

Sacralità della vita, qualità della vita: i due paradigmi assoluti della bioetica contemporanea?

LUCA SAVARINO*

L'etica è una peculiare istituzione sociale tesa a fornire valori e norme razionalmente giustificate, che, come tali, pretendono un assenso universale: questa idea minima sarebbe presupposta dalla maggioranza di coloro che si occupano di questioni etiche, mentre le divergenze iniziano quando si tratta di stabilire quale sia il principio migliore per fondare un corretto orientamento morale. La tesi di fondo del bel libro di Maurizio Mori è che le principali concezioni che si fronteggiano nel panorama bioetico contemporaneo siano la teoria della "qualità della vita", secondo cui l'etica è un'istituzione storica e sociale, e la tradizionale teoria della "sacralità della vita", secondo cui l'etica è un'istituzione naturale e divina.

L'idea secondo cui sacralità della vita e qualità della vita costituirebbero i due paradigmi dominanti della bioetica contemporanea, tra loro contrapposti come bioetica cattolica e bioetica laica di per sé non è nuova: a Mori va riconosciuto il merito di averla introdotta per primo nel dibattito bioetico italiano del recente passato. Come non è nuova la tesi connessa secondo cui dall'accettazione dell'uno o dell'altro paradigma deriverebbero due etiche difformi: mentre la prima è basata su principi assoluti, o presunti tali, la seconda rinuncia a qualsiasi definizione sostanziale del bene, che è connesso piuttosto all'idea dell'autonomia individuale. L'aspetto che rende attuali, e originali, le riflessioni qui proposte è l'idea secondo cui la crisi del paradigma tradizionale non dipenda tanto da fattori interni alla teoria della sacralità della vita, ma da elementi di altro tipo, quali il progresso della medicina, i legami tra medicina ed economia, la secolarizzazione e l'affermarsi del pluralismo etico. L'etica della sacralità della vita, insomma, sarebbe una prospettiva in sé coerente, che non si sgretola attraverso un movimento di autoconsumazione interna, ma viene progressivamente sostituita in seguito a un processo di secolarizzazione che rende preferibile abbandonarla in toto.

Personalmente sono convinto che a mettere in dubbio l'ipotesi di una rigida contrapposizione tra il paradigma cristiano della sacralità della vita e il paradigma laico della qualità della vita concorrano una pluralità di fattori¹. In primo luogo considerazioni di carattere storiografico, che consentono di mettere in discussione l'identificazione dell'etica cattolica romana con l'etica della sacralità della vita e con l'etica cristiana *tout court*. Una simile ipotesi di lettura ritengo abbia il difetto di essere eccessivamente schematica, dal momento che la bioetica cristiana non coincide con la bioetica cattolica romana, e la bioe-

* Dipartimento di Giurisprudenza e Scienze Politiche, Economiche e Sociali, Università del Piemonte Orientale, Alessandria.

tica cattolica romana non è solo quella del magistero ufficiale della Chiesa. Così come esiste una bioetica cristiana che non rinuncia all'idea del valore della vita umana, ma non la pensa come un bene indisponibile, è inoltre rintracciabile anche una bioetica laica che recupera la nozione di sacralità della vita in chiave secolare (esemplari, da questo punto di vista, le analisi di autori come Habermas, Dworkin e Sandel). Infine, anche il paradigma laico della qualità della vita potrebbe essere interpretato, per molti aspetti, come una conseguenza della secolarizzazione dell'etica cristiana (principalmente, ma non esclusivamente, protestante): al di là della visione ampiamente accreditata e diffusa, secondo cui la bioetica nascerebbe a seguito di una "rottura epistemologica" che avrebbe portato alla progressiva sostituzione del paradigma tradizionale, di origine religiosa, con l'etica della qualità della vita², è utile ricordare che la bioetica laica propriamente detta nasce in seguito a un "processo di secolarizzazione" interno alla stessa etica teologica (protestante soprattutto, ma anche cattolica romana ed ebraica)³.

Tali constatazioni si fondano su autori e tradizioni filosofiche alternative a quelle che l'Autore giudica prioritarie. Mori probabilmente non esiterebbe a riconoscerne l'esistenza dal punto di vista empirico, pur continuando a ritenere che, dal punto di vista filosofico e di principio, la prospettiva maggiormente sostenibile sia quella del magistero della Chiesa cattolica romana e che il vero fronte del dibattito contemporaneo passi attraverso la contrapposizione tra le due prospettive sopra ricordate. Le difficoltà logiche e le incongruenze di coloro che vorrebbero approdare a una "terza via" vengono discusse in particolare nel capitolo dedicato alle teorie bioetiche "altre" rispetto ai due paradigmi dominanti, capitolo nel quale il cosiddetto "personalismo relazionale" di matrice cristiana, sia cattolico-romana, sia protestante, viene esaminato e liquidato, riducendolo alla prospettiva secondo Mori più coerentemente fondata, vale a dire al personalismo ontologico di Mons. Elio Sgreccia. La constatazione secondo cui la prospettiva relazionale, inizialmente nata in polemica con una prospettiva ontologica tradizionale di stampo neotomista, sia successivamente diventata una forma di "tradizionalismo conservatore" è certamente corretta: ma il fatto che tale prospettiva consenta di sostenere posizioni molto diverse e variegata viene interpretata non come il segno di ricchezza e di fecondità teoriche, ma come una debolezza costitutiva che richiede una fondazione più solida e univoca, quella, per l'appunto, che deriva da una critica interna e che consente di fondare la nozione di "relazione" sulla metafisica.

Secondo Mori, il motivo per cui le tesi di Sgreccia si sono progressivamente affermate, sino a guadagnare ampi consensi nel mondo cattolico, rimanda a fattori di ordine non solo filosofico, ma storico e psico-sociologico. Il personalismo ontologico costituirebbe, in ambito bioetico, una soluzione paragonabile alla "pace di Westfalia" in ambito giuridico e politico, una soluzione adeguata, e non conflittuale, alla secolarizzazione e all'affermarsi del pluralismo. Da un lato, infatti, esso riconosce che esistono antropologie filosofiche differenti, rendendo libera la scelta di ciascuno per una determinata regione spirituale, dall'altro avrebbe il vantaggio di ricompattare il fronte cattolico, a fronte dei problemi posti dall'affermarsi del pluralismo etico, che molti cattolici vivono con sgomento, rendendo possibile una soluzione sul piano politico alla guerra culturale in corso. Il personalismo di Sgreccia, insomma, avrebbe il non discutibile merito di riportare ordine e sicurezza in campo cattolico, implicitamente riconoscendo il pluralismo che pretende di superare e fa-

vorendo inoltre una strategia globale di rievangelizzazione, che avrebbe progressivamente ottenuto il sostegno del magistero ecclesiastico.

A questa tesi si potrebbe obiettare innanzitutto che l'esito del personalismo ontologico, più che di offrire una via di uscita al conflitto bioetico, sembrerebbe quella di inasprirlo, offrendo ai nemici (della modernità e della secolarizzazione) un volto chiaramente riconoscibile. Quel che più conta, tuttavia, è che sembra discutibile la priorità assegnata a una filosofia cristiana che garantisce pace e sicurezza, ordinando il campo di battaglia (culturale) e mettendo ordine in campo filosofico, con il risultato di ridurre i contendenti a due schieramenti, l'uno favorevole ai cambiamenti apportati dalla rivoluzione biomedica, l'altro contrario. Mori rifiuta decisamente la tesi che lo specifico del cristianesimo risieda nell'essere un fattore di desacralizzazione del mondo, che apre la strada alla secolarizzazione, anziché avversarla. L'idea di una liberazione della fede dalla religione come fattore di ordine mondano (idea che pure è alla base della teologia dialettica di stampo barthiano, che tanta influenza ha esercitato sulla teologia cristiana del novecento), sarebbe insomma un'idea stravagante, roba da sette o da movimenti minoritari, carismatici e marginali, che non trova riscontro presso le religioni ufficiali ed è avversata dai pastori delle religioni propriamente dette. In realtà, la distinzione tra fede e religione, che qui viene liquidata abbastanza sbrigativamente, è assai discussa e controversa. Non a caso essa è al centro dell'incessante polemica, condotta in chiave anti-protestante, di Benedetto XVI nei confronti della cosiddetta de-ellenizzazione del Cristianesimo, a cui è interamente dedicato il celebre *Discorso di Ratisbona*. La difesa papale della sintesi tra spirito cristiano e spirito greco è funzionale alla riproposizione di una metafisica di stampo oggettivistico, che sul piano etico si traduce in un giusnaturalismo intransigente, e ha come proprio avversario principale non tanto la filosofia moderna, quanto quella parte della teologia cristiana che aprirebbe la via alla ragione secolarizzata. Va tuttavia ricordato come, storicamente, la posta in gioco, e gli intenti, del dibattito novecentesco sul rapporto tra cristianesimo e greicità non siano tanto una resa all'irrazionalismo, quanto la possibilità, da parte di un pensiero cristiano intento a fare seriamente i conti con il moderno, di riformulare la metafisica oggettivista tradizionale, in direzione di un'ontologia in grado di pensare la vita nelle sue dimensioni di effettività e concretezza e di aprire il campo delle scelte etiche alla responsabilità individuale.

“Resta che si fa fatica a pensare una religione senza il sacro inteso come senso del mistero del mondo (o di una sua parte) che rimanda al trascendente che in quel mistero in qualche modo si manifesta. Sembra che questo aspetto sia centrale a ogni religione perché essenziale alla religiosità. Altrimenti se la fede è pura credenza nelle Scritture a prescindere da una visione della realtà che renda plausibile la manifestazione del divino, non si riesce a capire che cosa distingue il credente in un Dio trascendente dall'ateo o dall'agnostico che negano la trascendenza”. È plausibile ritenere che il mondo della pura fede, dal punto di vista pratico, non differisca poi troppo dal mondo secolare, come risulta evidente dall'esistenza di una bioetica protestante liberale che non ha paura della libertà individuale e del progresso scientifico e che in gran parte condivide e fa proprie le battaglie della bioetica laica. È vero però che la bioetica protestante – di cui andrebbe ricostruita una genealogia che è in gran parte ancora lacunosa – si è sviluppata storicamente secondo prospettive in gran parte irriducibili sia alla bioetica cattolica romana, fondata su

un'interpretazione assoluta del principio di sacralità della vita, sia alla bioetica laica, se non altro per il modo di pensare i fondamenti di scelte etiche che con questa in buona parte coincidono. Si potrebbero insomma sollevare alcune perplessità riguardo alla nozione stessa di “paradigma”, inteso come una serie di tesi filosofiche la cui assunzione sarebbe vincolante sul piano pratico, pena l'autocontraddizione logica. Tale concezione mette in secondo piano il modo in cui tali tesi vengono pensate e giustificate e non rende adeguatamente conto del fatto che, molto spesso, l'etica cristiana e l'etica laica, pur non presentando grandi divergenze sul piano delle conclusioni pratiche, differiscono però significativamente nel modo di fondarle.

Viene il sospetto che sia proprio la difficoltà crescente a tracciare distinzioni di principio, che preludano a scelte di campo nette, a destare perplessità in Mori, soprattutto alla luce della tesi secondo cui l'ateismo sarebbe un movimento culturale più vivace e diffuso, nel mondo contemporaneo, rispetto a un agnosticismo di stampo maggiormente tradizionale, e questo in ragione del fatto che, sebbene entrambe le posizioni abbiano esiti pratici simili, sul piano concettuale l'agnosticismo rappresenterebbe una tesi molto più sfumata e debole, nella misura in cui “non intacca la rispettabilità della posizione metafisico religiosa, che viene invece irrimediabilmente erosa dall'ateismo, il quale apre appunto poi la strada alle più diverse opzioni sul piano personale e privato”. Si potrebbe far notare che, dal punto di vista storico e sociologico, non stiamo assistendo a una rivincita dell'ateismo nei confronti dell'agnosticismo, quanto a un mutamento del senso e della pratica dell'ateismo stesso, che da ateismo di negazione ottocentesco, si è progressivamente trasformato in ateismo d'indifferenza, soprattutto se guardiamo al di là dai confini angusti del nostro paese clericale.

Ciò premesso, bisogna tuttavia riconoscere che simili argomentazioni non sembrano sufficienti a mettere efficacemente in discussione la posizione di Mori, nella misura in cui la sua considerazione per la bioetica cattolica romana sembra fondata in ultima analisi sull'amore per la chiarezza, vale a dire sulla predilezione per una forma di etica fondata su un principio fondamentale, dal quale tutto discende come logica conseguenza e che consente di dar forma al campo pratico. Meglio un'etica sbagliata e anacronistica, insomma, di un'etica non metafisicamente fondata. “L'inadeguatezza riscontrata nel deduttivismo non stava tanto nella costruzione logica del discorso etico, quanto piuttosto nell'assunzione del principio di sacralità della vita”: la coerenza di tale paradigma, secondo Mori, si mostra unicamente se si comprende che esso non riguarda, né coincide con, il divieto di uccidere persone umane, come invece spesso si sostiene. Tale divieto, infatti, ammette significative eccezioni (la legittima difesa è solo un esempio), mentre il principio di sacralità della vita impone divieti “assoluti, che non ammettono mai alcuna eccezione, per nessuna ragione e in nessuna circostanza”. La definizione più coerente di tale prospettiva, in tal modo, rinvia all'idea secondo cui “la vita, soprattutto quella umana, [...] si presenta come processo finalizzato che tende a conseguire i propri scopi. Di fronte a questo processo, la sacralità della vita porta a dire che compito precipuo del medico sia assecondare e favorire gli scopi naturali e che mai dovrebbe ostacolare o modificare il conseguimento di tali fini. In questo senso il medico è un assistente della natura (finalizzata)”.

A questa scelta di campo, tuttavia, si potrebbe controbattere ricordando che della nozione di sacralità manca una definizione univoca e che, anche nella sua accezione più ri-

stretta, quella cattolica romana, essa non è esente da problemi e da ambivalenze concettuali. Non è sempre agevole capire che cosa sia natura e che cosa sia tecnica, che cosa significhi assecondare e che cosa ostacolare un processo naturale. Sul fronte dell'inizio vita, ad esempio, Mori giustamente ricorda come, in ottica cattolico-romana, non sia il richiamo a una presunta naturalità dell'atto riproduttivo che giustifica l'illiceità delle pratiche di riproduzione medicalmente assistita. La natura non può essere intesa in maniera puramente empirica, come ciò che accade con una certa regolarità statistica nell'ambito mondano: se così fosse le posizioni del Magistero cattolico si presterebbero all'accusa di biologismo, laddove, invece, vengono difese sulla base dell'idea secondo cui l'intervento artificiale è legittimo unicamente nella misura in cui integra, e non altera, ciò che è naturale nel senso non propriamente biologico sopra descritto. Mentre curare una malattia significa trattare il paziente (anche) come un fine, produrre artificialmente una gravidanza significa trattare il nascituro come mezzo per l'appagamento di un desiderio di genitorialità, rendendo la relazione con il figlio la produzione di un oggetto e non più, invece, un incontro con un Altro, incontro che ha significato morale perché all'insegna della gratitudine e del dono ricevuto. Ci si potrebbe tuttavia chiedere se sia davvero questa la differenza essenziale tra la riproduzione artificiale e quella naturale. Non è forse il figlio frutto delle tecniche di riproduzione medicalmente assistita (anche) un investimento umano, fatto di molteplici aspettative, desideri e sentimenti, tra i quali la gratitudine verso Dio, per i credenti, allo stesso modo di un figlio naturalmente concepito? E non è forse la riproduzione naturale (anche) la produzione di un oggetto figlio, nella misura in cui anche la riproduzione naturale può essere, pur in accordo con i ritmi della natura, decisa e intenzionalmente prodotta? Con buona pace dell'Enciclica *Humanae Vitae*, coloro che si rimettono ai ritmi della natura ogni mese nei periodi infertili che cosa stanno facendo se non "pianificare" una gravidanza (o una astensione dalla gravidanza)? Cosa rende "artificiale" l'intervento umano se non, prima di tutto, un elemento conoscitivo, e dunque tecnico, che fa comunque della nascita di un figlio, nelle condizioni della nostra creaturalità, un atto programmato e non un incontro fortuito?

In ottica cristiana, insomma, la vera questione è affrontare il problema delle eccezioni, sul piano morale, alla sacralità della vita, mitigandone l'assolutezza e aprendo la strada a considerazioni legate alla qualità della vita, a partire dalla presa d'atto che l'etica cristiana oscilla tra due polarità talora in conflitto: da un lato il riconoscimento del dato naturale, dall'altro l'interpretazione della natura affidata alla libertà e responsabilità dell'intelligenza umana⁴. Chi decide dell'interpretazione della finalità iscritta nella natura e sulla base di quale criterio? Una volta impostato il problema in questi termini, assumono centralità due questioni, laterali rispetto alla dicotomia sacralità-qualità della vita, cui in questa sede è soltanto possibile accennare: il problema della struttura ecclesiale⁵ e quello della metafisica cui si fa riferimento, o, per esprimersi diversamente, quello del fondamento filosofico del personalismo cristiano che qui è in discussione. Ciò che rileva, insomma, è il modo in cui un paradigma venga giustificato, se sulla base di una metafisica oggettivistica, come vuole la tradizione neoscolastica che su questa base limita fortemente l'autonomia individuale, o sulla base di una metafisica relazionale, o ermeneutica, com'è più frequente nella tradizione protestante.

Va ricordato, infine, che la rivendicazione del valore della vita e la centralità del bio-

logico sono caratteristiche dell'età contemporanea su cui molto si discute: l'immagine di una bioetica cattolica romana come reazione monolitica conservatrice all'avanzare della modernità andrebbe quantomeno controbilanciata con la tesi di coloro che interpretano la strenua difesa della sacralità della vita nei suoi aspetti più strettamente naturalistici come il frutto di una posizione strategica di una Chiesa intenta a fare i conti con il moderno combattendolo con le sue stesse armi. La questione rimane controversa anche in ambito cattolico romano: ad esempio, mentre il già citato McCormick sostiene che, a differenza di quanto avviene nella sfera sociale, sui temi della vita la Chiesa cattolica non sarebbe stata in grado di riconoscere adeguatamente i fattori storici che renderebbero necessario un mutamento di prospettiva, secondo E.W. Böckenförde l'insistenza sul giusnaturalismo da parte della gerarchia cattolica si spiegherebbe con l'intento di legittimare le proprie posizioni etiche nelle forme razionali e autonome che vengono imposte dal moderno, presentando un cristianesimo razionale universale, accessibile a tutti. In questo modo, tuttavia, ci si adatta alla razionalità immanente al mondo, ma si perde di vista il *proprium* cristiano.

Note

¹ Su questo punto, mi permetto di rimandare a L. Savarino, "Sacralità della vita. Decostruzione o articolazione?", in *Filosofia politica*, 3, 2009, pp. 429-452.

² Come sostenuto in passato dallo stesso Mori: cfr. M. Mori, "La bioetica: che cos'è, quando è nata e perché", in *Bioetica*, 1, 1993, pp. 115-143.

³ Mi riferisco, in particolare, alla dettagliata ricostruzione della nascita della bioetica contenuta in A.R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, New York-Oxford 1998. Il merito delle analisi di Jonsen consiste nell'aver sottolineato i legami storici tra la trasformazione dell'etica medica contemporanea e la riflessione filosofica e teologica condotta in nome della fede religiosa. All'interno di questo contesto, teologi e filosofi partecipano a discussioni sino a quel momento monopolio esclusivo dei medici. La nascente bioetica eredita parte dei valori e degli strumenti concettuali del passato, tra i quali l'idea della sacralità della vita, ma dovendo far fronte a problemi inediti, coinvolge nuovi metodi d'analisi e un gruppo di partecipanti più esteso. Basti pensare a due teologi protestanti, come Joseph Fletcher e Paul Ramsey, a teologi e medici cattolici liberali, come André Hellegers, Daniel Callahan e Richard McCormick, che furono tra i promotori di un proficuo dialogo tra la cultura di matrice religiosa e la scienza, ed esercitarono un'influenza determinante per stabilire l'ordine del giorno e il linguaggio della nuova disciplina.

⁴ Secondo il teologo gesuita R. McCormick il rifiuto di qualsiasi giudizio sulla qualità della vita del paziente significherebbe sconfinare in una forma di vitalismo, per cui la vita è un valore a prescindere dalle capacità del soggetto che ne è portatore. Al contrario, la distinzione tra vita umana propriamente detta e vita biologica, che nella pratica è sfumata, serve a ricordare che il dovere morale del medico è nei confronti della persona e non della vita stessa. (R. McCormick, "Theology and Bioethics: Christian Foundations", in E.E. Shelp, *Theology and Bioethics. Exploring the Foundations and Frontiers*, Reidel Publishing Company, Dordrecht 1985, p. 97). Lo stesso McCormick ricorda del resto come il termine *tradizione cattolica* includa molto di più di ciò che è denominato dottrina ufficiale.

⁵ Il giurista cattolico E. W. Böckenförde suggerisce che il riconoscimento della libertà religiosa come diritto umano fondamentale, sancito dal Vaticano II, dovrebbe indurre a ripensare la dinamica autoritativa interna alla Chiesa sulla base del binomio autorità-fiducia, abbandonando il modello tradizionale comando-obbedienza, il che avrebbe come conseguenza una significativa modificazione del significato e del ricorso al diritto naturale da parte della Chiesa stessa (Cfr. E.W. Böckenförde, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2007).