in prima analisi, di cui si è parlato nella prima parte del lavoro. I valori proposti sono assoluti, non ammettono, come si è già detto, eccezione alcuna.

Il problema è che le situazioni reali davanti alle quali siamo chiamati a scegliere, si presentano ben più difficili da gestire rispetto a quanto può derivare dalla morale deontologica che si sta descrivendo: anche molti credenti, che dunque dovrebbero preventivamente conoscere quelle che sono le giuste azioni da intraprendere, si trovano di fatto a non sapere cosa fare, a non sapere quale sia nel concreto la situazione migliore o la scelta ottimale da perseguire. Questo accade perché l'individuo non è mai chiamato ad assumere decisioni che riguardano esclusivamente sé stesso: qualsiasi scelta è influenzata, e in qualche modo influenza, quelle che sono le relazioni già costituite o che potrebbero determinarsi. Inoltre ogni scelta è essa stessa influenzata dal contesto nel quale ci si trova e, per questo, appare come storia a sé, con l'unicità degli agenti coinvolti e con l'unicità del processo storico sociale che ha portato a fare in modo che gli agenti stessi orientino le proprie scelte in un preciso modo. Quello che si sta cercando di dire è che si ritiene davvero difficile poter fornire risposte universali ai problemi bioetici¹⁸⁵, che possano essere considerate valide in virtù della loro conformità al principio di sacralità della vita, senza tenere in alcun conto il contesto, le relazioni, le scelte, le prospettive e le volontà dei soggetti in causa. Si favorisce, mi sembra, una prospettiva finalizzata a

dei valori e delle norme morali. Se questa autonomia implicasse una negazione della partecipazione della ragion pratica alla Sapienza del Creatore e Legislatore divino, oppure se suggerisse una libertà creatrice delle norme morali, a seconda delle contingenze storiche o delle diverse società e culture, una tale pretesa autonomia contraddirebbe l'insegnamento della Chiesa sulla verità dell'uomo».

¹⁸⁵ Si veda a questo proposito U. Scarpelli, *Bioetica laica*, op. cit., soprattutto pag. 227 e segg.

rendere assoluto il concetto di uguaglianza tra gli individui, ma traslandolo nell'esigenza di conformare atteggiamenti morali al rispetto di valori guida che sono i soli ad essere ritenuti giusti e leciti. Di fatto, però, l'uguaglianza dovrebbe tradursi proprio nel senso opposto, ovvero favorendo atteggiamenti che si mostrino rispettosi di tutti i valori che gli individui ritengono importanti e considerando l'alterità come una realtà di fatto, senza cercare di annientarla. Non c'è alcuna universalità nelle risposte etiche che l'individuo fornisce per sé stesso e per gli altri, proprio in virtù dell'esistenza di una realtà pluralistica e diversificata, di cui si è accennato nella prima parte del lavoro, che determina che il vero problema bioetico sia quello di trovare un linguaggio comune che possa mediare nella concreta differenza e contribuire a modificare le distanze.

Tornando all'analisi delle risposte morali proposte dal paradigma cattolico in bioetica, esse, come abbiamo detto, si conformano all'esigenza di rendere conto di una morale universale che sia possibile inserire all'interno del quadro antropologico-filosofico di riferimento e che realizzi in etica quelle che sono le caratteristiche di tale quadro. A questo punto è necessario soffermarsi, anche per chiarire le problematiche appena sollevate, sulle effettive modalità di realizzazione di questa esigenza d'universalità morale che si è riscontrata nella bioetica cattolica. Il che ci conduce a descrivere ed analizzare un ultimo aspetto promosso dal Magistero della Chiesa di Roma: l'esigenza di conformare la legge civile alla legge morale. Il progresso scientifico che ha permesso il verificarsi di nuove situazioni complesse e mai esaminate prima degli ultimi anni, ha portato naturalmente numerosi interrogativi sull'esigenza di una regolamentazione giuridica che proponesse una linea guida tale da evitare disuguaglianze tra individui o un mancato rispetto di diritti fondamentali. Ogni Stato è alle prese con le problematiche sollevate da aborto, eutanasia, unioni di coppie omosessuali e via dicendo. Il legislatore si trova davanti la difficoltà di proporre leggi che tutelino i cittadini e non ne ledano la libertà. Gestire le controversie sollevate dalla riflessione bioetica e dalle esigenze e finalità del diritto è sicuramente un aspetto nuovo e altamente complesso con il quale le società attuali sono chiamate necessariamente a confrontarsi. Il rapporto che viene in questo senso

proposto dal Magistero della Chiesa Cattolica si può riassumere nella dichiarata esigenza di una conformità tra legge morale e legge civile. Quelle che sono le verità irrinunciabili proposte dalla dottrina cattolica devono trovare riscontro anche nelle leggi dello Stato, poiché ogni individuo è partecipe dell'essenza divina: la sapienza che egli è chiamato a riconoscere mediante la razionalità che gli deriva dal Creatore si esplicita nell'accettazione dei principi morali assoluti di cui si accennava sopra. Una legge che non tutela le verità e i valori fondamentali che sono necessari per la realizzazione del bene della persona non può e non deve essere considerata una vera legge. «Il diritto inviolabile alla vita di ogni individuo umano innocente, i diritti della famiglia, dell'istituzione matrimoniale costituiscono dei valori morali fondamentali, perché riguardano la condizione naturale e la vocazione integrale della persona umana, nello stesso tempo sono elementi costitutivi della società civile e del suo ordinamento. [...] In nessun ambito di vita la legge civile può sostituirsi alla coscienza né può dettare norme su ciò che esula dalla sua competenza; essa deve talvolta tollerare in vista dell'ordine pubblico ciò che non può proibire senza che ne derivi un danno più grave. Tuttavia i diritti inalienabili della persona dovranno essere riconosciuti e rispettati da parte della società civile e dell'autorità politica; tali diritti dell'uomo non dipendono né dai singoli individui né dai genitori e neppure rappresentano una concessione della società e dello Stato. Appartengono alla natura umana e sono inerenti alla persona in forza dell'atto creativo da cui ha preso origine»¹⁸⁶. I diritti inalienabili ai quali si fa riferimento sono naturalmente quelli che derivano direttamente dalla definizione data di persona umana, dunque il suo rispetto dalle origini fino alla morte, il suo inserirsi all'interno di un ordine naturale e il suo legame con la divinità. Le leggi, come quelle in favore dell'aborto, che non tutelano la vita umana in ogni circostanza, devono essere rifiutate ed ostacolate da politici e legislatori: «Le leggi che autorizzano e favoriscono l'aborto e l'eutanasia, si pongono dunque radicalmente non solo contro il bene del singolo, ma anche contro il bene comune e pertanto sono del tutto prive di autentica

¹⁸⁶ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione*, op. cit. , parte III.

validità giuridica. [...] Ne segue che, quando una legge civile legittima l'aborto o l'eutanasia cessa, per ciò stesso, di essere una vera legge civile, moralmente obbligatoria»¹⁸⁷. Il problema che deriva da questa concezione è quello che si è già segnalato nelle pagine precedenti e consiste nella difficoltà di considerare i precetti del paradigma cattolico come effettivamente universalizzabili e condivisi. Nella particolare condizione italiana, il problema è davvero serio e l'influenza esercitata dalla Chiesa e dai suoi esponenti al momento di dibattiti parlamentari su questioni bioetiche come l'aborto, l'eutanasia o la fecondazione assistita è una realtà concreta che in qualche modo ha delle conseguenze sulla effettiva tutela delle libertà di tutti i cittadini¹⁸⁸. Ancora una volta, infatti, dobbiamo segnalare come le direttive etiche che si vogliono universali e giuridicamente tutelate, siano basate sulla particolare concezione della vita umana, fondata sulla unione sostanziale di anima e corpo che è diretta manifestazione dell'azione creatrice di Dio. Tutto questo non può essere accettato né considerato moralmente utile a guidare le coscienze e garantire le libertà e l'uguaglianza tra gli individui. Si favoriscono solo alcuni e le loro concezioni, mentre non si tengono in conto le esigenze di altri. A maggior ragione poi, questo discorso è valido in uno stato che per suo ordinamento si definisce laico, secondo l'accezione del termine che segnala l'indipendenza dell'ordinamento politico e legislativo da ogni religione e dalle relative istituzioni.

La volontà di far rispettare la legge divina mediante lo strumento giuridico comporta inoltre la diffusione di atteggiamenti intolleranti rispetto a forme differenti di credenze o convinzioni morali¹⁸⁹ e determina l'imposizione di fatto di una uguaglianza irrealistica, ottenuta mediante la forzata conformizzazione a ciò che solo alcuni ritengono effettivamente giusto. I problemi non cesserebbero nemmeno qualora fosse la maggioranza ad imporre le proprie concezioni. È proprio questo il dramma

¹⁸⁷ Enciclica *Evangelium Vitae*, op. cit. , art. 72. ; si veda anche E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, op. cit. , pag.92.

¹⁸⁸ Si pensi ad esempio a quanto recentemente avvenuto nel nostro Paese in occasione del Referendum sulla Procreazione medicalmente assistita, si vedano nello specifico: Aa. Vv., *Un'appropriazione indebita: l'uso del corpo della donna nella nuova legge sulla procreazione assistita*, Baldini & Castoldi, Milano 2004; E. Lecaldano, *Un'etica senza Dio*, op. cit. , pagg. 23- 26; S. Maffettone, *La pensabilità del mondo*, op. cit. , pagg. 250-256; G. Preterossi (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma- Bari, 2005.

¹⁸⁹ E. Lecaldano, *Un'etica senza Dio*, op. cit. , pag. 24.

delle società odierne: promuovere la salvaguardia delle libertà di ciascuno in un contesto pluralistico caratterizzato da bisogni reali che sono tra loro, a volte, nettamente differenti. Senz'altro, a mio parere, non concorre a migliorare la situazione la proposta di un ordinamento nel quale la legge civile coincida con la legge morale che è derivata dalla divinità.

L'ideale sarebbe poter raggiungere una soluzione al problema, che da decenni attanaglia le società, e giungere all'elaborazione di un sistema che possa favorire tutti senza discriminare nessuno, e contemporaneamente che sia una risposta alla necessità comune di una regolamentazione giuridica di molte questioni sollevate dal progresso tecnico-scientifico. Il dibattito bioetico ha in questo senso una cruciale importanza perché contribuisce ad approfondire un dialogo necessario che dia voce alle diverse esigenze degli agenti morali. Ciò che personalmente ritengo fondamentale, anche in un dibattito che tenga conto di eventuali esigenze legislative, rimane il riferimento all'altro, che non è detto condivida valori e bisogni, ma che va comunque rispettato, anche se la sua fede dovesse rivelarsi diversa dalla nostra. Ciò non significa credere in una società relativistica in cui è indifferente ciò in cui gli individui credono e i loro valori, significa semplicemente favorire un atteggiamento che tiene conto della differenza e che non la nasconde dietro una comunione di intenti e di volontà che, di fatto, è inesistente.

3. Distanze e mediazioni.

*“Guardando dunque alla pluralità e diversità delle etiche e delle bioetiche, non siamo autorizzati a considerarle come una molteplicità di etiche false al cospetto dell’etica vera, bensì come una varietà di risposte cui esseri umani sono pervenuti circa le proprie domande esistenziali”.*¹⁹⁰

U. Scarpelli

3.1. Una dicotomia di fatto. Un dialogo possibile?

Il quadro che si è presentato nelle pagine precedenti rappresenta senz’altro una situazione complicata, poiché i sostenitori di teorie e principi così diversi tra loro sono comunque chiamati a confrontarsi¹⁹¹. Abbiamo visto che ogni paradigma si articola attraverso il riferimento a nozioni irrinunciabili, alle quali è necessario fare riferimento per poter orientare in modo corretto le proprie scelte e azioni. Si è cercato inoltre, nel corso dell’esposizione, di segnalare anche i possibili problemi emergenti nel tentativo di dare veste concreta alle teorizzazioni astratte che si è descritto. Uno di questi è dato senz’altro dalla difficoltà che il singolo incontra nel momento in cui è chiamato a decidere o ad agire all’interno di un contesto delicato e reale, in cui non sono più le teorie e i ragionamenti ad avere importanza, ma le persone, con le loro sofferenze e responsabilità. La dicotomia strutturale tra “etica laica della qualità della vita” e l’ “etica cattolica della sacralità della vita”, fa in modo che il panorama odierno sulle questioni bioetiche appaia quasi determinato dalla necessità di optare per una tra queste alternative, facenti parte della più estesa dicotomia tra indisponibilità e disponibilità della vita. «[...] I paradigmi della disponibilità e indisponibilità della vita si configurano alla stregua di opzioni preliminari, che condizionano profondamente le rispettive strategie argomentative, ossia i modi concreti di impostare e

¹⁹⁰ U. Scarpelli, *Bioetica Laica*, op. cit. , pag. 228.

¹⁹¹ G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit. , pag. 199.

risolvere i problemi specifici della bioetica»¹⁹². Solo dopo avere in un certo senso “scelto” a quale indirizzo teorico fare riferimento ci si potrà inserire all’interno del dibattito. È vero comunque che tale dibattito non si esaurisce con la dichiarazione d’appartenenza all’una o all’altra alternativa, anzi. Il problema è proprio cercare di definire in che modo il confronto possa proseguire una volta che il singolo si è riconosciuto nei principi su cui si basa la bioetica cattolica o in quelli su cui fonda la sua analisi la bioetica laica. Non si può fare a meno di un’indagine volta a vagliare la possibilità di un incontro tra le parti, che cerchi di rilevare se sussistono le condizioni per giungere se non ad una soluzione comune, quanto meno ad un dibattito svolto sullo stesso livello, senza presupposti di verità che possano viziare o condizionare il dialogo. I due paradigmi sono necessariamente costretti a convivere e a confrontarsi continuamente, lo richiede la società contemporanea e lo esige il verificarsi di situazioni delicate e controverse. L’interrogativo dunque, una volta descritte le alternative teoriche e le loro caratteristiche, è orientato alla scoperta di possibili vie di comunicazione, ammesso e non concesso che queste possano effettivamente verificarsi.

Sul piano teorico abbiamo visto che la bioetica cattolica è determinata da alcuni presupposti che la rendono particolarmente ferma, restia a mettersi in discussione o ad accettare rielaborazioni critiche che comportino l’allontanamento dai riferimenti metafisici proposti¹⁹³. Il fatto che le indicazioni etiche fornite siano direttamente derivanti dalla divinità e dalla sua azione creatrice si pone come limite al confronto, difficilmente superabile. Il principio generale di indisponibilità della vita metafisicamente fondato in quanto dovuto alla particolare struttura dell’essere umano, creato a immagine e somiglianza di Dio, determina che alcune azioni e alcune scelte siano degli assoluti morali, ai quali non esistono eccezioni. Il divieto di uccidere¹⁹⁴, ad esempio, rimane una esigenza irrinunciabile che deve orientare l’azione in ogni circostanza e in

¹⁹² Ibidem, pag. 173.

¹⁹³ Si veda il secondo capitolo del presente lavoro, soprattutto il Paragrafo 2. 2.

¹⁹⁴ Fornero propone la riflessione sul suicidio e l’eutanasia e le diverse indicazioni etiche fornite in proposito dai due paradigmi in esame come “cartine di tornasole” in grado di evidenziare inequivocabilmente la loro distanza teorica. Si veda il testo, pagg. 168- 177.

modo uniforme per tutti i soggetti coinvolti. Le indicazioni normative, così definite e precise, in grado di segnare confini netti tra ciò che è lecito e ciò che non lo è, non lasciano alcuno spazio al dubbio o alle difficoltà che invece sono all'ordine del giorno nella loro applicazione concreta. L'adesione ai principi della dottrina della sacralità della vita implica proprio l'accettazione di indicazioni normative precise, valide sempre, a prescindere dalla realtà di fatto nella quale si verifica l'esigenza della scelta¹⁹⁵. In questo senso il Magistero della Chiesa di Roma è molto chiaro, per esempio quando afferma che «non si può mai approvare l'aborto»¹⁹⁶. È a causa di indicazioni di questo tipo che il tentativo di rispondere all'interrogativo sulle possibili vie di comunicazione tra laici e cattolici trova una ipotesi di risposta in senso negativo. Da un punto di vista teorico il carattere assoluto e moralmente vincolante rende la bioetica cattolica della sacralità della vita una realtà a sé, con la quale è davvero complicato confrontarsi in modo critico ed efficace. Il richiamo non alla fede, ma alla razionalità, una razionalità che dipende però dalla sapienza divina¹⁹⁷, non è affatto indice di apertura all'esterno, proprio perché ogni riferimento, per essere in qualche modo degno di considerazione, deve basarsi su concetti irrinunciabili, come appunto la partecipazione dell'individuo all'essenza divina e il suo conformarsi alle leggi naturali in quanto espressione dell'infinita bontà del creatore. Mi sembra che per sua stessa definizione e struttura, la bioetica cattolica della sacralità della vita escluda sul piano dei principi ogni tipo di compromesso e, cosa ancora più grave, ogni tipo di dialogo. L'unico confronto ammesso sembra essere quello finalizzato alla possibilità di convertire l'interlocutore, secondo il

¹⁹⁵ Quanto affermato dalla Chiesa in merito a questioni etiche si pone come necessariamente vincolante per l'azione del singolo, il quale non deve soffermarsi alla semplice presa d'atto delle posizioni ufficialmente proposte, ma deve agire in conformità a quanto indicato: «[...] comprenderanno che non si tratta di opporre una opinione ad altre, ma di trasmettere loro un insegnamento costante del Magistero supremo, che espone la regola dei costumi alla luce della fede. È dunque chiaro che questa Dichiarazione non può non comportare un grave obbligo per le coscienze dei fedeli». Questo passo della “Dichiarazione sull'aborto procurato” (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 18 Novembre 1974) è significativo in quanto chiarisce senza lasciare spazio a interpretazioni alternative che la posizione assunta in merito all'aborto è una, è una sola ad essere considerata moralmente lecita ed è la sola che possa essere ammessa. Nessun altro tentativo di mediazione, nessuna ipotetica situazione concreta può mettere in dubbio questa indicazione normativa, che rimane la sola ad essere considerata giusta in ogni circostanza.

¹⁹⁶ Congregazione per la Dottrina della Fede, “*Dichiarazione sull'aborto procurato*”, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 18 Novembre 1974, art. 26.

¹⁹⁷ Enciclica *Veritatis Splendor*, op. cit., art. 36.

tipico atteggiamento missionario volto all'evangelizzazione e alla diffusione dell'unica verità possibile piuttosto che all'effettivo ascolto dell'altro. È il richiamo costante a quelle che sono verità di fede che rende inattuabile il dialogo tra laici e cattolici. Poiché persiste all'interno dell'elaborazione teorica cattolica il riferimento ad almeno un irrinunciabile principio deontologico assoluto, che è proprio quello di sacralità della vita, è a mio parere da escludersi la possibilità di un incontro efficace sulle questioni al centro dei dibattiti nelle società contemporanee. In realtà credo che questa impossibilità sia da attribuirsi, oltre che alla particolare concezione di dialogo propria dei cattolici¹⁹⁸, alla correlata esigenza manifestata dai sostenitori della bioetica della sacralità della vita che si riassume nella volontà di far corrispondere legge morale e legge civile. Già questa esigenza normativa è forse di per sé sufficiente per riflettere sulla particolare accezione che è attribuita al dialogo e alla diversità. In che modo infatti sarà possibile rendersi disponibili ad un incontro tra posizioni differenti se si ha la pretesa di vincolarle a leggi morali che devono necessariamente essere valide per tutti? È evidente che pretendere che la legge civile si conformi alla legge morale significa allo stesso tempo pretendere che un insieme di principi siano i soli ad essere ritenuti validi e moralmente vincolanti per tutti gli esseri umani, il che si pone in netto contrasto rispetto al pluralismo delle società contemporanee, significa anzi ignorare tale realtà. Rimane irrisolto, a questo punto della trattazione, il problema della convivenza tra laici e cattolici, per lo meno, per usare l'espressione già utilizzata da Patrizia Borsellino "pare illusorio, se non addirittura mistificante, pensare ad un incontro a breve termine tra bioetica cattolica e bioetica laica sul piano dei principi"¹⁹⁹. L'incontro, prosegue la studiosa, potrebbe essere relativamente più semplice in merito a casi concreti, rispetto ai quali l'accordo potrebbe risultare più immediato. L'analisi di una realtà specifica potrebbe in questo caso condurre ad esaminare elementi che vengono necessariamente meno in sede di elaborazione generale teorica e dunque permetterebbero un ipotetico incontro a livello

¹⁹⁸ Mi riferisco qui al dialogo inteso come strumento per convincere l'interlocutore ad abbandonare le proprie convinzioni erranee per abbracciare invece quelle cattoliche, le uniche giuste.

¹⁹⁹ P. Borsellino, *Alcune distinzioni relative ai principi della bioetica laica*, in E. D'Orazio, M. Mori (a cura di), *Quale base comune per la riflessione bioetica in Italia?* pagg. 77-78.

particolare che invece è da escludersi a livello astratto²⁰⁰. Anche Scarpelli segnala la possibilità di un avvicinamento sui singoli casi: «forse sui casi le distanze tra un'etica religiosa e un'etica laica appariranno assai meno grandi che nelle proclamazioni di principio e sui vari problemi si potranno identificare strade comuni»²⁰¹. Di fatto però è innegabile che le indicazioni normative proposte dalla bioetica cattolica non cessano di valere nel momento in cui si analizza un particolare contesto, anzi. È proprio attraverso il riferimento irrinunciabile ai principi generali che possono essere gestite e risolte al meglio le specifiche controversie bioetiche. E non si può allo stesso tempo negare, come segnala anche Fornero nel suo testo²⁰², che la situazione concreta è immancabilmente influenzata da valori e principi che fungono da premesse di riferimento all'interno delle quali gli stessi soggetti coinvolti inquadrano il caso specifico. Dunque sembra difficile separare il riferimento ai principi dall'analisi concreta delle situazioni. L'incontro sui singoli casi potrebbe essere effettivamente più significativo solo nel momento in cui i cattolici rinunciassero alla normatività universale che li contraddistingue.

Abbiamo visto fino ad ora che la dottrina della sacralità della vita su cui si basa la bioetica cattolica è particolarmente chiusa e definita e, per sua stessa struttura, esclude il dialogo inteso come scambio critico leale di vedute e posizioni. Se da un lato essa fornisce indicazioni normative precise che non lasciano indecisioni sulla condotta morale da seguire, dall'altro trascura in modo innegabile la presenza di posizioni differenti, pretendendo di uniformarle secondo il proprio modo di vedere le cose. Inoltre non tiene conto, nell'esaminare i singoli casi, dell'insieme di relazioni e interazioni tra i soggetti coinvolti né del loro contesto di appartenenza, culturalmente e socialmente determinato.

Si è segnalato nelle pagine precedenti che anche la stessa bioetica laica basata sul concetto di qualità della vita cerca di proporre dei riferimenti a principi precisi che poi, in sede di applicazione pratica, si rivelano ambigui o arbitrari, mancando per esempio la componente

²⁰⁰ G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit. , pag. 201.

²⁰¹ U. Scarpelli, *Bioetica laica*, op. cit. , pag. 27.

²⁰² G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit. , pagg. 202-203.

relazionale che tenga conto dei contesti in cui i principi si applicano²⁰³ e rivelandosi del tutto astratti e separati dei contesti d'esercizio reali.

Di fatto, a differenza di quanto affermato a proposito del paradigma cattolico in bioetica, i principi come l'autonomia, la disponibilità e la qualità, che sono per i laici irrinunciabili²⁰⁴ così come inviolabilità, indisponibilità e sacralità lo sono per i cattolici, non presuppongono alcuna universalità d'applicazione che possa in qualche modo ostacolare il confronto tra esseri umani con concezioni differenti. Si tratta infatti di principi validi prima facie, che dunque possono essere modificati, accettati o rifiutati in base al contesto d'applicazione e sulla base delle volontà e interessi dei soggetti coinvolti. Probabilmente anche il paradigma laico potrebbe essere ampliato in un senso che possa dar conto dei contesti relazionali che concorrono a definire la moralità del singolo, ma in generale penso si possa affermare che esso abbia già al suo interno riferimenti importanti al pluralismo, alla tolleranza e alla responsabilità individuale, che invece mancano in ambito cattolico.

Dunque, in definitiva, il dialogo tra laici e cattolici sul quale ci si interrogava nel titolo di questo paragrafo non è attuabile alla luce del forte contrasto teorico tra qualità e sacralità della vita che rappresenta un divario incolmabile tra i due paradigmi. A parer mio non è nemmeno possibile che in breve tempo si possa raggiungere un incontro fecondo e leale sui singoli casi (nonostante sia convinta che una "case based bioethics" sia in linea di massima da preferire alla generalizzazione teorica²⁰⁵) senza che si provveda prima all'inclusione di alcuni elementi nell'analisi stessa, sia per quanto detto sopra, ma soprattutto per la particolare attitudine all'assoluto che caratterizza la bioetica cattolica della sacralità della vita.

D'altra parte, il fatto stesso che bioetica cattolica e bioetica laica siano strutturalmente diverse e per molti versi inconciliabili, non esaurisce l'importanza del loro interagire e del loro convivere in società, anzi, ciò concorre ad aumentare l'impegno di entrambe nella ricerca di

²⁰³ Si veda in proposito C. Botti, *Bioetica ed etica delle donne*, op. cit. , pagg. 22 -23 e soprattutto capp. 2 e 3.

²⁰⁴ Si veda in proposito: Aa. Vv. , *Manifesto di Bioetica laica*, op. cit.

²⁰⁵ E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, op. cit. , pagg. 21-47.

convergenze e punti di incontro che possano, se non risolvere, quanto meno mediare i problemi che nascono da una contrapposizione sterile e da infruttuose pretese di verità. Si tratta di lavorare per l'identificazione di quelli che Borsellino ha definito come "principi rispetto ai quali l'incontro tra bioetica cattolica e bioetica laica è necessario", ovvero «principi procedurali, finalizzati a rendere attuabile, entro una determinata società, la coesistenza di individui e di gruppi che non condividono gli stessi impegni morali e non riconoscono i medesimi valori sostanziali»²⁰⁶. Condivido questa indicazione e la necessità di preoccuparsi più dell'effettiva convivenza di esseri umani che hanno differenti concezioni della moralità piuttosto che concentrarsi sul tentativo di fornire giustificazioni razionali, elaborate e convincenti che possano dimostrare la verità assoluta della teoria che fondano. In altre parole, piuttosto che focalizzare la propria attenzione sui principi in base ai quali la propria azione è giusta, rispetto ai quali non è possibile alcun incontro tra le parti, forse potrebbe risultare più feconda un'analisi delle situazioni che consideri le diverse attitudini e volontà in gioco non come visioni relative della moralità, in negativo, ma come concezioni parziali, in positivo, di una astratta moralità generale. Ciò presuppone comunque che i cattolici rinuncino alla componente assolutistica del proprio paradigma e si sforzino di assumere una rielaborazione descrittiva con carattere collettivo, che abbia implicazioni normative solo a livello particolare e senza riferimento a come dovrebbe essere la legge civile.

In conclusione, per quanto riguarda l'interrogativo posto a inizio paragrafo, si può affermare che la risposta sia, allo stato attuale delle cose, negativa e lontana dal raggiungere un significativo cambiamento in tempi brevi. Quello che si prova a suggerire in queste pagine, però, è che ogni tentativo di dialogo e di eventuale incontro tra le parti debba essere orientato alla ricerca di un nuovo atteggiamento che non parta dalla necessità di trovare elaborazioni normative universali a livello astratto, ma dalla considerazione di elementi concreti, reali, alla luce della parzialità

²⁰⁶ P. Borsellino, *Alcune distinzioni relative ai principi della bioetica laica*, op. cit. , pag. 78.

delle proprie convinzioni morali, sostanzialmente uniche, personali e prive di verità oggettiva²⁰⁷.

3.2. Mediazioni

Credo che a questo punto possa essere interessante esaminare alcune posizioni che sembrano derivare dal tentativo di fusione e interazione teorica tra etica della qualità della vita ed etica della sacralità della vita. Una proposta che è stata usata in questo senso è l'interpretazione "secolare" del principio di sacralità della vita proposta da Ronald Dworkin nel suo testo "Il dominio della vita"²⁰⁸. Qui viene elaborato un diverso concetto di "sacralità", che non si richiama alla componente religiosa, ma che invece si basa su una sorta di "valore condiviso" all'interno della società che si concretizza nel valore intrinseco attribuito ad ogni vita umana, ad ogni stadio, anche embrionale. L'idea che qualcosa possa avere valore intrinseco è, secondo il filosofo, di dominio comune, e lo si dimostra attraverso una serie di riferimenti ad oggetti socialmente riconosciuti intoccabili, ad esempio le opere d'arte: «La maggior parte di noi considera almeno qualche oggetto o evento come avente valore intrinseco: pensiamo che dovremmo ammirarli e proteggerli perché sono importanti in sé stessi, e non solo se o perché noi o altri li desideriamo o li apprezziamo. Ad esempio, molti pensano che i grandi dipinti abbiano valore intrinseco. Essi hanno valore e devono essere rispettati e protetti, in virtù della loro qualità intrinseca come opera d'arte, e non perché capita alle persone di provare piacere nel guardarle, di trovarle istruttive o di provare una piacevole esperienza estetica stando loro di fronte»²⁰⁹. Il riferimento a ciò che è sacro, cioè dotato di valore intrinseco e non strumentale o personale, applicato alla vita umana, può derivare dalla convinzione che esista un investimento naturale sulla vita dell'uomo, ed in

²⁰⁷ U. Scarpelli, *Bioetica laica*, op. cit. , pag. 217- 247.

²⁰⁸ R. Dworkin, *Il dominio della vita*, Edizioni di Comunità, Milano 1994.

²⁰⁹ *Ibidem*, pag. 98. Sul concetto di sacro che l'autore propone si veda soprattutto il capitolo 3.

questo caso la dimensione del sacro è religiosa o secolare a seconda delle credenze del singolo a proposito del termine “naturale”: frutto dell’azione di Dio o dell’evoluzione biologica del mondo. Si introduce, però, anche il concetto di investimento umano, che consiste in tutta una serie di caratteristiche che rendono unica ogni esistenza e che concorrono a determinare e concretizzare l’ideale di vita buona dell’individuo:

«La vita di un singolo organismo umano esige dunque rispetto e protezione, indipendentemente dalla sua forma o figura, in ragione del complesso investimento creativo che rappresenta, e in ragione della nostra meraviglia di fronte al processo divino o evolutivo che produce nuove vite dalle vecchie, di fronte ai processi attivati dalle nazioni, dalle comunità e dall’apprendimento linguistico, attraverso i quali un essere umano viene ad assorbire e continua centinaia di generazioni di cultura e forme di vita e di valore. E infine, quando la vita mentale comincia a fiorire, restiamo pieni di meraviglia di fronte al processo di creazione e di giudizio personale tramite il quale una persona costruirà e ricostruirà se stessa, un misterioso ed inevitabile processo al quale partecipa ciascuna persona e che è dunque la più potente e inevitabile sorgente di comprensione e comunione con ogni altra creatura che affronta la stessa sfida. L’orrore che sentiamo per la distruzione intenzionale della vita umana riflette il nostro sentimento tacito e condiviso dell’importanza intrinseca di ciascuna di queste dimensioni di investimento»²¹⁰.

Ho voluto citare questo lungo passo perché a mio parere chiarisce in modo esauriente cosa l’autore intende con valore intrinseco di ogni vita umana. A mio parere, la nozione di sacralità, più che riferirsi alla vita umana, sembra dover essere collegata all’investimento creativo di cui si parla. Nel considerare il caso dell’aborto²¹¹, ad esempio, sembra quasi che il modo per orientare le proprie scelte morali non dipenda in concreto dal riferimento alla sacralità della vita, ma dall’importanza che l’investimento creativo ha per quella particolare vita umana chiamata alla scelta. In altre parole il concetto di sacralità della vita elaborato include al suo interno sia la componente umana che la componente naturale (in senso secolare o

²¹⁰ Ibidem, pag. 115.

²¹¹ Si veda in particolar modo il capitolo 3 del testo.

religioso) e le scelte derivano dall'investimento al quale il singolo dà maggiore rilevanza. In questo senso dunque si cerca di conciliare disponibilità della vita e sua inviolabilità, in virtù della esistenza di due parti integranti che costituiscono la sacralità della vita genericamente intesa.

Il modo in cui questo ideale si concretizza nelle circostanze reali di inizio e fine di vita è sicuramente più problematico della sua identificazione concettuale, nel senso che risulta comunque difficile capire per esempio quando sia giusto rispettare la dimensione naturale o quella umana in casi in cui il principio di sacralità sia inteso in modo diverso dai soggetti in gioco. Credo che la nozione identificata abbia una certa rilevanza, per il suo essere familiare a molti e in un certo senso condivisibile, ma la sua importanza trova il limite nel delineare una "zona d'indifferenza"²¹² dovuta al fatto che «pur sottolineando la moralità della scelta, anche Dworkin ne considera gli esiti moralmente indifferenti»²¹³. Il rispetto per la vita, ad esempio nel caso dell'aborto che come si diceva è al centro delle riflessioni di Dworkin, può esprimersi nelle forme che meglio rappresentano l'investimento creativo del singolo, per cui, nonostante si abbia la condanna della distruzione della vita umana, c'è anche la convinzione che le libertà del singolo debbano essere ampliate e salvaguardate. Da ciò segue che l'applicazione concreta del principio sia, come si diceva prima, complessa e delicata, anche se mantiene il vantaggio di considerare la situazione concreta nella sua specificità e di non fornire una guida assoluta all'azione, come invece abbiamo visto accade con la concezione della sacralità della vita proposta dal magistero della Chiesa Cattolica, nonostante le eccezioni considerate. La posizione appena presentata appare dunque lontana dalle indicazioni teoriche assolute del paradigma cattolico ufficiale in bioetica. Nonostante l'analisi di Dworkin consideri sia alcuni concetti laici che alcuni concetti cattolici, la sua posizione non può essere considerata e interpretata come una

²¹² C. Botti, *Bioetica ed etica delle donne*, Zadig editore, Milano 2000, pag. 12. Qui l'autrice evidenzia come nella cosiddetta "bioetica standard" si aprano delle lacune nell'applicazione pratica di principi generali, per cui, anche se si rivendica la possibilità di più scelte morali in questioni delicate come ad esempio l'aborto, si assiste ad una indifferenza valutativa delle ragioni morali in gioco.

²¹³ *Ibidem*, pag. 62.

risposta positiva all'interrogativo che ci stiamo ponendo in questa ultima parte del lavoro. Non si tratta infatti di una convergenza effettiva tra bioetica cattolica della sacralità della vita e bioetica laica della qualità della vita, ma di una posizione laica che inserisce al suo interno alcuni richiami alla sacralità che sono privi del riferimento al divino e alla metafisica che invece sono necessari e peculiari della bioetica cattolica che abbiamo esaminato. Il concetto di sacro introdotto dall'autore, come si diceva prima, si riferisce al valore intrinseco che la vita riveste per molti esseri umani, ma non rimanda direttamente alla fondazione metafisica e ontologica, alla partecipazione divina e alla creaturalità dell'esistenza che invece non mancano all'interno del paradigma cattolico. Dworkin sviluppa la sua trattazione riferendosi ad una sacralità composta da investimento umano e investimento naturale e fa derivare le controversie in merito a questioni come l'aborto da un diverso modo di intendere e valorizzare l'uno o l'altro. È dunque assente il riferimento diretto ad una sacralità religiosa: «l'idea della sacralità della vita non è necessariamente connessa ad una specifica visione religiosa o teologica del mondo e va quindi pensata in modo analogico, ossia al di là della ristretta accezione religiosa e misterica»²¹⁴. Detto ciò, è a mio parere evidente che la posizione di Dworkin non può essere intesa come un tentativo vero e proprio di mediazione tra bioetica laica e bioetica cattolica, come invece sembra proporre Bruno Magliona²¹⁵. Si tratta piuttosto di una riconsiderazione laica di un principio, quello di sacralità, ampiamente diffuso e condiviso, ma privato dei suoi riferimenti religiosi. La distanza tra le posizioni presentate nei precedenti capitoli di questo lavoro non è assottigliata nemmeno da una simile interpretazione della proposta di Dworkin, poiché tale proposta in effetti non considera la dicotomia strutturale che invece è il nostro punto di partenza. Si tratta di un tentativo significativo di giungere a conciliare l'inviolabilità della vita, caratteristica cattolica, e disponibilità della vita, caratteristica laica, ma queste, come si è detto, non sono altro se non elementi parziali delle più ampie elaborazioni

²¹⁴ G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit. , pag. 162.

²¹⁵ B. Magliona, *Un percorso comune, Sacralità e qualità della vita umana nella riflessione bioetica*, Giuffrè, Milano 1996, pagg. 126-130.

teoriche che abbiamo presentato e che non vengono avvicinate nemmeno da una tale interpretazione del principio di sacralità di Dworkin.

Uno studio finalizzato alla descrizione di quello che potrebbe rivelarsi un “percorso comune” tra qualità e sacralità della vita è stato portato avanti da Bruno Magliona²¹⁶, nel tentativo di individuare una prospettiva che sia concretamente utile in ambito medico e si riveli funzionale nel momento in cui gli operatori sanitari si trovano ad intervenire in situazioni delicate. Il punto di partenza della sua analisi si basa sulla volontà di evitare quello che definisce un “approccio sbrigativo” che «lascia poco spazio alla ricchezza delle sfumature semantiche ed alla complessità delle elaborazioni concettuali che caratterizzano la letteratura sull’argomento e non riflette adeguatamente quel pluralismo delle opinioni morali e quella frammentazione dell’ethos occidentale che costituiscono gli aspetti peculiari della cultura del mondo post-moderno e che contrassegnano profondamente anche la riflessione critica a proposito del fondamento assiologici della biomedicina»²¹⁷. In altre parole il suo punto di vista si propone di superare una dicotomia strutturale, quella tra la teoria della sacralità e quella della qualità della vita umana, che secondo l’autore è resa “inattuale e insostenibile” dallo sviluppo della tecnologia medica²¹⁸. Il punto di incontro, a suo parere, può ottenersi solo con l’abbandono di una «prospettiva deformante propria di ogni esasperato approccio ideologico» e con l’avvicinarsi alla «questione fondamentale del valore della vita umana muovendo da una riflessione sugli scopi e sui limiti della medicina anziché dai principi e dalle norme di una “moralità esterna”», solo così «il contrasto tra sacralità e qualità della vita vede stemperarsi i toni e sembra ammettere la possibilità di un “percorso comune”»²¹⁹. L’autore procede attraverso l’identificazione di quattro postulati teorici che, attraverso una lettura critica, possono rivelare la possibilità di una sintesi tra qualità e sacralità in difesa e rispetto della vita umana. Riassumendo brevemente, questi postulati rappresentano il vero ostacolo ideologico all’incontro se considerati in modo assoluto e definito, quasi pregiudicato dalla volontà di

²¹⁶ B. Magliona, *Un percorso comune. Sacralità e qualità della vita umana nella riflessione bioetica*, op. cit.

²¹⁷ *Ibidem*, pag. 228.

²¹⁸ *Ibidem*, pag. 229.

²¹⁹ *Ibidem*, pag. 235.

mantenere in piedi quella dicotomia tra sacralità e qualità. Il primo è l'atteggiamento vitalistico nei confronti della preservazione della vita umana che i sostenitori dell'etica della qualità della vita rifiutano. L'autore di fatto ritiene che l'insieme di posizioni intermedie sull'intangibilità della vita siano lungi dal sostenere una ostinata preservazione della vita indipendentemente dalle sue condizioni²²⁰ e dunque ritiene l'accusa di vitalismo "errata e caricaturale"²²¹. Anche Reichlin²²² sostiene che il divario tra i due paradigmi sia stato alimentato da alcune "esagerazioni", tra le quali egli individua proprio il riferimento al vitalismo da parte dei sostenitori della teoria della qualità della vita. Questi non avrebbero infatti tenuto conto dell'insieme di valori spirituali rispetto ai quali la vita fisica assume un valore relativo e avrebbero contribuito ad accrescere una distanza tra le teorie in oggetto²²³.

Per quanto riguarda il secondo postulato, questo è rappresentato dall'impossibilità concettuale di fondare un principio forte di rispetto o di intangibilità della vita umana al di fuori del riferimento religioso. Magliona propone invece riferimenti ad alcuni autori, Donagan²²⁴ e Dworkin, che hanno invece contribuito all'elaborazione del concetto di intangibilità senza necessariamente connetterlo alla dimensione religiosa. Ciò dimostrerebbe a suo dire l'inconsistenza dell'accusa che tiene in piedi questo secondo postulato che, tra le altre cose, non considera gli apporti reciproci, sia da parte della prospettiva religiosa che da quella secolare, che hanno ampliato e arricchito nei contenuti la nozione di intangibilità.

²²⁰ In questo senso per esempio la stessa bioetica cattolica della sacralità della vita, attraverso la distinzione tra mezzi proporzionati e sproporzionati e con il riferimento all'accanimento terapeutico, cerca di evitare le accuse di vitalismo, proponendo una concezione "relativa" del valore della vita fisica. Si veda il secondo capitolo di questo lavoro.

²²¹ B. Magliona, *Un percorso comune*, op. cit. , pag. 243.

²²² M. Reichlin, *L'etica e la buona morte*, Edizioni di Comunità, Torino 2002.

²²³ Si veda in proposito l'analisi che Fornero attua rispetto alle concezioni di Reichlin: *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit. , pagg. 133-135.

²²⁴ A. Donagan, *The Theory of Morality*, University of Chicago Press, Chicago 1977. L'autore propone di inserire il concetto di inviolabilità in un contesto di pensiero che prescindere dalla religione per rifarsi invece all'etica kantiana del dovere che prescrive di considerare l'umanità sempre come un fine e mai solo come mezzo. La moralità sarà dunque orientata dal rispetto per la persona e da ciò scaturisce anche l'esigenza di non disobbedire alla norma che vieta la soppressione di una vita umana, la propria e quella altrui. Su Donagan si veda anche: B. Magliona, *Un percorso comune*, op. cit. , pag. 122 e seg. ; G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit. , pagg. 156-157. Un autore italiano le cui posizioni sono vicine a quelle di Donagan è Maurizio Reichlin, si veda ad esempio: M. Reichlin, *Fini in sé. La teoria morale di Alan Donagan*, Trauben, Torino 2003. Per una analisi dell'etica del rispetto si veda inoltre R. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali*, op. cit. , soprattutto il cap. 9.

Il terzo postulato invece si riferisce alla nozione di qualità della vita e alle accuse che vengono sollevate dai sostenitori della sacralità della vita in proposito. Prima fra tutte quella che denuncia la negazione dell'eguaglianza del valore di ogni vita umana se si ricorre appunto a riferimenti qualitativi. Il tentativo di mediazione che Magliona propone in questo senso è orientato all'analisi del concetto di qualità «non più come criterio-soglia, ma piuttosto come parametro decisivo nella formulazione di un giudizio realmente orientato a quel “miglior interesse” del paziente»²²⁵. Ciò significa che il riferimento alla qualità non deve essere letto come un giudizio di valore sulla vita del paziente, ma piuttosto come un criterio in base al quale gli operatori sanitari bilanciano costi, benefici e conseguenze del loro agire considerando anche il rispetto per la vita del paziente. Pensare la nozione di qualità non più come criterio-soglia ma come parametro del miglior interesse per l'individuo, consente secondo l'autore di dissolvere anche il quarto postulato che tende ad allontanare qualità e sacralità della vita. Si tratta del cosiddetto argomento del “piano inclinato”²²⁶, con il quale spesso la teoria della qualità della vita è attaccata e rifiutata dai sostenitori della teoria della sacralità. Una volta che si è circoscritto l'ambito di applicazione del criterio di qualità, orientandolo alla ricerca del miglior interesse del paziente, sarà superfluo preoccuparsi di eventuali giudizi di valore sulla vita umana al fine di individuare categorie di persone e non persone.

In sostanza lo studio di Magliona tende a ridimensionare le distanze tra sacralità della vita e qualità della vita alla luce della falsa consistenza dei quattro postulati da lui individuati che sarebbero la causa e l'ostacolo principale per il raggiungimento di una conciliazione fra le parti. «Se si ammette la legittimità di una lettura non assolutistica del principio dell'intangibilità della vita umana, tale da consentire difesa della dignità e rispetto della vita senza necessariamente scivolare verso l'eccesso vitalistico, ed al contempo si interpreta la nozione di qualità della vita come elemento in grado di modulare la doverosità morale dell'intervento

²²⁵ B. Magliona, *Un percorso comune*, op. cit. , pag. 260.

²²⁶ Si veda in proposito: E. Lecaldano, *Pendio scivoloso, argomento del*, in “Dizionario di Bioetica”, Laterza, Roma Bari 2000, pag. 216.

medico anziché come criterio-soglia di un consequenzialismo personale o sociale, allora la possibilità, almeno in linea teorica, di una parziale conciliazione tra dottrina della sacralità e teoria della qualità della vita umana perde in parte il suo significato di mera astrazione»²²⁷. L'incontro tra i due paradigmi avviene in ambito medico attraverso l'attribuzione di un "valore ontico"²²⁸ alla componente biologica dell'esistenza che possa però evitare la preservazione della vita a tutti i costi, ammettendo che il dovere del rispetto sia un dovere prima facie che ammette dunque eccezioni in vista della protezione del miglior interesse del paziente, inteso come insieme di interessi e capacità di perseguire beni e valori che vanno al di là della esistenza biologica, evitando dunque il pericolo del vitalismo.

La posizione riportata consente dunque il superamento della dicotomia descritta nelle pagine precedenti di questo lavoro attraverso la riflessione in ambito medico delle diverse accezioni delle nozioni caratterizzanti i paradigmi in esame e attraverso una generalizzazione teorica che parta proprio dall'etica medica e dalla riflessione critica degli operatori sanitari sulle situazioni in cui sono chiamati ad operare. La possibilità di un incontro è resa concreta dalle sfumature interne relative sia alla dottrina della sacralità della vita che alla teoria della qualità della vita che sono servite all'autore proprio per segnalare che l'estremizzazione ideologica della distanza tra i due parametri in bioetica è fittizia e viziata da pregiudizi storici e intellettuali. Si tratta dunque di una prospettiva decisamente diversa da quelle che fino ad ora si sono citate, si pensi per esempio a Patrizia Borsellino, la quale, come si diceva sopra, definisce "illusoria" la convinzione di poter raggiungere un compromesso tra qualità e sacralità della vita alla luce della distanza innegabile esistente tra disponibilità e inviolabilità. Nel precedente paragrafo ho cercato di spiegare il perché ritengo inconciliabili i due paradigmi senza che i cattolici integrino le proprie elaborazioni e rinuncino ad alcuni presupposti di base che ne caratterizzano l'etica. La posizione di Magliona può rivelarsi utile al discorso presentato in precedenza e dunque può consentire un superamento della questione in senso positivo, cosa che

²²⁷ Ibidem, pagg. 266-267.

²²⁸ Ibidem, pag. 276 e segg.

invece, allo stato attuale delle cose, si è negata? Il mio punto di vista in proposito è abbastanza scettico, per almeno due ragioni fondamentali. In primo luogo il tentativo attuato da Magliona prende in considerazione la dottrina della sacralità della vita in generale, senza necessariamente soffermarsi sulle caratteristiche proprie della posizione cattolica in proposito e dunque, relativamente al discorso che invece si è cercato di portare avanti in questa sede, si rivela non del tutto appropriato. La contrapposizione che ritengo inconciliabile è quella tra bioetica cattolica della sacralità della vita di indirizzo personalista ed ontologico e teoria laica della qualità della vita, un ambito dunque più ristretto rispetto a quello considerato dall'autore. I suggerimenti metodologici proposti e le rivisitazioni concettuali avanzate, come quella sulla nozione di qualità come "miglior interesse" o quella del dovere "prima facie" di rispetto per la vita umana, non sono attuabili nel nostro caso perché le premesse metafisiche della dottrina della sacralità della vita non consentono che il discorso possa fare a meno di una serie di riferimenti senza i quali l'intero discorso perderebbe senso: «per la cultura cattolica dominante (e per le sue voci più autorevoli) il discorso bioetico ha senso (e "consistenza") sulla base e nell'ambito di ben precise premesse metafisiche e di ben determinate maglie teoriche e categoriali (incarnate da nozioni come quella di "legge naturale", "piano divino circa la vita" ecc.)»²²⁹. La contrapposizione che Magliona definisce "inattuale e insostenibile", dunque, non è a mio parere irrealistica come egli sostiene, ma è piuttosto circoscritta, nel nostro caso, alla bioetica cattolica di indirizzo personalista e ontologico e alla bioetica laica della qualità della vita. Le sue conclusioni sono dunque inadeguate per il superamento della precisa dicotomia strutturale che si è presentata nelle pagine di questo lavoro.

In secondo luogo, mi trovo d'accordo con quanto affermato da P. Borsellino che individua l'ostacolo più grande all'incontro tra laici e cattolici proprio nella distanza esistente tra teoria della sacralità e teoria della qualità, ossia «fra un sistema dottrinale fermo al principio della

²²⁹ G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit. , pag. 196.

indisponibilità e inviolabilità della vita umana e un sistema dottrinale propenso alla sua disponibilità e manipolabilità»²³⁰.

Proporre una soluzione alla questione attraverso l'auto-riflessione responsabile da parte degli operatori sanitari che sono chiamati ad intervenire nel caso particolare e a deciderne in relazione del miglior interesse del paziente rischia a mio parere di trascurare l'insieme di valori e relazioni che necessariamente influenzano e determinano il contesto e non risolve il problema della diversità di posizioni che possono trovarsi incluse nel caso particolare. Il concetto di "miglior interesse del paziente", per esempio, può trovare (come può non trovare) una certa condivisione tra gli operatori sanitari, ma non è detto che tale definizione possa essere condivisa anche da tutti gli altri individui che sono coinvolti nella situazione.

In sostanza mi sembra che la via di conciliazione proposta non sia efficace da un punto di vista pratico e non aiuti nemmeno a risolvere in linea teorica la particolare e circoscritta dicotomia sulla quale mi sono soffermata in queste pagine.

Come ho cercato di spiegare nel paragrafo precedente, una via di comunicazione concreta e leale tra le parti non è al momento possibile a causa della particolare concezione normativa dell'etica di cui i cattolici sono sostenitori. Solo con l'accettazione della moralità alla sfera privata del singolo sarà possibile un dialogo tra le parti che possa rivelarsi davvero utile ed efficace. Questo è il primo imprescindibile passo che dovrebbe essere compiuto per un tentativo teorico che sia orientato all'indagine della convivenza di individui con concezioni dell'etica differenti e lontane.

Altri tentativi di conciliazione tra le parti vengono affrontati da alcuni studiosi di matrice cattolica mediante il richiamo alla nozione di una libertà che sia accordabile con la signoria divina²³¹, è questo per esempio il caso di un autore che si è già citato nel corso di questo lavoro²³², Hans Kung. Egli ritiene che sia stato Dio stesso a volere che l'uomo possa

²³⁰ Ibidem, pag. 196.

²³¹ G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit., pag. 180.

²³² Si veda il secondo capitolo del presente lavoro.

decidere in modo responsabile della propria vita: «Mi si dice che la vita umana è “dono dell’amore di Dio”, e perciò l’uomo non può disporne. Ma è vero anche quest’altro aspetto: la vita è per volontà di Dio anche compito dell’uomo e perciò è rimessa alla nostra propria decisione responsabile (e a nessun’ altra) in una autonomia che si fonda sulla teonomia»²³³. Il modo in cui la Chiesa Cattolica risponde a posizioni del genere contribuisce a rafforzare la personale convinzione che un dialogo tra le parti sia appunto inattuabile. In generale basti pensare a quanto ribadito dall’enciclica “*Veritatis Splendor*” sul concetto di autonomia che viene invece rielaborato e ampliato da quanto affermato da Kung: «[...] la vita morale esige la creatività e l’ingegnosità proprie della persona, sorgente e causa dei suoi atti deliberati. D’altro lato, la ragione trae la sua verità e la sua autorità dalla legge eterna, che non è altro che la stessa sapienza divina. Alla base della vita morale sta dunque il principio di una giusta autonomia dell’uomo, soggetto personale dei suoi atti. La legge morale proviene da Dio e trova sempre in lui la sua sorgente: in forza della ragione naturale, che deriva dalla sapienza divina, essa è, al tempo stesso, la legge propria dell’uomo. [...] La giusta autonomia della ragione pratica significa che l’uomo possiede in sé stesso la propria legge, ricevuta dal Creatore. Tuttavia, l’autonomia della ragione non può significare la creazione, da parte della stessa ragione, dei valori e delle norme morali»²³⁴.

In sostanza si evince dalle posizioni ufficiali della Chiesa che ogni tentativo di ampliamento concettuale di nozioni cruciali, come quelle di responsabilità, autonomia e libertà, in termini che possano più o meno avvicinarsi e rendere conto della diversità di vedute tra gli individui, devono essere rifiutati in quanto contrastanti con la natura creaturale dell’individuo che dipende direttamente da Dio e non può in nessun caso accettare una moralità che sia separata della dimensione religiosa. Si torna dunque sempre su quello che Fornero definisce lo “zoccolo duro” della bioetica cattolica, ovvero il richiamo alla metafisica come fondamento ultimo della verità e della moralità²³⁵; ciò che costituisce il maggiore

²³³ H. Kung, W. Jens, *Della dignità del morire: una difesa della libera scelta*, Rizzoli, Milano, 1996, pag. 62.

²³⁴ Enciclica *Veritatis Splendor*, op. cit. , art. 40.

²³⁵ G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit. , pag. 196.

ostacolo al perseguimento di quel percorso comune che invece Magliona ritiene, per lo meno per la riflessione medica sui casi specifici, necessario e vicino.

3.3. Pluralismo e relativismo

Una volta aver individuato le maggiori difficoltà che si frappongono tra bioetica cattolica della sacralità e bioetica laica della qualità della vita è necessario ora soffermarsi su uno dei concetti base cui ci si è frequentemente richiamati in queste pagine. Si è detto, infatti, che, affinché si possa davvero elaborare una teoria in grado di servire concretamente agli individui come guida per le proprie scelte morali, potrebbe risultare efficace una indagine che parta dalla necessità di regolare la convivenza tra persone con convinzioni differenti piuttosto che una indagine che sia orientata all'elaborazione di generalizzazioni teoriche²³⁶. Alla base di tale considerazione è la necessità di regolare le proprie riflessioni a partire dal pluralismo delle società odierne. Si è detto nei paragrafi precedenti che questo è uno dei capisaldi della bioetica laica e, in generale, un dato di fatto fuori discussione nella società contemporanea. La gran parte delle problematiche prese in esame della bioetica ha contribuito a diffondere la consapevolezza che ciascuno di noi si trova a convivere con persone le quali regolano le proprie decisioni e orientano la propria esistenza in base a principi e convinzioni tra loro del tutto diverse, secondo quel "politeismo di valori" individuato da Max Weber già agli inizi del XX secolo²³⁷. Si è chiarito che il pluralismo, che può essere inteso sia in senso sociologico che in senso normativo, è utilizzato in questo lavoro secondo questa sua seconda sfumatura, che oltre a riconoscere la reale diversità delle concezioni morali si propone allo stesso tempo di tollerarle e rispettarle²³⁸. Ciò significa che il pluralismo sia

²³⁶ P. Borsellino, *Alcune distinzioni relative ai principi della bioetica laica*, op. cit.

²³⁷ M. Weber, *Il metodo delle scienze storico sociali*, Einaudi, Torino 1958.

²³⁸ Si veda in proposito il paragrafo 4 della Parte Prima di questo stesso lavoro.

accettato in quanto valore da promuovere e salvaguardare, da preferire ad esempio all'ipotesi di una società in cui sia obbligatorio, per i cittadini, conformarsi e adeguarsi ad una moralità comune imposta con la forza. D'altra parte è necessario specificare che la consapevolezza delle distanze tra gli individui non rende gli esiti della riflessione morale indifferenti o, peggio, inutili: «una posizione di apprezzamento per un contesto sociale e culturale segnato dal pluralismo etico o pluralismo dei valori va tenuta però distinta da una concezione che sottoscriva un completo relativismo. Infatti una delle confusioni più diffuse è quella che ritiene che privilegiare una posizione di pluralismo etico equivale a concludere che un'etica vale l'altra»²³⁹. Il relativismo normativo che si farebbe valere in questo senso presupporrebbe una esplicita dichiarazione secondo cui, in etica, una volta constatata l'esistenza di concezioni distinte della morale, risulta insignificante la propensione per l'una o per l'altra proposta etica. I sostenitori della bioetica laica rifiutano il relativismo normativo proprio perché l'assunzione di una tale posizione risulta pericolosa in quanto conduce ad affermare la liceità di qualsiasi posizione morale e, allo stesso tempo, preclude la possibilità di formulare significativi giudizi morali²⁴⁰. Il relativismo, dunque, implica che gli esiti di una scelta siano moralmente indifferenti e incommensurabili poiché, appunto, relativi ad un particolare contesto. I comportamenti individuali sono inoltre tutti equivalenti, in virtù del fatto che, come già detto sopra, una azione vale l'altra. Il tutto conduce infine a ritenere assurda la possibilità di un'etica che sia proponibile a tutti, proprio perché il relativismo difende ogni etica in quanto circoscritta e relativa²⁴¹. In realtà i sostenitori di un'etica laica, basata sul pluralismo dei valori, non ritengono la moralità una questione indifferente e relativa: l'universalità di un giudizio etico è una esigenza manifestata dagli studiosi in quanto necessaria per la definizione stessa della dimensione etica, ma questo non significa allo stesso tempo operare in vista dell'identificazione di valori assoluti e trascendenti (che è invece quanto si verifica da parte dei sostenitori della sacralità della vita).

²³⁹ E. Lecaldano, *Etica*, op. cit. , pag. 163.

²⁴⁰ Si veda in proposito: S. Privitera, *Relativismo*, in "Nuovo Dizionario di Bioetica", Città Nuova Editrice, Roma-Acireale, 2004.

²⁴¹ G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit. , pag. 125.

«Alcuni affermano che l'etica della qualità della vita è inaccettabile perché porterebbe al relativismo etico in cui tutto è soggettivo. In realtà, la nozione di "etica" sopra accolta esclude il soggettivismo, dal momento che fa riferimento alla giustificazione razionale. Poiché la razionalità implica l'universalità, il giudizio etico ha come riferimento un punto di vista che evita il soggettivismo, perché si propone come condivisibile da tutti gli esseri razionali»²⁴². L'ottica che dunque si è difesa in questo lavoro non deve essere frettolosamente confusa con la sterilità del relativismo: essa non implica che i giudizi morali proposti non siano universali, piuttosto implica che questi non siano identificati come assoluti ed immutabili. La consapevolezza empirica della diversità delle concezioni morali apprezzate e sottoscritte dagli individui non conduce a ritenere una scelta etica indifferente rispetto ad un'altra. L'atteggiamento correlato al pluralismo come scelta etica prevede infatti che la tolleranza sia il metavalore in base al quale poter sostenere razionalmente e criticamente le proprie convinzioni e le proprie scelte pur rispettando le posizioni degli altri, le quali possono essere lontane rispetto alle proprie, ma allo stesso tempo necessarie: «la stessa tolleranza in gioco non dovrà essere interpretata nel senso debole di lasciar fare e permettere che l'altro faccia ciò che crede giusto, ma potrà essere concepita in un senso più forte come rispetto e considerazione per la prospettiva etica altrui in quanto la sua esistenza e sopravvivenza garantisce un arricchimento della nostra stessa forma di vita»²⁴³.

È evidente che sostenere una posizione simile, all'insegna di pluralismo e tolleranza, implica di necessità la perdita di ogni pretesa d'assoluto per la propria concezione etica e, dunque, per ricondurci alla particolare dicotomia che si è tentato di esaminare nelle pagine precedenti, comporta che la bioetica cattolica rinunci, come si è già segnalato, alla sua pretesa normativa universale, per potersi confrontare in modo reale e sincero con le concezioni "altre" che costituiscono la nostra società. Il filo sottile che separa relativismo e pluralismo è tenuto

²⁴² M. Mori, *Bioetica. 10 temi per capire e discutere*, op. cit. , pag. 19.

²⁴³ E. Lecaldano, *Etica*, op. cit. , pag. 164. Si veda inoltre: R. Boeri, *Bioetica, pluralismo e principio di tolleranza*, in "Bioetica. Rivista interdisciplinare", 1, 1993.

in piedi in modo efficace solo da una tolleranza che non si fermi ad una dichiarazione d'intenti, ma che si traduca in un continuo confronto con la diversità attraverso quello che Panikkar ha definito "dialogo dialogico"²⁴⁴. Si tratta dunque di non tentare, attraverso il dialogo, di convincere l'altro della assoluta verità delle proprie concezioni, ma piuttosto di confrontarsi in modo socratico, mettendosi effettivamente in discussione privando la conversazione di pregiudizi e preconcezioni che la limiterebbero e la priverebbero di importanza. Il problema principale che ostacola l'effettivo raggiungimento di una tale dimensione tollerante è rappresentato però dalla possibilità concreta di doversi confrontare anche con chi tollerante non è, ed è persuaso al contrario della verità e dalla giustizia della propria moralità. È un po' la questione che impedisce il dialogo e la comunicazione tra laici e cattolici, che è stata "risolta" proprio mediante la proposta di un cambiamento di rotta della bioetica cattolica che prevedesse l'abbandono di ogni assolutizzazione metafisica, pur non rinunciando all'universalità propositiva della propria moralità, in accordo con quanto previsto dal pluralismo dei valori di cui si è detto sopra.

Il paradosso è, per così dire, duplice: da un lato si propone un impegno a dare conto delle proprie motivazioni etiche a sostegno del proprio punto di vista nella convinzione che debbano essere riconosciute anche le motivazioni e le ragioni del proprio interlocutore, dall'altro però ci si può trovare davanti un interlocutore che non accetta questo atteggiamento e si rivela in questo senso intollerante. In un caso simile la possibilità di uno scambio reciproco che contribuisca alla formazione della moralità di ogni individuo coinvolto è negata fin dal principio, così come la possibilità di crescita che il pluralismo promuove. Un'altra questione è inoltre rappresentata dall'esistenza, di fatto, di situazioni e di concezioni che risulta davvero faticoso tollerare nel senso che si diceva sopra: «Possiamo tollerare (naturalmente senza rinunciare a combatterlo con argomenti) che qualcuno coltivi ed esibisca una sua fede in un Dio avido di sacrifici umani; non possiamo tollerare, e dobbiamo cercare di impedire, che la gente venga uccisa per soddisfare la sete di sangue di quel Dio

²⁴⁴ R. Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, op. cit. , pag. 15.

malvagio»²⁴⁵. Sembrerebbe in questo caso scontato pensare appunto che esistano alcune condizioni, come quelle che sono causa di un danno al singolo o alla collettività, che non possono essere tollerate in nessun caso: «il principio di tolleranza non risolve tutti i problemi in bioetica e non è senza limiti. Da un grande liberale dell'Ottocento, John Stuart Mill, a un grande liberale di questo secolo, Herbert L. A. Hart, si riconosce come l'autonomia individuale debba venir meno quando il suo esercizio possa produrre danno ad altri»²⁴⁶. Come ha scritto Scarpelli, il punto difficile da chiarire è rappresentato dal cercare di agire in accordo alla nozione kantiana che implica di trattare l'altro sempre come un fine, da cui deriva la necessità di evitare un danno ad altri e di assumere un atteggiamento tollerante. Ma in che modo si deve intendere il concetto di danno che sia un limite all'applicazione della tolleranza? L'unica possibilità di formulare una risposta a questo interrogativo è data, secondo Scarpelli, dalla necessità di considerare come danno “quello sentito come tale nel momento storico”, assumendo dunque una prospettiva che si riprometta di considerare contestualmente le situazioni e chi ne è coinvolto²⁴⁷.

In effetti la difficoltà data dal conciliare la necessità di una riflessione basata sul pluralismo e sulla tolleranza con alcune realtà e modi di vivere che sono a dir poco problematici rimane una questione aperta dell'indagine filosofica, sociologica ed etica. D'altra parte l'impossibilità di individuare una strada sicura e fertile non riduce la necessità di continuare a lavorare per una sua ipotetica identificazione, che possa contribuire alla ricerca di quella che può essere definita un'etica “minima” che è condizione necessaria per una convivenza stabile tra realtà così lontane e rispetto alla quale lo stesso pluralismo necessita di un non eccessivo ampliamento²⁴⁸. Rispetto al discorso portato avanti in questo lavoro, il pluralismo e la tolleranza si pongono come nozioni irrinunciabili per poter pensare ad una riflessione che cerchi di avvicinarsi il più possibile alla realtà concreta degli individui e al particolare contesto nel quale essi stessi si trovano a vivere e a convivere.

²⁴⁵ U. Scarpelli, *Bioetica laica*, op. cit. , pag. 233.

²⁴⁶ Ibidem, pag. 24.

²⁴⁷ Ibidem, pagg. 232-234.

²⁴⁸ E. Lecaldano. *Etica*, op. cit. , pagg. 162-163.

Nonostante le critiche che si è detto, il pluralismo non deve essere scambiato per una forma di soggettivismo che escluda la moralità e i suoi propositi universali, ma piuttosto un'impostazione priva di implicazioni metafisiche assolute, nella prospettiva di una morale dinamica: «l'universalità e l'imparzialità dell'etica non implicano affatto l'immutabilità dei giudizi morali. Anzi, sembra implicino la variabilità del giudizio rispetto alle circostanze: come è giusto (per tutti) indossare il cappotto d'inverno quando fa freddo, ed è giusto (per tutti), indossare abiti più leggeri d'estate quando fa caldo, così è giusto cambiare la gerarchia dei valori e dei doveri morali quando mutano le circostanze storiche cambiando le conseguenze delle azioni. Se questo è relativismo etico, allora sia benvenuto! Ma si può dire che non è affatto relativismo, visto che soddisfa le richieste dell'universalità. Considerando le straordinarie trasformazioni storiche intercorse in ambito medico-biologico, si deve rivedere la "tavola dei valori": non farlo sarebbe come credere di poter continuare a far indossare la camiciola che andava bene ad un neonato anche a un adolescente»²⁴⁹. Queste parole chiariscono il perché una prospettiva pluralistica sia in generale da preferire all'imposizione di valori comuni condivisi da tutti, magari attraverso la coercizione. I problemi che derivano dalla differenza di culture e tradizioni che portano alla conseguente elaborazione di prospettive morali altrettanto divergenti, può essere intesa positivamente solo mediante la rinuncia ad una moralità universale con valenza assoluta che consenta invece di privilegiare visioni etiche parziali e private, ma in continuo confronto e dialogo con quelle degli altri, nella convinzione che ogni concezione etica si produca solo attraverso una serie di scambi e interconnessioni, relazioni, rapporti di affetto e di potere che inevitabilmente concorrono a determinarla e a modificarla continuamente²⁵⁰. Questo discorso è utile rispetto alla divergenza che si è analizzata nelle pagine precedenti in quanto contribuisce a spiegare il perché si sia negata la possibilità di un incontro se prima non vengono meno le pretese assolute di una morale universale basata sulla metafisica che inevitabilmente nega il confronto e la realtà

²⁴⁹ M. Mori, *Bioetica. 10 temi per capire e discutere*, op. cit., pagg. 20-21.

²⁵⁰ G. Pasqualotto, *East & West. Identità e dialogo interculturale*, op. cit.

multiculturale per privilegiare un'affermazione di superiorità che in realtà non esiste e che, soprattutto, non si rivela utile a guidare le coscienze di tutti nelle loro decisioni morali.

3.4. Autonomia e alterità: un legame paradossale.

A questo punto della trattazione, e per quanto si è cercato di dire fino a qui, credo sia interessante soffermarsi su una delle questioni ancora aperte nella riflessione bioetica attuale, che deriva necessariamente dal pluralismo dei valori che si è individuato e descritto nelle pagine precedenti.

Nel capitolo dedicato alla bioetica laica della qualità della vita ho dedicato l'attenzione ad uno dei suoi principi "irrinunciabili"²⁵¹, quello di autonomia. Nelle pagine che seguono vorrei concentrare l'attenzione sul legame esistente tra il principio di autonomia, dal quale deriva la possibilità indiscutibile per l'individuo di non essere ostacolato o determinato nelle proprie decisioni morali, in senso negativo, e la possibilità, in senso positivo, di essere posto nelle condizioni per poter realizzare la propria concezione di vita buona, e il pluralismo dei valori che si è detto essere una realtà di fatto nella società contemporanea. In altre parole, mi vorrei soffermare sul legame tra l'autodeterminazione del singolo e i suoi rapporti con gli altri individui, con i quali egli stesso convive e necessariamente si confronta. Si è suggerito infatti, nelle pagine precedenti, che un modo per giungere a fornire indicazioni più vicine alla realtà degli esseri umani potrebbe essere proprio quello di includere, nelle proprie riflessioni, le interconnessioni e le relazioni di vario genere che si vengono a creare tra singoli individui chiamati a confrontarsi. Questo necessita, a mio parere, anche di una ulteriore specificazione dovuta alla problematica convivenza di autonomia del singolo e alterità, per evitare

²⁵¹ Nel "Manifesto di bioetica laica", op. cit. , si legge: «La libertà della ricerca, l'autonomia delle persone, l'equità, sono per i laici dei valori irrinunciabili. E sono valori sufficientemente forti da costituire la base di regole di comportamento che sono insieme *giusti ed efficaci*».

che si possa giungere a quel relativismo che nel paragrafo precedente si è criticato e rifiutato in quanto pericoloso e poco utile a chiarire una convivenza nella diversità. Inserire l'alterità all'interno delle riflessioni teoriche, intesa come rilevanza rivestita dalle relazioni tra gli individui per la propria moralità, significa assumere che l'altro è importante non solo in modo estrinseco, ma anche in modo sostanziale, perché è grazie all'altro e a rapporti che si vengono a creare, che l'individuo costituisce la propria personale moralità. Questa non è mai autonoma nel senso di esclusivamente privata, ma è necessariamente influenzata, plasmata e condizionata dai rapporti e dalle relazioni di potere, di affetto e di qualsiasi altro genere che intercorrono tra gli esseri umani. Il paradosso è che nonostante l'autonomia si ponga appunto come possibilità per l'individuo di "agire liberamente secondo un progetto da lui stesso scelto"²⁵², è innegabile che il legame con gli altri contribuisce alla scelta stessa, portando quasi ad una limitazione del concetto stesso di autonomia, o, più semplicemente, allargandolo in un senso che possa dare conto di una dimensione identitaria che si costituisce solo ed esclusivamente in un contesto relazionale, fatto di costruzioni e alterazioni²⁵³.

In bioetica il richiamo e il riferimento al rispetto del principio di autonomia avvengono in relazione all'esigenza di poter esercitare le proprie preferenze particolari in merito ad alcune pratiche, per esempio l'aborto, l'accesso alle tecniche di riproduzione e via dicendo. Ogni decisione dovrà però confrontarsi con alcuni fattori: J. Stuart Mill, ad esempio, segnala come da tale principio possano derivare alcune conseguenze dannose per gli altri e in virtù di questa eventualità sia lecito ricorrere ad una limitazione dell'autonomia che garantisca il rispetto degli altri. La possibilità che gli esseri umani agiscano in modo da realizzarsi e dispongano della propria vita è una realtà del tutto positiva, secondo l'autore. Allo stesso tempo, però, egli si richiama alla necessità di limitare l'esercizio del principio di autonomia nell'eventualità che si verifichi un danno per altri individui. Dunque il danno agli altri è ciò che, secondo Mill, deve ridimensionare la possibilità dell'esercizio del principio di

²⁵² C. Botti, *Autonomia, principio di*, in E. Lecaldano, "Dizionario di bioetica", op. cit., pagg. 19-21:20.

²⁵³ F. Remotti, *Contro l'identità*, op. cit., pagg. 3-10.

autonomia. Secondo questa prospettiva il legame tra l'autonomia del singolo e il suo rapporto con l'alterità è fondamentale per giungere ad elaborare alcune limitazioni alla realizzazione del proprio sé, dovute alla necessità di evitare danni ad altri e allo stesso tempo rispettarne l'uguale diritto all'autonomia. Dunque l'alterità è fondante non solo per l'esercizio dell'autonomia (se l'altro non ci fosse non si capirebbe rispetto a chi definirsi autonomi), ma anche per la definizione stessa dei suoi confini e limiti. Una ulteriore questione in merito al principio si pone in relazione al suo esercizio quando ci si trova a dover considerare altre nozioni. È prioritario il rispetto per l'autonomia o ad esempio si dovrà lasciare il passo alla considerazione delle responsabilità, delle conseguenze, dell'utile quando ci si trova a dover prendere decisioni in merito a circostanze precise? La risposta in proposito varia tra gli autori: ad esempio Engelhardt considera prioritario il rispetto del principio di autonomia²⁵⁴ mentre Beauchamp e Childress gli conferiscono la stessa importanza attribuita ad altri principi come quello di giustizia, di beneficenza e di non maleficenza²⁵⁵. Lecaldano invece propone di considerare l'autonomia relativamente alla nozione di responsabilità e di ricerca dell'utile, non come principio prioritario da cui tutto deriva²⁵⁶. A seconda di come il principio viene inteso seguono diverse interpretazioni sui corretti modi di agire in situazioni controverse di inizio e fine vita, da ciò si capisce come il principio di autonomia in bioetica sia importante quanto astratto. Le critiche al riguardo vengono per esempio dal comunitarismo, teoria etica che pone al centro della sua riflessione l'idea della collettività e del bene comune, evitando una visione soggettiva ed atomista dell'individuo e privilegiando il richiamo alla solidarietà e alla cooperazione tra gli esseri umani. La responsabilità, la dimensione sociale e i rapporti sono in questo senso le nozioni alle quali fare riferimento per le scelte morali. Se tale prospettiva presenta alcune pericolose conseguenze, come il rischio di determinismo dovuto alla necessità del singolo di conformarsi necessariamente alla cultura nella quale si trova a crescere e ad esercitare

²⁵⁴ H. T. Engelhardt Jr. , *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1999, cap. 3.

²⁵⁵ T . L. Beauchamp, J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, op. cit.

²⁵⁶ E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, op. cit.

la propria moralità, è vero anche che entrano in questo genere di riflessioni alcuni concetti importanti che devono a mio parere essere considerati nella riflessione bioetica, ad esempio la dimensione sociale all'interno della quale il singolo è inserito e che ne influenza decisioni e comportamenti. Il fatto che il principio di autonomia sia così variamente inteso e genericamente definito determina che la sua applicazione nei singoli casi sia complicata e discutibile, sia in riferimento al singolo che decide sia per quanto riguarda la certezza che la decisione sia effettivamente il frutto di una elaborazione privata ed individuale, se così si intende l'autonomia. Nel titolo del paragrafo ho parlato di paradosso tra autonomia e alterità poiché ritengo, in un certo senso, che se la salvaguardia della propria libertà di scelta e del principio di autodeterminazione del singolo deve inserirsi in un contesto pluralistico quale è quello nel quale viviamo, allora necessariamente l'autonomia deve realizzarsi in collaborazione con l'alterità, attraverso il riconoscimento del ruolo che le relazioni e gli scambi più o meno intensi e importanti con gli altri rivestono nel determinare le nostre scelte, la nostra moralità e dunque la nostra stessa autonomia. Ci sentiamo autonomi perché non ci sono forze coercitive che ci spingono necessariamente ad agire in un modo piuttosto che in un altro, ma non possiamo dirci autonomi se intendiamo con questo termine la nostra capacità di agire in modo privato e neutrale, senza che le nostre scelte dipendano o siano in qualche modo collegate con la nostra vita di relazione. Il che non significa attribuire alle decisioni una minore rilevanza perché prese in relazione agli altri, ma semplicemente suggerire che una consapevolezza di questa realtà può favorire allo stesso tempo una maggiore consapevolezza dei fattori che hanno giocato un ruolo importante per la propria moralità e dunque può favorire un atteggiamento più responsabile e meno astratto sulle questioni morali. Prendere una decisione ad esempio in merito alla fine della propria vita in base alla rivendicazione di un principio di autonomia inteso come scelta privata e individuale significa escludere dalla propria moralità una dimensione che invece ne è costitutiva, quella appunto dei rapporti con gli altri. Che la scelta sia giusta o sbagliata è un altro discorso, ma che essa, per essere effettivamente consapevole, debba realizzare che le relazioni e i

confronti con il proprio prossimo abbiano avuto un peso rilevante, mi sembra un passo necessario per valorizzare il pluralismo, evitare il relativismo e per escludere che la moralità diventi una realtà incomunicabile del singolo. Il pluralismo in questo senso viene valorizzato per la sua capacità di porre gli individui davanti a diversi modi di gestire la moralità con i quali cercare di confrontarsi. L'incontro con la diversità e il modo in cui la nostra stessa moralità ne risulta influenzata fa in modo che le scelte morali possano essere prese con la consapevolezza di avere agito in modo autonomo, ma di una autonomia che in un certo senso comprende l'alterità e dunque contribuisce ad accorciare le distanze. L'autonomia come concezione di indipendenza del singolo rispetto all'esterno è rilevante e significativa se si intende in un senso che rivendica la mancanza di un obbligo per l'azione morale che non può in nessun caso essere imposta dall'esterno, secondo la prospettiva laica che implica che la moralità sia una questione separata dal piano del diritto²⁵⁷. Ritengo, però, che essa sia quasi una illusione se intesa come possibilità per l'essere umano di agire in modo neutro e senza riferimenti o pensieri ad una serie di elementi imprescindibili come i rapporti familiari, d'affetto e i contesti lavorativi e sociali nei quali l'uomo è inserito. Non penso che questi fattori determinino la moralità in termini assoluti e immodificabili, né, come sostiene il comunitarismo, che la collettività sia ciò cui il singolo deve conformarsi e in funzione della quale prendere decisioni morali. Penso però che il peso rivestito dalle relazioni e dalle emozioni, dunque dai rapporti che il singolo porta avanti nel quotidiano, abbiano un ruolo che non è giusto trascurare nella riflessione bioetica, perché è questo genere di elementi e l'importanza che l'essere umano vi attribuisce che concorrono a formulare scelte e compiere azioni. Il motivo per cui il concetto di alterità è stato ripreso varie volte in questo lavoro è proprio perché si è provato a sottolineare come esso si ponga all'interno della moralità, e non all'esterno. Inoltre le elaborazioni teoriche dominanti in bioetica che si sono descritte nelle pagine precedenti del testo spesso si sono rivelate manchevoli da questo punto di vista: i cattolici ad esempio utilizzano la

²⁵⁷ Aa. Vv. , *Manifesto di bioetica laica*, op. cit.

nozione di alterità spesso e volentieri, ma secondo una accezione distorta che tende a giudicare le diverse proposte morali per poi includerle nell'unica proposta etica accettabile, la propria, derivata da Dio e poggiante su riferimenti metafisici a verità assolute che la rendono di per sé inadatta per essere utilizzata come guida per l'azione da parte di ogni individuo. L'autonomia d'altra parte non è poi ammessa nella loro analisi se non come teonomia, ovvero come scelta libera dell'individuo di obbedire alla divinità in virtù del legame di partecipazione che li lega²⁵⁸. Per quanto riguarda il paradigma laico che si è descritto nella prima parte, sicuramente esso ha contribuito alla riflessione sul concetto di autonomia individuale e sulla possibilità per l'uomo di essere autore egli stesso della propria moralità, ma si rivela forse bisognoso di ampliamenti che inseriscano le relazioni e i rapporti con gli altri nella dimensione costitutiva della moralità del singolo, che in questo lavoro sono ritenute imprescindibili nel momento in cui si è chiamati a riflettere sulle situazioni specifiche. Richiamarsi all'autonomia, alla responsabilità e all'utile sono elementi sicuramente rilevanti e cruciali per decidere in situazioni gravi e delicate, ma si dovrà a mio parere ammettere anche che un ruolo di grande importanza è rivestito in questi stessi casi dall'insieme di relazioni e connessioni che il singolo stabilisce con gli altri: familiari, amici, parenti, conoscenti, colleghi, insomma con chiunque egli si sia trovato a scambiare pensieri e ad intessere legami di vario genere. Dunque per poter seguire quell'invito posto da Patrizia Borsellino alla riflessione in bioetica a partire da una realtà caratterizzata dalla coesistenza di persone con concezioni differenti della moralità non si dovrà fare a meno di riferirsi ai rapporti e agli scambi tra individui che sono anch'essi parte costitutiva della moralità di ognuno.

Per tornare infine alla dicotomia analizzata nel lavoro, è necessario rilevare come anche le stesse nozioni di autonomia e alterità, intese in modo così diverso da laici e cattolici, rappresentano una ulteriore dimostrazione della distanza incolmabile tra i due paradigmi e allo stesso tempo rappresentano una prospettiva di indagine interessante e bisognosa

²⁵⁸ Si veda il paragrafo 2.5 di questo lavoro.

di approfondimenti che possano orientare le scelte di ogni essere umano al fine di promuovere una sempre maggiore responsabilizzazione e consapevolezza degli elementi che concorrono a definirne la dimensione morale, per evitare che decisioni importanti siano prese in modo superficiale o con indifferenza. Si è detto che un incontro tra le parti è allo stato attuale delle cose difficile e complicato, perché necessita della rinuncia cattolica ad una morale universale assoluta.

La normatività universale che contraddistingue i cattolici rimane il più grande ostacolo anche per una elaborazione teorica che, partendo dalla consapevolezza del pluralismo nel quale viviamo, possa cercare di valorizzarlo attraverso il riconoscimento dell'importanza costitutiva che è rivestita dai rapporti con il proprio prossimo, che non è solo diverso e più o meno distante, ma è anche il terreno nel quale potere diventare sempre più consapevoli della propria dimensione morale e della profondità della proprie scelte. È evidente che il pluralismo così inteso viene invece mortificato da una morale che si propone come assoluta e immutabile, proprio perché la diversità verrebbe inevitabilmente considerata "falsa" rispetto alla propria proposta etica, la sola a potersi definire "vera" in virtù del legame con la divinità.

La bioetica porta ognuno di noi a riflessioni complesse nelle quali spesso i fattori in campo, i principi e le conseguenze con cui ci si deve confrontare sono realtà nuove e imprevedibili. Pensare di potere indicare in modo preciso ciò che è bene compiere attraverso il riferimento a principi assoluti ed immutabili si dimostra inadatto ai vari contesti e alle differenti provenienze storico-sociali degli agenti morali, ed è per questo che il paradigma cattolico si è mostrato inadeguato una volta affermato il pluralismo della società contemporanea.

Concordo sulla necessità di lavorare per l'individuazione di principi guida che possano aiutare le coscienze a convivere nella diversità di valori e di concezioni del bene e penso che sia importante contribuire al dibattito generale in bioetica attraverso la responsabilizzazione di ognuno e mediante un accrescimento della consapevolezza di ogni individuo che si trova a dover decidere in merito a questioni sull'inizio, la fine della vita e la cura della salute. Penso che per aiutare il singolo ad agire in modo critico

e consapevole, e non per spontanea adesione a valori sui quali non si è mai interrogato, è necessario allargare il dibattito teorico inserendovi i rapporti con il proprio prossimo e l'insieme di relazioni che costituiscono il suo quotidiano contesto di vita, per fare in modo che l'urgenza delle situazioni nuove poste dal progresso delle tecniche e della medicina siano affrontate in una dimensione più vicina alla realtà concreta del singolo e per favorire il confronto tra posizioni diverse e lontane senza tentare di proporre una soluzione valida sempre e per tutti e senza avanzare nozioni e indicazioni troppo astratte per rivelarsi efficaci.

Conclusioni

La contrapposizione tra bioetica laica della qualità della vita e bioetica cattolica basata sul concetto di sacralità della vita che si è descritta nelle pagine di questo lavoro ha condotto alla consapevolezza di una distanza incolmabile sul piano dei principi che potrebbe essere ridotta solo attraverso un cambiamento radicale di intenti che porti i cattolici ad includere la moralità nella sfera privata del singolo e dunque ad evitare pretese normative sulla totalità degli esseri umani. Si è detto come questo processo sia ben lontano da una ipotesi di realizzazione: i documenti ufficiali²⁵⁹ con cui il Magistero della Chiesa di Roma si esprime sono infatti indirizzati a confermare le posizioni tradizionali sostenute e ribadiscono continuamente il carattere universale ed assoluto delle proprie posizioni, proponendo una conseguente visione compromessa delle altre etiche, ritenute in un certo senso “false al cospetto di un’unica etica vera”²⁶⁰. Anche Fornero, nel suo testo di recente pubblicazione che si è citato spesso nelle pagine precedenti, afferma che «per quanto concerne l’orizzonte dei principi e delle categorie filosofiche di base, a cominciare dall’opzione pro o contro la metafisica, esiste -e persiste- una strutturale spaccatura teorica fra la bioetica “forte” di matrice cattolica e la bioetica “debole” di matrice laica, cioè fra una bioetica metafisica (o strutturalmente aperta alla metafisica) che, in antitesi alla “dittatura del relativismo” di cui parla Ratzinger, si appella a verità etiche assolute (fondate sulla natura stessa delle cose e sulla legge eterna di Dio) e una bioetica non-metafisica, o anti-metafisica, che, respingendo ogni forma di assolutismo morale e ogni costruzione ontologica dell’etica, rifiuta il concetto di una legge naturale sacra e inviolabile capace di fungere da metro oggettivo di verità e da norma certa di giudizio bioetico»²⁶¹.

²⁵⁹ Si vedano ad esempio le Encicliche “*Evangelium Vitae*”, “*Donum Vitae*” e “*Veritatis Splendor*” che si è spesso citate nel corso del lavoro.

²⁶⁰ U. Scarpelli, *Bioetica laica*, op. cit. , pag. 228.

²⁶¹ G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, op. cit. , pag. 199.

Personalmente mi trovo assolutamente d'accordo con le conclusioni cui giunge Fornero e con la generale visione laica della moralità e delle scelte bioetiche. Queste ultime non devono essere condizionate dalla metafisica e non devono essere rese universali, assolute ed immutabili in base a riferimenti di fede. L'accettazione e la condivisione della stessa concezione della vita buona è, infatti, del tutto irreali in una società in cui esistono differenti visioni della moralità e dei valori in base ai quali guidare la propria vita. Che la moralità non possa essere universalmente definita penso sia una realtà di fatto dalla quale non si può e non si deve prescindere nella riflessione bioetica. Scarpelli aveva già indicato la strada su questo punto affermando che «l'etica è nei suoi principi logicamente arbitraria»²⁶² e proponendo un'etica individuale basata sulla tolleranza e sul pluralismo, evitando, però, quel relativismo normativo che giunge ad una visione indifferente della morale, rifiutata in ambito laico.

L'elaborazione consapevole, da parte dell'essere umano, di risposte ai quesiti drammatici sollevati dal progresso tecnico scientifico contribuisce, invece, alla diffusione di un atteggiamento responsabile che esclude l'accettazione acritica di scelte o comportamenti sulla base di principi metafisici assoluti.

Al di là di queste considerazioni, quali potrebbero essere gli sviluppi della bioetica una volta constatata la distanza sostanziale tra laici e cattolici? In che modo dovrà essere orientata la ricerca per fare in modo che l'incomunicabilità possa attenuarsi quantomeno da un punto di vista metodologico?

Credo che un primo passo importante perché la distanza riesca ad accorciarsi possa essere individuato nell'esigenza di una elaborazione teorica che sia più vicina alla realtà pluralistica nella quale gli individui convivono, ovvero che la riflessione teorica sia da parte laica che cattolica possa partire dalla necessità di dar conto di differenze reali che caratterizzano la società piuttosto che dalla volontà di stabilire principi generali astratti validi per tutti. Mi rendo conto che già questa indicazione necessita di alcuni cambiamenti da parte cattolica che forse sono

²⁶² U. Scarpelli, *Bioetica laica*, op. cit. , pag. 227.

azzardati ed eccessivi per poter essere accolti, ma a mio parere rimane un limite forte della bioetica cattolica della sacralità della vita il suo essere ferma a posizioni che evidentemente non possono essere condivise da tutti. Rimane un limite altrettanto forte il suo non voler vedere le differenze come qualcosa di potenzialmente positivo, ma al contrario come qualcosa che ancora non ha goduto della rivelazione dell'unica vera e giusta realtà delle cose. Forse partire dall'analisi della realtà potrebbe contribuire a elaborare teorie che non escludano a priori il multiculturalismo e la differenza, ma che coltivino la consapevolezza di non poterlo più evitare. Per quanto riguarda dunque il primo interrogativo, penso che possa essere utile seguire l'invito di Patrizia Borsellino a indagare sui principi «procedurali, finalizzati a rendere attuabile, entro una determinata società, la coesistenza di individui e di gruppi che non condividono gli stessi impegni morali e non riconoscono i medesimi valori sostanziali»²⁶³. Il pluralismo e la diversità dunque diventano in questo senso il terreno di lavoro comune dal quale partire per elaborazioni teoriche che attraverso il dialogo e la tolleranza possano diventare davvero utili per una convivenza reale.

Per quanto riguarda il secondo interrogativo, credo che sarebbe poi utile che l'analisi effettuata sia in grado di includere elementi che sono, come si è cercato di dire anche nel corso del lavoro, fondamentali per la dimensione morale di ogni essere umano. L'insieme di relazioni, i rapporti che ogni individuo costruisce e coltiva nell'arco della sua esistenza rivestono a mio parere un ruolo importante e indispensabile per la sua dimensione morale.

L'urgenza con cui la bioetica pone questioni che necessitano una soluzione drammatica e delicata, impone che ognuno di noi si soffermi in modo critico e consapevole sul proprio sé, che costituisce solo una visione parziale della moralità e che non è detto sia condivisa da tutti. A partire da questo è necessario poi favorire il confronto e il dialogo per capire meglio le proprie concezioni e per poterle sostenere con ragioni forti e profonde.

²⁶³ P. Borsellino, *Alcune distinzioni relative ai principi della bioetica laica*, op. cit. , pag. 78.

Il percorso che questo lavoro mi ha permesso di intraprendere da un lato lascia numerose questioni irrisolte che spero di poter approfondire e chiarire attraverso studi ulteriori, e dall'altro lato mi ha permesso di considerare la varietà di risposte teoriche, sia di area cattolica che in ambito laico, che vengono impiegate per dare conto di situazioni gravi e tormentate quali sono quelle di inizio e fine vita. Che non ci siano verità assolute e immutabili è per me una realtà di fatto oltre che una convinzione personale, così come che le distanze esistenti tra gli individui possano essere accorciate solo attraverso un confronto che avvenga sullo stesso livello e che non sia viziato da presunzioni di verità. I valori in gioco in ogni situazione devono essere considerati alla luce di un insieme di fattori tra i quali le relazioni, le personali aspettative e convinzioni dei soggetti in gioco, e in virtù dell'autonomia del singolo intesa come assenza di coercizioni esterne e non come stato neutrale per cui il singolo agisce in solitudine e separato dal contesto in cui si trova. Che l'autonomia in questo senso debba essere protetta e tutelata mi sembra quasi una banalità, ma forse, considerando anche quanto accaduto in Italia in occasione del Referendum sulla Legge 40, non lo è²⁶⁴.

Lasciare quanto più ampio spazio possibile perché un individuo possa svilupparsi secondo quelle che sono le proprie personali aspirazioni, convinzioni e valori, attraverso la consapevolezza della necessità di porre limiti solo nel momento in cui ci siano significative possibilità di procurare un danno all'altro, penso possa essere una buona strada perché la tolleranza possa essere legata al reale esercizio di libertà imprescindibili, mediante il riconoscimento delle proprie esigenze e prerogative e contemporaneamente al riconoscimento di quelle altrui. Per non chiudere qualsiasi discorso davanti a posizioni differenti e per evitare che il pluralismo sia scambiato per un relativismo che porta a chiudere ogni posizione in uno spazio sterile che non consente un dialogo fertile e quanto mai necessario.

²⁶⁴ Aa. Vv., *Un'appropriazione indebita: l'uso del corpo della donna nella nuova legge sulla procreazione assistita*, Baldini & Castoldi, Milano 2004. Si veda inoltre S. Maffettone, *La pensabilità del mondo*, Il Saggiatore, Milano 2006, pagg. 250-256.

È infatti il dialogo che, per usare le parole di Panikkar, «contribuisce alla realizzazione personale e alla mutua fecondazione fra le tradizioni dell'umanità che non possono vivere più in stato di isolamento, separate tra loro da muri di diffidenza reciproca»²⁶⁵.

²⁶⁵ R. Panikkar, *Il dialogo intrareligioso*, op. cit. , pag. 21.

Ringraziamenti

Negli ultimi mesi ho spesso pensato a come avrei potuto iniziare questa pagina, a quanto sarebbe stato emozionante scriverla e a quanto avrebbe significato per me trovarmi a riflettere sulla conclusione di questo lavoro e più in generale sulla conclusione di una fase essenziale della mia vita. Adesso che ho davanti il foglio bianco l'unica cosa che davvero mi sembra importante è ringraziare tutte le persone che in un modo o nell'altro mi sono state vicine in tutti questi mesi, non solo durante la scrittura della tesi, ma in generale durante la mia vita di studentessa ansiosa, a volte un po' travagliata.

Il primo ringraziamento va a Duccio, Carla e Mario Bernini, che mi hanno accolto sempre con affetto facendomi sentire come a casa e che hanno concretamente contribuito al mio poter essere qui oggi a scrivere queste righe: senza di loro sarebbe stato tutto più difficile.

Un grazie speciale va poi alla Professoressa Caterina Botti, che mi ha seguito con professionalità, pazienza e disponibilità durante tutta la preparazione di questo lavoro: ha ascoltato dubbi e tante idee confuse e ha contribuito ad aumentare in me l'interesse e la passione per le questioni bioetiche.

Grazie al mio Pol, che ha sopportato la mia isteria e paranoia, e con la sua presenza mi ha dato sempre la forza di provare a dare alle cose la giusta importanza. Grazie per ogni parola e ogni gesto che ci hanno portato fino a qui, grazie per la fiducia e il sostegno, il rispetto e l'amore. E poi grazie per l'indispensabile aiuto informatico, senza il quale questa tesi sarebbe ancora senza indice e in "Comic Sans"!!

Grazie a Gigio, per le risate, gli sguardi d'intesa e le chiacchierate complici che ogni giorno negli ultimi anni hanno colorato le mie giornate. Grazie per essere un punto fermo, imprescindibile, della mia vita.

Grazie di cuore a Marco per il suo affetto e la sua comprensione, per l'intelligenza e la curiosità che mostra nell'affrontare ogni cosa.

Un ringraziamento profondo va poi a Giulia, Silvia, Felice, Eleonora, Serena, Matteo, Michela, Lele, Ghita, Barbara, Ilaria e tutti gli amici che mi sono stati vicino in questi anni: grazie per essermi stati accanto sempre, nonostante la distanza nei primi tempi e gli impegni di ciascuno.

Grazie a Frissia, alle nostre infinite discussioni sulla fede (e non solo) e alle esperienze che abbiamo condiviso fino ad ora.

Grazie ad Antonio per le risate che riesce sempre a tirarmi fuori, anche in giornate grigie e noiose.

L'ultimo sincero ringraziamento, ma non certo per importanza, va ai miei genitori. Grazie per ogni piccolo e grande sacrificio che avete fatto per farmi arrivare fino a questo traguardo. Grazie per il vostro amore e per avermi insegnato ad essere attenta e curiosa; grazie per avermi guidato con dolcezza e senza imposizioni, grazie infine per la serenità in cui mi avete cresciuto e per ogni insegnamento profondo che mi avete trasmesso in questi anni.

Come sempre si arriva alla fine e ci si accorge di aver trascurato qualcuno o qualcosa che in realtà ha contato molto negli ultimi mesi. Non posso concludere senza ringraziare Ciupito, per i nostri giochi (forse più miei che suoi) e perché la sua presenza è ormai parte della mia quotidianità.

Un ultimissimo grazie va a Uber, semplicemente per esserci stato.

Senza di voi avrebbe avuto tutto un sapore diverso.

Michy

Bibliografia

- Aramini M., *Introduzione alla bioetica*, Giuffrè, Milano 2003.
- Aramini M., *Manuale di bioetica per tutti*, Ed. Paoline, Milano 2006.
- Aa. Vv., *Un'appropriazione indebita: l'uso del corpo della donna nella nuova legge sulla procreazione assistita*, Baldini & Castoldi, Milano 2004.
- Balistreri M., *Sperimentazione sugli embrioni, clonazione, ingegneria genetica*. In "Bioetica. Rivista interdisciplinare", 2, 2002.
- Beauchamp T. L. , Childress J. F., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford Univesity Press, New York, 1983.
- Becchi P., *Un passo indietro e due avanti. Peter Singer e i trapianti*. In "Bioetica. Rivista interdisciplinare", 2, 2002.
- Botti C., *Bioetica ed etica delle donne. Relazioni, affari, potere*, Zadig, 2000.
- Botti C., *Sulle responsabilità all'inizio della vita: un punto di vista personale sulle tesi di Peter Singer*. In "Bioetica. Rivista interdisciplinare", 2, 2002.
- Carbone G. M., *L'embrione umano: qualcosa o qualcuno?*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2005.
- Charlesworth M., *L'etica della vita. I dilemmi della bioetica in una società liberale*, Donzelli, Roma, 1996.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Il rispetto della Vita umana nascente e la dignità della procreazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 22 febbraio 1987.
- D'Agostini F., *Analitici e continentali*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997.
- Dworkin R. *Il dominio della vita*, Comunità, Milano 1994.
- Donatelli P. *Utilitarismi a confronto: Peter Singer e John Stuart Mill*, in "Bioetica. Rivista interdisciplinare", 3, 2002.

- Enciclica *Veritatis Splendor*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 6 agosto 1993.
- Enciclica *Evangelium Vitae*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 25 marzo 1995.
- Engelhardt H. T. Jr., *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano, 1999.
- Ford N., *Quando comincio io? Il concepimento nella storia, nella filosofia, nella scienza*, Baldini & Castaldi, Milano 1997.
- Ford N. , *Tutte le cellule embrionali isolate sono embrioni?*, in “Bioetica. Rivista interdisciplinare”, 1, 2000.
- Fornero G., *Bioetica cattolica e bioetica laica*, B. Mondadori, Milano 2005.
- Lecaldano E., *Bioetica. Le scelte morali*, Editori Laterza, Roma- Bari 2001.
- Lecaldano E., *Etica*, Utet, Torino 1995.
- Lecaldano E., *Un’etica senza Dio*, Editori Laterza, Roma- Bari 2006.
- Lecaldano E., *Etica ed evolucionismo in Peter Singer*, in “Bioetica. Rivista interdisciplinare”, 2, 2002.
- Lombardi Vallari, (a cura di), *Il meritevole di tutela*. Giuffrè, Milano 1990.
- Magliona B., *Un percorso comune. Sacralità e qualità della vita umana nella riflessione bioetica*. Giuffrè, Milano 1996.
- Maffettone S., *La pensabilità del mondo*, Il Saggiatore, Milano 2006, pagg. 250-256.
- Mordacci R., *Una introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*. Feltrinelli, Milano 2003.
- Mori M., *La Bioetica: che cos’è ,quando è nata e perché. Osservazioni per un chiarimento della natura della bioetica e del dibattito italiano in materia*. In “Bioetica. Rivista interdisciplinare”,1, 1993, pagg. 115-143.
- Mori M., *Bioetica, 10 temi per capire e discutere*. Edizioni scolastiche B. Mondadori, Milano 2002.
- Mori M. , *Sulle proteste contro Peter Singer in Germania, Austria, Svizzera e Stati Uniti*, in “Bioetica. Rivista interdisciplinare”, 3, 2002.
- Neri D., *Filosofia morale. Manuale introduttivo*. Guerini Associati, Milano 2003.

- Orsi L., *Il consenso informato: il prezzo della libertà e i possibili equivoci nella sua applicazione*. In “Bioetica. Rivista interdisciplinare”, 1, 1995.
- Palazzani L., *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Giappichelli Editore, Torino 1996.
- Panikkar R. *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella Editrice, Assisi 2001.
- Pollo S., *Scegliere chi nasce. L'etica della riproduzione umana fra libertà e responsabilità*. Guerini Studio, Milano 2003.
- Pollo S. , *Peter Singer: L'utilitarismo e la vita buona*, in “Bioetica. Rivista interdisciplinare”, 3, 2002.
- Preterossi G. (a cura di), *Le ragioni dei laici*, Laterza, Roma- Bari 2005.
- Rachels J., *La fine della vita. La moralità dell'eutanasia*, Edizioni Sonda, Torino 1989.
- Reichlin M., *Etsi Deus non daretur? Osservazioni sul rapporto tra fede e morale*. In “Bioetica. Rivista interdisciplinare”. 1, 1997, pagg. 47-62.
- Rizzi A., *Laicità. Un'idea da ripensare*. Pazzini, Rimini 2004.
- Ross W. D., *Il giusto e il bene*, Bompiani 2004.
- Rusconi G.E., *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*. Einaudi, Torino 2000.
- Scarpelli U., *Bioetica laica*. Baldini & Castaldi, Milano 1998.
- Sgreccia E., Di Pietro M. L. , (a cura di), *Procreazione assistita e fecondazione artificiale tra scienza, bioetica e diritto*, La Scuola, Milano 1999.
- Sgreccia E., (a cura di), *Il dono della vita*, Vita e Pensiero, Milano 1987.
- Sgreccia E., *Manuale di bioetica. Fondamenti ed etica biomedica*. Vita e Pensiero, Milano 1996.
- Singer P., *Ripensare la vita*, Il Saggiatore, Milano 2000.
- Singer P., *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1989.
- Singer P., *Liberazione animale*, Mondadori, Milano 1991.