

(liberté, justice, solidarité, etc.), elle contribuera à la libre discussion des citoyens et par là même à la reconstruction démocratique d'une identité morale et politique».

Denis Müller

«Le difficoltà di comunicazione tra culture diverse sono reali, e altrettanto reali sono le questioni normative sollevate dalle differenze culturali; ma tali difficoltà non comportano l'accettazione di una contrapposizione standardizzata tra la "nostra" e la "loro". Né ci danno il diritto di trascurare le richieste di rilevanza politica e sociale della ragion pratica, in favore di una fedeltà a presunti contrasti storici. Nella nostra eterogeneità e nella nostra apertura risiede il nostro orgoglio e non la nostra disgrazia».

Amartya Sen

Pluralismo dei valori e bene comune

**Pierre de Charentenay, sj**, Citoyenneté et multiculturalisme en Asie du Sud-Est

**Rajeev Bhargava**, Le radici del pluralismo indiano. Un'interpretazione

degli editti di Asoka

**Manuela Consito**, L'immigrazione tra pluralismo valoriale e multiculturalismo

**Afef Hagi, Abderrazak Khadraoui, Ouejdane Mejri**, Uscire dalla "comunità"

per costruire il comune

**Guido Franzinetti**, The moral economy of Post-Communism: A retrospective overview

**Luca Savarino**, Chi ha ucciso la bioetica cristiana? L'etica medica

tra ricerca dell'universalità e riconoscimento del pluralismo

*Note e discussioni*

**Ulrike Spohn**, La costruzione dell'identità europea nella controversia sul burqa:

i diritti della donna e il velo islamico in Francia

**Paola Premoli De Marchi**, Vaclav Havel e l'etica del potere di chi ha il potere suo

malgrado

**Nicola Di Stefano**, Irriducibilità e originalità del Leib: riflessioni

a partire dal transessualismo

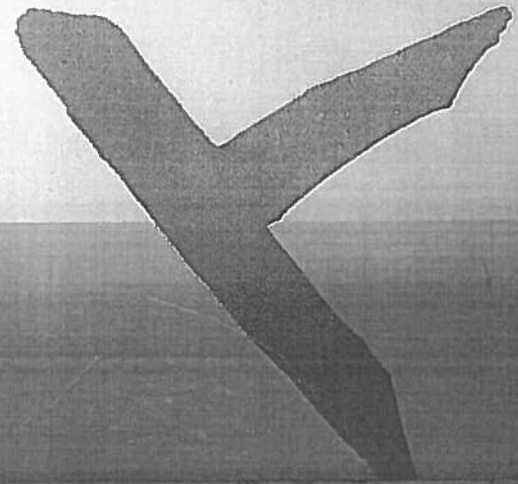
**Giuseppe Armogida**, Logica dei valori e bene comune

*Schede*

## Pluralismo dei valori e bene comune

n. 2, 2014

etica  
differenze culturali  
pluralismo  
beni comuni  
diritti umani  
cooperazione



Poste Italiane S.p.A. spedizione in abbonamento postale - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1 comma 1, DCB Torino n. 3, novembre 2014

ISBN 978-88-7885-348-5



9 788878 853485

€ 29 Iva inclusa

TAXE PERÇUE  
TASSA RISCOSSA  
TORINO CMP

Rosenberg & Sellier

rivista "Fenomenologia & Società", edita dal 1977 anche in lingua inglese, è luogo di incontro e confronto tra  
 ntamenti di uturali e filosofici diversi. Vi partecipano gruppi di giovani studiosi e ricercatori affermati in col-  
 razione continuata (gruppi di lavoro, seminari), interessati a problemi che coinvolgono la cultura e la politica  
 in 'ottica interdisciplinare. Gli incontri e i dibattiti che sfociano nella rivista sono frutto di scambio e di dialogo  
 o forum) e non di schieramento o di corrente. La rivista pubblica articoli in lingua italiana, inglese, francese,  
 esca e spagnola.

iomenologia e Società - Rivista referata quadrimestrale di filosofia  
 erenti per l'anno 2014: Paolo Costa, Alberto Pimi, Fedenco Avanzini

isidente onorario: Piero Bassetti

ettore: Federico Avanzini

mitato di redazione: Alberto Pimi (TO), Franco Sarcinelli (MI), Paolo Costa (TN), Fabio Merini (CH/FR)  
 mitato scientifico: Vincenzo Vitello, Roberta De Monticelli, Giuseppe Cantillo, Salvatore Natoli, Elisabetta  
 eotti, Stefano Petrucciani, Walter Privitera, Lucio Cortella, Barbara Henry, Gerardo Cunico, Joselin Benoist,  
 impaolo Azzoni, Alberto Bondolfi, Rino Genovese, Guido Cusinato, Gianluigi Vaccarino, Michele Nicoletti,  
 ssandro Ferrara, Virginio Mazzocchi, Roberto Mancini, Alfio Mastropaolo, Felix Duque, Roberto Cavallo Perin,  
 uro Barberis, Charles Lamore, Roberto Mordacci, Antonio Da Re, Jürgen Straub.

ezione e Redazione: Rosenberg & Sellier, via Andrea Doria 14, 10123 Torino

. +390115629760; fax +390115629259; e-mail info@centroteologico.it

gretaria di redazione: Morena Ferrarato.

rri da sottoporre all'attenzione della Redazione possono essere spediti al Centro Teologico, c.so Stati Uniti  
 'H, 10128 Torino.

itore: Rosenberg & Sellier, via Andrea Doria 14, 10123 Torino

. 0039.011.8127820, Fax 0039.011.8127808, www.rosenbergesellier.it

r abbonamenti scrivere a: abbonamenti@rosenbergesellier.it oppure usare www.rosenbergesellier.it

r ordinare fascicoli scrivere a: clienti@rosenbergesellier.it oppure usare www.rosenbergesellier.it

iffe abbonamento annata 2014 (valide dal 1° marzo 2014)

S1, 2014 - *Dogmatismo e pluralità: sguardi sulla cultura e la tecnica* (a cura della redazione franco/svizzera).  
 S2, 2014 - *Pluralismo dei valori e bene comune* (a cura della redazione torinese).  
 S3, 2014 - *Crisi dei rapporti intersoggettivi e giustizia istituzionale* (a cura della redazione milanese).

	Italia	Estero
razione digitale	€ 67	€ 94
icoli stampati	€ 85	€ 118
icoli stampati + versione digitale	€ 115	€ 160
nate arretrate (fino al 2005)	€ 96	€ 120 (3 numeri)
icoli arretrati (fino al 2005)	€ 36	€ 44
nate arretrate (dal 2006 al 2010)	€ 120	€ 150 (4 numeri)
icoli arretrati (dal 2006 al 2010)	€ 33	€ 43

ittuare versamento sul ccp 11571106 intestato a:

Rosenberg & Sellier Editori in Torino, via Andrea Doria 14, Torino,

eficando "Fenomenologia e società".

gistrazione presso il Tribunale di Torino n. 13 941/2011 del 22.2.2011

rettore responsabile: Mario Berardi

oprietario: Ugo Gianni Rosenberg

ampa: Legoprint per Pde

ito di stampare: novembre 2014

legge 22 aprile 1941 n. 633 sulla protezione del diritto d'autore, modificata dalla legge 19 agosto 2000 n. 248, tutela la proprietà intellettuale e  
 ritti connessi al suo esercizio. Senza autorizzazione sono vietate la riproduzione e l'archiviazione, anche parziali e anche per uso didattico, con  
 aliasi mezzo, sia del contenuto di quest'opera sia della forma editoriale con la quale essa è pubblicata. Le fotocopie per uso personale del lettore  
 ssono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art.  
 commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o  
 runque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDPO, Corso di Porta  
 mana n. 108, Milano 20122, e-mail segreteria@aidpo.org e sito web www.aidpo.it

2014 by Rosenberg & Sellier, Torino, Italia per i testi in forma di periodico e

2014 by Rosenberg & Sellier, Torino, Italia per la copertina

ww.rosenbergesellier.it

pertina di Ada Lanteri, realizzata da Eicon, Torino

## FENOMENOLOGIA E SOCIETÀ

Periodico di filosofia

a cura del Centro di Ricerche socio-culturali

n. 2/2014 anno XXXVII

### Indice

#### *Pluralismo dei valori e bene comune*

**Pierre de Charentenay, SJ, Citoynenneté et multiculturalisme**  
 en Asie du Sud-Est

3

**Rajeev Bhargava, Le radici del pluralismo indiano.**

Un'interpretazione degli editri di Asoka

18

**Manuela Consito, L'immigrazione tra pluralismo valoriale**  
 e multiculturalismo

47

**Afef Hagi, Abderrazak Khadraoui, Ouejdane Mejri, Uscire dalla**  
 "comunità" per costruire il comune

68

**Guido Franzinetti, The moral economy of Post-Communism:**  
 A retrospective overview

83

**Luca Savarino, Chi ha ucciso la bioetica cristiana? L'etica medica**  
 tra ricerca dell'universalità e riconoscimento del pluralismo

91

#### *Note e discussioni*

**Ulrike Spohn, La costruzione dell'identità europea nella controversia**  
 sul *burqa*: i diritti della donna e il velo islamico in Francia

110

**Paola Premoli De Marchi, Vaclav Havel e l'etica del potere**  
 di chi ha il potere suo malgrado

133

**Nicola Di Stefano, Irriducibilità e originalità del Leib:**  
 riflessioni a partire dal transsexualismo

156

**Giuseppe Armogida, Logica dei valori e bene comune**

172

#### *Schede*

182

### 3. The "moral economy" of post-Communism

E.P. Thompson deployed the category of "moral economy" to explain the logic of late eighteenth-century riots'. In short, he argued that, far from being "simple responses to economic stimuli" (let alone expressions of collective irrationality) these crowds actually followed a quite clear "moral economy".

«It is possible to detect in almost every eighteenth-century crowd action some legitimizing notion. By the notion of legitimization I mean that the men and women in the crowd were informed by the belief that they were defending traditional rights or customs; and, in general, that they were supported by the wider consensus of the community»<sup>5</sup>.

The suggestion made in this article is that the behaviour of Eastern European voters, and in particular those on the Right, requires an equally nuanced analysis. This analysis might produce results less reassuring than facile demonisations.

Luca Savarino

### Chi ha ucciso la bioetica cristiana? L'etica medica tra ricerca dell'universalità e riconoscimento del pluralismo

#### Introduzione

Secondo l'efficace immagine di Stephen Toulmin, nella seconda metà del Novecento la medicina ha salvato la vita all'etica: sottraendola alla sterilità di interminabili discussioni linguistiche e metaetiche, le ha offerto la possibilità di confrontarsi nuovamente con questioni concrete e le ha consentito di ritrovare una dimensione potenzialmente universale, parlando di esperienze comuni a tutto il genere umano, come nascita e morte, malattia e sofferenza<sup>1</sup>. L'esito del tentativo di rianimazione, tuttavia, non sembra essere stato tra i più felici. Al capezzale del malato sono ricominciate dispute interminabili. Storicamente, la bioetica nasce dal confronto tra discipline assai differenti e dalla tradizione ricca e articolata: dalla teologia, al diritto, dalla filosofia, alla medicina, dalla biologia all'economia e diventa il terreno sul quale si confrontano le differenti visioni morali e politiche e le prospettive religiose e filosofiche che caratterizzano le società contemporanee<sup>2</sup>. Tutti i convenuti sembravano d'accordo sulla diagnosi: per sconfiggere la malattia che metteva a dura prova la salute ancora malferma dell'etica medica, il pluralismo, era necessario elaborare uno statuto metodologico condiviso e mettere a fuoco un linguaggio comune che consentisse il dialogo tra diverse visioni comprensive dell'uomo e della società. Il dissidio riguardava i metodi della cura: in particolare, il contributo che i teologi, cattolici e protestanti, ebrei e ortodossi, potevano offrire a una discussione che li vedeva impegnati con scienziati, giuristi e filosofi. L'esito fu quello di una progressiva secolarizzazione del linguaggio teologico-morale

<sup>1</sup> Cfr. S. Toulmin, *How Medicine Saved the Life of Ethics*, "Perspectives in Biology and Medicine", vol. 25 (1982), n. 4, pp. 736-750 e S. Hauerwas, *Suffering Presence. Theological Reflections on Medicine, the Mentally Handicapped and the Church*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1986.

<sup>2</sup> Sulle origini della bioetica, cfr. A.R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, New York - Oxford, Oxford University Press, 1998.

<sup>3</sup> E.P. Thompson, *The Moral Economy of the English Crowd in the eighteenth Century*, "Past & Present", (1971), n. 50, pp. 76-136.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 78.

tradizionale, che se da un lato fu l'occasione per una salutare revisione dei concetti tradizionali, dall'altro condusse di fatto i teologi e le chiese, in quanto soggetti legati a una particolare visione sostantiva del bene, a uscire dal dibattito pubblico. Non sembrò esserci alternativa tra la proposizione di un discorso settario e confessionale e la perdita di specificità e di rilevanza concettuale di un discorso etico e teologico cristiano che accettasse di confrontarsi su un terreno neutro e secolare. A distanza di quarant'anni ci si chiede chi abbia ucciso la bioetica cristiana. Alcuni mettono addirittura in dubbio che una bioetica cristiana sia mai esistita. Altri, più modestamente, continuano a chiedersi quale sia stato e quale possa essere il suo status epistemologico e quale sia, soprattutto, il contributo che i credenti possano apportare al dibattito pubblico attualmente in corso nelle società contemporanee.

Se dal contesto internazionale, in particolare anglosassone, passiamo all'ambito più ristretto delle vicende italiane, emergono alcuni tratti specifici del nostro dibattito nazionale. In primo luogo, è evidente come, almeno sino a pochi anni fa, le questioni bioetiche siano state il terreno pressoché esclusivo sul quale la questione del pluralismo in Italia ha assunto rilevanza pubblica. Mentre negli Stati Uniti la questione ha spesso assunto la veste di un confronto tematico multiculturali, in Italia essa è nata e si è sviluppata primariamente in seguito alla grandi battaglie sulle questioni etiche legate all'avanzamento della medicina e al cambiamento dei costumi: aborto e divorzio, in un primo momento, e in seguito fecondazione medicalmente assistita, eutanasia. In secondo luogo, in un paese caratterizzato dalla presenza di un punto di vista ecclesiale e confessionale ampiamente maggioritario, quello cattolico romano, il dibattito ha sfiorato solo marginalmente la questione dello status concettuale di un discorso veramente pluralista. Il pluralismo italiano, sia sul piano filosofico sia su quello etico-politico e persino parlamentare, ha assunto in realtà le vesti del bipolarismo, dando vita a un confronto aspro e spesso violento tra due visioni del mondo sostantive. Da un lato i difensori cattolico-romani della sacralità della vita, dall'altro i sostenitori laici dell'autonomia individuale: in entrambi i casi, il dibattito è monopolizzato da interlocutori che avanzano tesi chiaramente particolariste e difendono valori chiaramente sostantivi, a partire però da punti di vista che si pretendono universali<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Al contrario, le riflessioni qui proposte non possono e non vogliono totalmente prescindere dalla mia esperienza personale di membro della Commissione di bioetica delle Chiese Battiste, Metodiste e Valdesi. Nel corso di discussioni pubbliche, mi sono trovato in difficoltà di fronte alla richiesta dei miei interlocutori di spiegare se il mio fosse un punto di vista laico, vale a dire neutrale, o se io patissi in veste di credente. La difficoltà consiste nel fatto che una simile alternativa, dal mio punto di vista, è malposta e concettualmente irrisolvibile. Storicamente, il protestantesimo riformato liberale assume un volto bifronte, e apparentemente un po' complicato, riguardo alle questioni etiche e politiche: se da un lato i

Solo negli ultimi anni, a seguito di complessi mutamenti nel costume e nella composizione della società italiana, la situazione sembra cambiata e si sono sviluppati i germi di un dibattito autenticamente pluralista.

## 1. La scena del delitto

Il pluralismo è costitutivo dello statuto della bioetica e richiede di essere affrontato con strumenti che consentano di riconoscerlo, mitigandone il potenziale di conflittualità<sup>4</sup>. Buona parte dei problemi che si pongono oggi sono già stati pensati e discussi, sebbene non risolti in maniera definitiva. Il punto di riferimento teorico a cui tutti gli interpreti sembrano incessantemente fare ritorno, anche solo per metterne in evidenza le debolezze concettuali, sono i *Principi di etica biomedica* di Beauchamp e Childress<sup>5</sup>. Una volta preso atto dell'insufficienza dell'etica medica tradizionale, incapace di far fronte alle sfide poste dal progresso tecnologico e dai cambiamenti del costume, i due autori intendono reperire uno schema di riferimento per il giudizio morale e per le procedure decisionali che sia adeguato al presente, al fine di aumentare la chiarezza, il rigore argomentativo e l'ordine sistematico delle riflessioni di etica medica. Il presupposto di Beauchamp è Childress è proprio il riconoscimento dell'esistenza del pluralismo: il ragionamento morale ha il compito di fornire orientamenti per le decisioni di individui e istituzioni a partire dall'assunto che esistono autentici dilemmi morali, che

credenti accettano di confrontarsi in termini secolari sulle questioni pubbliche, è vero che il riferimento alle comunità di fede e alla tradizione di provenienza non può venire totalmente a mancare. È altrettanto vero, tuttavia, che teologi, moralisti e commissioni bioetiche delle singole chiese non sono portatori di un punto di vista autoritativo: le loro riflessioni non assumono mai una veste dogmatica, ma si pensano al servizio della scelta autonoma e responsabile dei credenti, da un lato, e della riflessione dei non credenti, dall'altro.

<sup>4</sup> Riconoscere il pluralismo significa «ammettere l'inesistenza di una soluzione già disponibile per i casi di disaccordo morale», affrontarlo significa cercare «un linguaggio comune, disponibile a chiunque, che sia il veicolo per la costruzione o il ritrovamento di valori universalmente condivisi per la costruzione del bene comune». (Cfr. R. Sala, *Bioetica e pluralismo dei valori. Tolleranza, principi, ideali morali*, Napoli, Liguori, 2003, p. 1 e p. 109).

<sup>5</sup> T.L. Beauchamp, J.F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1989. Il libro, che venne dato alle stampe nel 1979, faceva seguito all'esperienza della "National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research" istituita nel 1974, che culminò nella pubblicazione, avvenuta nel 1978, del celebre *Belmont Report*. Successivamente il testo si è modificato e arricchito, arrivando sino alla settima edizione, pubblicata nel 2012, e assumendo sempre più la veste di una teoria morale comprensiva, che in parte tradisce le intenzioni originarie degli autori. Non ripeteremo qui le vicende legate alle modifiche della teoria stessa, ma faremo riferimento alla sua forma canonica più celebre, che coincide con la quarta e la quinta, edizione dell'opera. L'edizione italiana, a cui si riferiscono le note seguenti, è la quarta, pubblicata nel 1994 (T.L. Beauchamp, J.F. Childress, *Principi di etica biomedica*, Firenze, Le lettere, 1999 [2009]).



possono presentarsi o sotto forma di assenza di una giustificazione ultimativa della moralità o immoralità di determinate scelte, o sotto forma di un conflitto tra doveri egualmente motivati. I dilemmi morali non possono essere liquidati alla stregua di fraintendimenti linguistici o incongruenze logiche, come pretende un certo tipo di filosofia morale di impostazione analitica, né essere risolti sulla base di un principio assoluto che consentirebbe di sciogliere il conflitto tra obbligazioni antitetiche.

Se il pluralismo è un dato di fatto che non può essere risolto sulla base di una teoria morale comprensiva, è tuttavia possibile mitigarne il potenziale conflittuale. I quattro principi dell'etica medica di Beauchamp e Childress (autonomia, beneficenza, non maleficenza e giustizia) non derivano da una fondazione metafisica del reale, ma si presentano come principi intermedi, frutto di scelta e selezione sulla base di giudizi ponderati che si sviluppano da una sorta di versione contemporanea del metodo aristotelico degli *ἐνδόξα* (*endóxa*). Le opinioni autorevoli con cui si deve confrontare la bioetica sono la tradizione di etica medica e filosofica e la morale comune, delle quali fanno parte sia codici di etica professionale, sia le normative che forniscono orientamenti nel settore pubblico, sia la storia della filosofia morale.

La questione decisiva è quella che riguarda la selezione e la giustificazione dei principi. Che i principi siano quattro e solo quattro e che siano quelli e non altri si comprende dall'esame dei giudizi e delle argomentazioni di senso comune. Il problema è che, ovviamente, la morale comune, che diventa la pietra angolare della teoria etica, contiene ragioni e argomentazioni non tutte egualmente valide. A tal fine, Beauchamp e Childress propongono un modello di giustificazione coerentista, che si distingue sia dal modello deduttivistico, che dai principi risale alle regole e da queste ai giudizi sui casi particolari, sia al modello induttivistico, che dai casi esemplari risale alle regole e da queste ai principi. Le teorie etiche deduttivistiche, per esempio l'utilitarismo nelle sue molteplici versioni, presumono che esista una coerente struttura di principi normativi da cui i giudizi morali dovrebbe coerentemente discendere, come applicazioni di una regola generale a un caso particolare. Ma il difetto principale delle teorie deduttiviste, si sarebbe tentati di dire sviluppando coerentemente la prospettiva dei due autori, è proprio quello di non riconoscere in modo adeguato il fatto del pluralismo: esse asseriscono che una sola teoria normativa sia quella corretta, sebbene non esista accordo su quale essa sia. In secondo luogo, il deduttivismo non coglie il conflitto morale autentico, che si concretizza nel momento in cui le regole e i principi consueti non funzionano più, perché non si adattano più ai casi particolari. Il terzo luogo, il deduttivismo non assegna il giusto peso al contesto entro cui si svolge l'azione, e sembra ignorare il rapporto bilaterale tra casi e principi. Qualora si ponga mente

alla genesi effettiva dei giudizi morali, si comprenderà che questi non sono il frutto dell'applicazione di una regola a un caso particolare, ma nascono attraverso una specificazione e un bilanciamento della norma su casi specifici<sup>6</sup>. Se il difetto di una giustificazione della teoria morale di stampo deduttivista consiste nell'incapacità di riconoscere adeguatamente il pluralismo, il difetto di una teoria morale induttivista, come la neo-casistica di Jonsen e Toulmin<sup>7</sup>, consiste nell'assolutizzarlo. È certamente vero che le teorie morali nascono e si radicano all'interno di una tradizione concretamente esistente, ma quest'ultima va ripensata e consolidata a partire da principi di carattere generale. Sotto questo profilo, l'induttivismo risente di una carenza opposta, ma simmetrica, rispetto a quella che affligge il deduttivismo, vale a dire l'incapacità di pensare il rapporto circolare tra giudizi regole e principi, o, per meglio dire, la relazione tra contesto e norme morali. Di qui la difficoltà nel determinare con esattezza il carattere di esemplarità del caso particolare e di spiegare come le norme generali possano servire a correggere e integrare i giudizi particolari di individui e comunità<sup>8</sup>. Il modello di giustificazione coerentista adottato da Beauchamp e Childress aspira a colmare le lacune simmetriche delle due prospettive illustrate in precedenza, vale a dire l'astrattezza e il contestualismo o, dal punto di vista dei problemi di cui ci occupiamo, l'inadeguato riconoscimento del pluralismo e la sua assolutizzazione. Una teoria coerentista aspira all'universalità a partire da uno specifico contesto e da giudizi particolari, instaurando un percorso circolare tra giudizi, regole e principi, che ha come punto di partenza la selezione dei giudizi ponderati, quelli di cui la moralità di senso comune e la tradizione riconoscono la fondatezza in quanto alieni da interessi individuali e da preferenze particolari. Risalendo ai principi che li informano, i giudizi ponderati non rimangono inalterati, ma possono essere emendati, modificati e giustificati attraverso una procedura che elimini le diverse forme di incoerenza e di imperfezione che ancora li affliggono.

Il punto di riferimento teorico di queste analisi è la nozione di equilibrio riflessivo sviluppata da John Rawls in *Una teoria della giustizia*<sup>9</sup>. Secondo Rawls, qualsiasi persona in possesso delle necessarie facoltà mentali è in

<sup>6</sup> Cfr. T.L. Beauchamp, J.F. Childress, *Principi di etica biomedica*, op. cit., p. 28: «Dobbiamo spesso prendere in considerazione le effettive opinioni sul mondo, le prospettive culturali, i giudizi sui probabili risultati, i casi precedenti nei quali ci siamo imbattuti, per integrare e dare concretezza a regole, a principi e a teorie».

<sup>7</sup> Cfr. A.R. Jonsen, S. Toulmin, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley & Los Angeles - London, University of California Press, 1988.

<sup>8</sup> Cfr. T.L. Beauchamp, J.F. Childress, *Principi di etica biomedica*, op. cit., p. 29: «Le regole morali sono punti saldi ma provvisori all'interno di una matrice culturale costituita da linee-guida».

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 31: «John Rawls ha utilizzato il termine equilibrio riflessivo per riferirsi all'obiettivo di questa forma di giustificazione».

grado di sviluppare un proprio senso della giustizia, inteso come capacità di distinguere tra giusto e ingiusto, di motivare i propri giudizi e di agire in accordo con essi. La teoria morale riprende la nostra quotidiana capacità morale e il nostro comune senso di giustizia cercando di costruire un insieme di principi coerenti che ci consentano di motivare determinati giudizi. Tali giudizi, infatti, sono fondati solo se siamo in grado di comprendere a quali principi essi rispondano. Il punto di partenza per risolvere i casi in cui non siamo pienamente convinti di alcuni principi consiste nel partire dai giudizi su cui, all'interno delle nostre società e delle nostre tradizioni morali, esiste un ragionevole accordo e che percepiamo intuitivamente come non problematici (per esempio la condanna unanime della discriminazione razziale o della liceità della tortura) e di risalire coerentemente ai principi che li informano. A partire da questi principi mettiamo alla prova i nostri giudizi e controlliamo se essi siano in grado di generare un insieme di principi significativo, secondo un metodo circolare, che dai giudizi ponderati risale ai principi e viceversa<sup>10</sup>. Il metodo dell'equilibrio riflessivo, che Rawls riprende da Goodman, in tal modo, consiste in una «descrizione della posizione iniziale in grado sia di esprimere condizioni ragionevoli sia di generare principi in accordo con i nostri giudizi ponderati opportunamente emendati e modificati. [...] È un equilibrio perché alla fine i nostri principi si conformano con i nostri giudizi e riflessivo poiché sappiamo a quali principi si conformano i nostri giudizi e conosciamo le premesse della loro derivazione»<sup>11</sup>. L'equilibrio che si genera valutando tutte le concezioni morali esistenti, o quantomeno le più rilevanti, e rivedendo i nostri giudizi alla luce dei principi così formulati, non è stabile, perché può essere modificato da casi particolari. In questo senso, conclude Rawls, la filosofia morale è socratica, dal momento che prevede, a differenza delle scienze naturali come per esempio la fisica, la possibilità che i giudizi ponderati su fatti specifici possano essere messi in dubbio perché non in grado di condurre a una teoria sostenibile, vale a dire non sufficientemente coerente e argomentata o in disaccordo con il nostro senso condiviso di giustizia. L'idea di un equilibrio riflessivo stabile è un semplice ideale regolativo, dal momento che è evidentemente impossibile prendere in esame tutte le teorie filosofiche sostenibili, ma è necessario accontentarsi di quelle più rilevanti o di quelle su cui esiste un maggiore accordo: per questo motivo, è particolarmente importante, per la teoria morale, «lo studio delle nostre

concezioni morali sostantive»<sup>12</sup>. La tesi coerentista proposta da Beauchamp e Childress riprende e articola la nozione di equilibrio riflessivo rawlsiano attraverso la teoria del bilanciamento e della specificazione dei giudizi ponderati. La specificazione consente di ridurre le zone di indeterminazione di una teoria morale, rendendo concreto un principio astratto cercando di determinare quale caso individuale ne sia la corretta esemplificazione (per esempio, se l'eutanasia sia un caso di beneficenza, di maleficenza o si fondi sul rispetto dell'autonomia del paziente). Mentre la specificazione implica un approfondimento del significato e dell'ambito di applicazione delle norme, il bilanciamento consente di misurarne il peso relativo. Su questo punto, Beauchamp e Childress si rifanno alle tesi di Ross e alla sua distinzione tra obblighi *prima facie* e obblighi effettivi: i quattro principi dell'etica biomedica non vanno intesi né come principi assoluti né come regole dell'esperienza, ma come principi *prima facie*, che vanno osservati qualora non entrino in conflitto con obblighi di forza eguale e maggiore. In situazioni specifiche occorre bilanciare i principi in modo tale da eleggere come norma effettiva e prevalente quella che è in grado di risolvere il conflitto permettendo di raggiungere il «miglior saldo possibile» su ciò che è giusto o sbagliato.

Ora, al di là dei riferimenti espliciti alla teoria di equilibrio riflessivo, sembra evidente come il rifiuto di una soluzione puramente razionale dei dilemmi morali e il riconoscimento mitigato del pluralismo in Beauchamp e Childress richiamino da vicino un'altra teoria di Rawls, vale a dire la nozione di pluralismo ragionevole messa a punto in *Liberalismo politico*. In questo caso il punto di partenza di Rawls è la constatazione che l'idea di società ben ordinata esposta in *Una teoria delle giustizia*, e diventata il bersaglio delle critiche comunitariste, potrebbe rivelarsi irrealistica. Il suo intento è dunque di dimostrarne la praticabilità, a partire dall'assunzione del pluralismo, vale a dire del fatto che il risultato normale dell'esercizio della ragione umana entro libere istituzioni democratiche è l'esistenza di una pluralità di dottrine comprensive ragionevoli, alcune delle quali di tipo religioso, nessuna delle quali è universalmente accettata. A questo proposito, vanno risolte due questioni: in primo luogo va messo a punto un criterio per distinguere tra prospettive ragionevoli e irragionevoli, e, in secondo luogo, va dimostrato il fatto che mentre le prime sono in grado, tramite un consenso per intersezione, di dar vita a una società giusta e ben ordinata di individui liberi, le seconde vanno semplicemente contenute e represses per fare in modo che non mettano in pericolo la coesione sociale. La teoria del liberalismo po-

<sup>10</sup> Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard UP, 1971, trad. it. *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 2002, p. 34: «Andiamo avanti e indietro tra i due [...] a volte modificando i nostri giudizi adattandoli a un principio».

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 34-35.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 59.

litico, e la conseguente distinzione tra pluralismo ragionevole e pluralismo semplice, costituisce una risposta al progetto illuministico di rintracciare una dottrina filosofica laica, fondata sulla ragione e comprensiva, la cui origine storica risale alla rottura dell'unità religiosa del mondo occidentale e alle sue conseguenze, che hanno dato vita alle guerre di religione e alle controversie sei-settecentesche sulla tolleranza. Anche nelle società contemporanee, più o meno esplicitamente, il problema è neutralizzare il potenziale di conflittualità insito nella pluralità di dottrine comprensive di carattere religioso. A tal fine occorre formulare una concezione della giustizia politica che la pluralità delle dottrine ragionevoli possa accettare senza per questo mettere in discussione la propria visione comprensiva, distinguendo tra un livello di giustificazione di una base pubblica comune, che richiede la ragionevolezza, e un livello di giustificazione privato, in cui non sono necessarie la ragionevolezza, e forse neppure la razionalità della giustificazione. Ma in cosa consiste la nozione di ragionevolezza che Rawls intende far propria e in che cosa si distingue la giustificazione pubblica dall'argomentazione privata riguardo alla verità delle singole dottrine comprensive? Quali sono, insomma, i criteri che permettono alle dottrine comprensive di avere legittimamente accesso alla sfera pubblica? Essere ragionevoli, secondo Rawls, significa essere disposti a orientare la propria condotta secondo un principio mediante il quale è possibile discutere con altri interlocutori, tenendo conto delle conseguenze delle proprie azioni per il benessere degli altri: «proporre dei principi e dei criteri che facciamo da equi termini di cooperazione e a rispettarli volontariamente, una volta sicuri che anche gli altri faranno lo stesso»<sup>13</sup>. La nozione di ragionevolezza non si contrappone dunque a quella di razionalità, intesa come capacità di individuare i propri fini e di perseguirli con strumenti adeguati, ma a quella di egoismo. Mentre il razionale è l'espressione della capacità di percepire il bene, il ragionevole è la capacità di possedere un senso di giustizia. Tale capacità richiede la disposizione a cooperare con altri, argomentando le proprie posizioni in forme universalmente comprensibili e discutendo i principi e i giudizi altrui: essa richiede in tal modo la capacità, formale e primariamente linguistica, a tradurre le proprie posizioni in termini comprensibili. Al tempo stesso, l'idea di ragionevolezza qui descritta richiede la capacità di tener conto dei cosiddetti «oneri del giudizio»<sup>14</sup>. L'esistenza di un pluralismo ragionevole sulle questioni di giustizia rinvia alla specificità della sfera morale e politica: l'impossibilità di un accordo universale sostantivo non deriva unicamente

<sup>13</sup> J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, (trad. it., *Liberalismo politico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1994, p. 58).

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 62-65.

dalla diversità degli interessi, dagli errori logici, dalle incongruenze argomentative delle parti in causa, ma anche, e soprattutto, dalla complessità nella valutazione dei dati empirici, dalla vaghezza di giudizi morali che richiedono di essere interpretati, e da un'esperienza di vita individuale o comunitaria che influenza l'interpretazione e che conduce a considerazioni normative differenti. Il motivo per cui è impossibile che la discussione pubblica conduca a conclusioni unanimi su ogni tema deriva dal fatto che «partendo da punti di vista diversi è possibile elaborare in modo ragionevole concezioni del mondo diverse, e questa eterogeneità deriva, in parte, dalle differenze tra le nostre prospettive. È irrealistico – o fonte, ancora peggio, di sospetti e ostilità reciproci – supporre che tutte le differenze tra noi abbiano radice solo nell'ignoranza e nella perversità, oppure nelle rivalità per il potere, il prestigio o il profitto economico»<sup>5</sup>. Le nozioni rawlsiane ci aiutano in tal modo a comprendere meglio alcune caratteristiche salienti della proposta di Beauchamp e Childress: dall'idea di sviluppare una teoria che si collochi a livello intermedio tra principi sostantivi e giudizi pratici, alla necessità di selezionare i giudizi e i principi che assumiamo come punto di partenza dell'indagine morale, alla ragionevolezza complessiva di una teoria morale che mira esplicitamente a distinguere, all'interno delle società contemporanee e della tradizione di provenienza, gli elementi che permettono di giungere a un accordo nella sfera pubblica che, se non universale, si presenti comunque come il più esteso possibile.

Dalla ricostruzione della scena del delitto emergono una serie di indizi che sembrano convergere in un'unica direzione: se si accettano i presupposti teorici di Beauchamp e Childress, all'interno della sfera pubblica il ruolo delle dottrine religiose, in quanto religiose, diventa irrilevante. La bioetica cristiana è stata uccisa e la bioetica secolare è il principale indiziato.

### 3. Omicidio o istigazione al suicidio?

Il problema maggiore di una teoria coerentista della giustificazione è quello della verità della norma morale. Come riconoscono anche Beauchamp e Childress, infatti, la mera coerenza non sembra poter essere un criterio sufficiente per determinare la legittimità della norma etica, dal momento che esistono esempi di norme perfettamente coerenti ma sostanzialmente non accettabili, come il codice d'onore delle associazioni mafiose o il credo

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 64-65.

dei pirati. Quanto alla ragionevolezza che conduce alla selezione dei giudizi ponderati è vero che, nella misura in cui la teoria dei principi sembra incarnare un modello teorico simile al procedere della conoscenza scientifica, secondo cui la coerenza e la verità di un sistema morale viene raggiunta a seguito di ripetuti esperimenti e adattamenti normativi, essa non sembra poter sfuggire all'obiezione di coloro che sostengono che, in questo modo, il criterio della verità di un sistema etico diventa il successo, vale a dire l'affermarsi e il consolidarsi di un determinato sistema di norme morali nel corso di un processo storico pensato come potenzialmente infinito. La soluzione al disaccordo morale non è dunque in grado di andare molto al di là della ricerca di un accordo, necessariamente precario e potenzialmente soggetto a revisione, tra soggetti ragionevoli. Secondo molti, tale accordo non sarebbe sufficientemente universale e non poggerbbe su basi abbastanza solide per poter essere duraturo. A queste obiezioni Beauchamp e Childress non sono stati in grado di rispondere se non riformulando la propria teoria nella direzione di una teoria morale sostantiva. Il che ci riporta nuovamente alla questione iniziale: la soluzione proposta da Beauchamp e Childress è in grado di riconoscere adeguatamente il fatto del pluralismo, o non finisce per soccombere alle accuse di coloro che vedono in tale soluzione una forma di particolarismo ammantata di universalismo più o meno forte?

Nell'ambito del dibattito bioetico degli ultimi trent'anni l'autore che ha formulato nel modo più esaustivo questo tipo di critiche è stato Tristram H. Engelhardt Jr. In Italia Engelhardt è noto soprattutto per le tesi della sua opera più famosa, *The Foundation of Bioethics*, pubblicata in due edizioni<sup>16</sup>. La sua concezione scettica delle capacità della ragione ha spesso indotto gli interpreti ad annoverarlo tra i teorici del postmodernismo: la filosofia è incapace di attingere e di dimostrare razionalmente i fini ultimi e i principi primi dell'esistenza umana e della convivenza civile, così come di giustificare adeguatamente la loro gerarchia. Le società contemporanee sono popolate da individui con visioni del bene complesse e molto differenti tra loro – i cosiddetti "stranieri morali". Le categorie elaborate dalla filosofia morale contemporanea implicano presupposti non giustificati e soprattutto non giustificabili e dunque nel migliore dei casi non mantengono ciò che promettono, mentre nel peggiore sono ingannevoli, perché spacciano per universale

ciò che è in realtà storicamente condizionato. La filosofia morale non è in grado di coniugare universalità e sostanzialità. Le teorie etiche sostanziali, che certamente esistono, non possono essere universali. Di converso, una teoria etica razionale può essere universale ma solo a patto di rassegnarsi a rimanere priva di contenuto, dal momento che qualsiasi morale sostanziale richiede una prospettiva che si sottrae alla giustificazione razionale. Gli amici morali condividono un'identica visione dei principi e dei fini dell'esistenza umana, non in virtù dell'uso della ragione e della forza della persuasione, quanto della loro comune appartenenza a un *ἔθος* (*éthos*) sostanziale. Essi non usano la ragione per giustificare principi e fini, perché non ne hanno bisogno: sebbene non rifiutino la ragione come strumento per attingere e per articolare principi e fini della loro forma di vita, e per risolvere controversie, non sono tuttavia in grado di giustificare razionalmente la bontà di tali fini e principi. Pur maturato attraverso un percorso originale, l'esito del discorso di Engelhardt è dunque simile alla diagnosi del politeismo dei valori di ascendenza nietzscheana e weberiana: i valori ultimi si possono analizzare razionalmente, ma il fatto di aderirvi non ha nulla da fare con la ragione, perché rinvia a forze prerazionali, quali, per esempio, l'amore o la tradizione. Il pluralismo è dunque insuperabile, o, quantomeno, non si supera attraverso la formulazione di una teoria etica sostantiva.

Se queste tesi sembrano esprimere una sorta di "aria di famiglia" post-moderna, ciò che consente di misurare la distanza di Engelhardt da tale prospettiva è il rifiuto di riconoscere alla pluralità di visioni del mondo qualsiasi significato di tipo emancipatorio. Il pluralismo è un fatto e non un valore. In quanto tale esso non è buono, ma rappresenta la fonte di possibili conflitti. Per poter risolvere i problemi che esso pone, va riconosciuto, e non mitigato tramite l'assunzione preliminare di un criterio che è destinato a rivelarsi infondato. Di qui il rifiuto di qualsiasi ideale di ragionevolezza del pluralismo stesso. Storicamente, ricorda Engelhardt, gli strumenti a disposizione per risolvere le controversie sono quattro: l'uso della forza, l'appello alla conversione, la persuasione che avviene tramite la corretta argomentazione razionale e l'accordo. Scartati la conversione e la persuasione, che si sono rivelati impraticabili o inefficaci, l'unica soluzione per evitare l'uso della forza è la creazione di criteri morali puramente formali che si basino su *procedures* universalmente accettate. E le procedure cui individui appartenenti a comunità morali molto diverse tra loro accetterebbero di sottoporsi devono necessariamente possedere un'estensione assai limitata: l'unico principio che stranieri morali potrebbero voler rispettare è quello di non usare le altre persone senza il loro consenso, o "permesso". La scelta del termine "permesso" come criterio fondamentale dell'accordo non è

<sup>16</sup> H.T. Engelhardt Jr., *The Foundations of Bioethics*, Oxford, Oxford University Press, 1996, trad. it. *Manuale di Bioetica*, Milano, il Saggiatore, 1999. Il titolo della traduzione italiana è infedele e addirittura fuorviante, dal momento che l'intenzione dell'autore non è affatto quella di offrire una panoramica completa ed esaustiva del dibattito bioetico, quanto di affrontare il problema dei fondamenti filosofici della bioetica stessa.



indifferente. Engelhardt decide di non utilizzare il concetto di "autonomia", principio cardine della bioetica secolare nella versione di Beauchamp e Childress, perché la libertà individuale non può venir intesa come un valore, come un fine ultimo dell'esistenza umana, ma costituisce un semplice "vincolo collaterale", un requisito necessario per la collaborazione tra individui in alternativa al conflitto. Il permesso, e non l'autonomia, è dunque l'origine dell'autorità morale, dal momento che non disponiamo di alcun principio con cui fondare una morale universale o con cui delimitare l'ampio spettro delle posizioni che possono aver accesso alla sfera pubblica. È la questione che Engelhardt pone è relativa non alla verità del principio di permesso, quanto alla sua utilità per risolvere le controversie rinunciando all'uso della forza. Se – e solo se – si vuole evitare il conflitto, occorre partire dai limiti entro cui è possibile trovare un accordo minimo razionale tra individui. Ma che sia bene voler evitare il conflitto, che sia giusto privilegiare il principio di autonomia rispetto a quelli di beneficenza o di giustizia, resta del tutto indimostrabile.<sup>17</sup> La sfera pubblica è il luogo in cui individui dalle provenienze più diverse si incontrano come puri e semplici stranieri morali. Il carattere libertario dell'etica che la informa non deriva da un valore intrinseco insito nell'autonomia individuale, e il permesso non è un principio sostantivo, ma, si potrebbe dire, una semplice scelta fondata sulla prudenza, un semplice male minore rispetto al conflitto, che non comporta alcun accantonamento delle comunità dense composte di amici morali.

È evidente la distanza tra la prospettiva di Engelhardt e quelle di Rawls e di Beauchamp e Childress. Secondo Engelhardt, non esiste un criterio sufficientemente fondato per determinare in che cosa consista la ragionevolezza di una posizione etica. Ciò che è ragionevole, infatti, può essere inteso o in termini puramente formali e linguistici, o in termini sostantivi. Nel primo caso esso dà vita al paradosso di posizioni sostanzialmente irragionevoli e assolutistiche che vengono fatte valere all'interno della sfera pubblica in forme ragionevoli e apparentemente razionali: è l'esempio delle tesi della Chiesa cattolica romana sui temi bioetici.<sup>18</sup> Se inteso in modo sostantivo,

invece, il criterio funziona soltanto all'interno di una specifica comunità di amici morali, di individui che condividono un insieme sostantivo di premesse metafisiche e antropologiche. È questo il motivo per cui la teoria di Beauchamp e Childress tende ad assumere progressivamente la forma di una teoria morale sostantiva, in cui la morale comune richiamata nelle prime edizioni dell'opera diventa una morale comune «*universale*», nel senso di condivisa da tutte le persone moralmente serie.<sup>19</sup> Ma la distinzione tra tale morale comune universale e una morale comune consuetudinaria o in corso nella *petitio principii* di presupporre ciò che dovrebbe in realtà dimostrare, o è costretta ad affidare alla politica e alla filosofia della storia la verità ultima della morale. La misura dell'universalità della morale comune diventa il successo, vale a dire il semplice fatto del suo imporsi universalmente. Per questo motivo, il pluralismo che occorre assumere a punto di partenza delle controversie bioetiche non può essere un pluralismo ragionevole, ma il puro dato di fatto del pluralismo semplice. Se il punto di partenza è il riconoscimento del pluralismo semplice, però, i termini dell'accordo razionale tra individui devono essere necessariamente meno estesi che non nel caso in cui sia possibile individuare un criterio per distinguere ed eliminare dal dibattito le posizioni sostantive estreme che renderebbero possibile giungere a un ampio accordo. Tale accordo, inoltre, assumerà le caratteristiche di un puro e semplice *modus vivendi*, a cui non è possibile riconoscere alcun carattere morale intrinseco, come invece vorrebbe Rawls. In conclusione, è evidente come, per Engelhardt, la pretesa di individuare nella ragionevolezza un criterio universalmente accettato per l'accesso alla sfera pubblica non sia altro che una forma di particolarismo mascherato, che finisce per erigere l'autonomia, intesa come autorealizzazione individuale, a valore universale.

Negli ultimi quindici anni, Engelhardt ha articolato e in parte rivisto le tesi del *Manuale di bioetica*. A partire da *The Foundation of Christian Bioethics*<sup>20</sup> il tema fondamentale non riguarda più soltanto le condizioni di possibilità di un'etica formale universale in una società postcristiana, che a detta dell'autore si è rivelata impraticabile, ma diventa quello dello statuto di un'etica cristiana sostantiva in una società radicalmente priva di Dio. La forza delle riflessioni di Engelhardt consiste nell'aver individuato con chiarezza il motivo per cui, dopo un periodo di iniziale fioritura, la

arbitraria. Quest'affermazione è un esempio tra i tanti di posizioni assolutistiche espresse in termini linguisticamente ineccepibili e apparentemente ragionevoli.

<sup>19</sup> Cfr. H.T. Engelhardt Jr., *Dopo Dio. Morale e bioetica in un mondo laico*, Torino, Claudiana, 2014, p. 219.

<sup>20</sup> H.T. Engelhardt Jr., *The Foundations of Christian Bioethics*, Lisse, Swets & Zeitlinger, 2000.

<sup>17</sup> Cfr. H.T. Engelhardt Jr., *Viaggi in Italia. Saggi di bioetica*, Firenze, Le lettere, 2011, p. 405.

<sup>18</sup> Quando la libertà e la dignità dell'uomo sono gravemente violate «sono minacciati i fondamenti oggettivi dei valori che ispirano e governano l'ordine internazionale e sono minati alla base quei principi cogenti e inviolabili formulati e consolidati dalle Nazioni Unite» (Benedetto XVI, New York, 18 Aprile 2008, «Discorso ai membri dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite», ora in M. Carriaba, A. Simoncini, *La Legge di Re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*, Milano, Rizzoli, 2013, p. 219). L'idea secondo cui sarebbe possibile definire oggettivamente i fondamenti dei valori condivisi, che rispecchia un'epistemologia dir poco premoderna, corrisponde alla convinzione secondo cui qualsiasi definizione che non sia oggettiva sarebbe soggettiva, vale a dire in ultima analisi del tutto

bioetica cristiana sia diventata irrilevante nel dibattito pubblico: la costante oscillazione tra l'aspirazione a definirsi in maniera univocamente fondata, ma settaria e dunque potenzialmente conflittuale, e il tentativo di percorrere la via dell'universalità a discapito della perdita del proprio contenuto. Il rischio di una filosofia morale cristiana che rifiuti di adeguarsi agli standard concettuali e discorsivi pretesi dall'etica secolare è evidente: perdere la capacità di parlare a tutti, credenti e non credenti, e rimanere confinata all'interno delle comunità di fede. Per questo motivo, sia nella sua versione cattolico-romana sia nelle sue versioni protestanti, il cristianesimo occidentale ha privilegiato la ricerca dell'universalità. Ma la ricerca di legittimazione in forme razionali o ragionevoli comporta, per la bioetica cristiana, un rischio ben più grave del particolarismo: il venir meno della specificità dei vincoli morali cristiani, che si fondano sull'esperienza di un Dio personale che chiama i singoli individui alla salvezza in un momento ben preciso del tempo e dello spazio.

La risposta di Engelhardt alla domanda posta all'inizio ha un tono vagamente nietzscheano e rappresenta una svolta radicale nella nostra indagine: la bioetica cristiana è stata uccisa dai teologi e dai moralisti cristiani. Grazie alla loro arrendevolezza, la filosofia è diventata il giudice che pretende di decidere che cosa può entrare a far parte dei vincoli morali di una specifica tradizione religiosa. Nella misura in cui la verità suprema della bioetica cristiana non è più una speciale rivelazione, essa non è più in grado di costituirsi come un'impresa coerente e costruttiva e di distinguersi efficacemente dall'etica secolare stessa. Se accettiamo le tesi di Engelhardt, siamo costretti a derubricare l'accusa di omicidio. La bioetica cristiana non è stata uccisa, ma si è tolta la vita. Il reato di cui si è macchiata l'etica secolare è semplicemente l'istigazione al suicidio.

#### 4. Risurrezione della bioetica cristiana?

Negli ultimi anni le questioni del pluralismo e dello statuto dell'etica cristiana si sono riproposte con una certa frequenza, sia sul fronte secolare<sup>21</sup>

sia su quello cristiano<sup>22</sup>. Da entrambi gli schieramenti si levano voci autorevoli che tentano di ripensare il ruolo pubblico delle confessioni religiose e di ridimensionare la diffidenza nei confronti delle dottrine comprensive, una diffidenza che, lo si è visto, è stata il marchio di fabbrica della cultura secolare degli ultimi decenni, ma che gli stessi teologi e moralisti cristiani hanno in gran parte finito per accettare.

Sul fronte secolare è diventata evidente la crisi di una ragione che, dopo aver letto in chiave emancipatoria il venir meno delle grandi narrazioni e l'affievolirsi di ogni orizzonte veritativo, sembra ritrovarsi svuotata di forza normativa e di soluzioni praticabili di fronte al conflitto tra culture e religioni, così come di fronte ai problemi etici posti dalla tecnica. Quanto alla bioetica, si sono mostrate tutte le difficoltà di un paradigma, quello centrato sull'autodeterminazione individuale, che sembra voler confinare ogni discussione su un piano pratico e giuridico. Tale paradigma può forse offrire un contributo alla gestione delle politiche pubbliche, ma non consente di affrontare in modo adeguato questioni sistemiche – come quelle relative alle tendenze generali dello sviluppo tecnico-scientifico e al rapporto tra potere economico, ricerca e utilizzo delle nuove tecnologie – o questioni filosofiche – come quella che riguarda il senso assunto dalla salute, dalla sofferenza e dalla morte nelle società contemporanee. Proprio per questo motivo da più parti si reclama in modo più o meno esplicito una revisione delle letture tradizionali del pluralismo, che consenta di pensare la religione non solo come un pericolo dal quale difendersi perché fonte di possibile conflitto, ma come un fattore potenzialmente creatore di senso, capace di rafforzare il vincolo societario e l'ἔθος (éthos) di cui le società e il pensiero liberale sentirebbero la mancanza. È vero che, storicamente, il liberalismo politico nasce all'epoca delle guerre di religione, quando una religione auto-

Collins, 1993, trad. it., *Il dominio della vita. Aborto, eutanasia e libertà individuale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1994, e Id., *Is Democracy Possible here? Principles for a New Political Debate*, Princeton University Press, 2006, trad. it., *La democrazia possibile. Principi per un nuovo dibattito politico*, Milano, Feltrinelli, 2007; P. Berger, G. Davie, E. Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Aldershot, Ashgate Publishing Company, 2008, trad. it., *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo non basta*, Bologna, il Mulino, 2010; S. Kautmann, *Reinventing the Sacred. A New View of Science, Reason and Religion*, New York, Basic Books, 2008, trad. it., *Reinventare il sacro: una nuova concezione della scienza, della religione e della religione*, Torino, Codice, 2010.

<sup>21</sup> Sul ruolo e lo statuto concettuale dell'etica medica cristiana esiste un'ampia letteratura. A titolo puramente introduttivo, cfr. A. MacIntyre, *Theology, Ethics and the Ethics of Medicine and Health Care*, "Journal of Medicine and Philosophy", vol. 4 (1979), n. 4, pp. 435-443, che sottolinea la difficoltà dell'etica cristiana ad assumere una posizione chiaramente definita tra i poli opposti dell'autonomia e dell'eteronomia, dell'adattamento e del rifiuto del moderno. D. Callahan, *Religion and the Secularization of Bioethics*, "Hastings Center Report", vol. 20 (1990), n. 4, pp. 2-4, e J.M. Gustafson, *Theology confronts Technology and the Life Sciences*, "Commonweal", vol. 105 (1978), n. 12, pp. 386-392.

<sup>22</sup> J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2005, trad. it. parziale, *Tra scienza e fede* (2005), Roma-Bari, GLF, 2006 e Id., "Fede e sapere", in Id., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale* (2001), Torino, Einaudi, 2002. Ch. Taylor, "Why We Need a Radical Redefinition of Secularism", in J. Butler, J. Habermas, Ch. Taylor, C. West, *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York, Columbia University Press, 2011, pp. 34-59, e Id., *A Secular Age*, Cambridge (Mass.)-London, The Belknap Press of Harvard UP, 2007; R. Dworkin, *Lives: Dominion: an Argument about Abortion and Euthanasia*, London, Harper

richiesto esclusivamente ai credenti. Di qui l'opportunità di un processo complementare di riconoscimento e di apprendimento tra ragioni secolari e religiose, che si fondi sull'idea secondo cui «il confine tra ragioni religiose e ragioni secolari è in ogni caso fluido. Perciò lo stabilimento di questo confine contrario dovrebbe essere concepito come un compito cooperativo, in cui entrambe le parti siano chiamate ad accogliere anche la prospettiva della parte avversa»<sup>26</sup>. Le tesi di Habermas sulla ritrascrizione dei contributi religiosi non sembrano dissimili dal tentativo messo in pratica da Ronald Dworkin di rintracciare un terreno di discussione comune tra credenti e non credenti per dirimere le principali controversie su aborto ed eutanasia, favorendo un reciproco riconoscimento tra le parti in causa<sup>27</sup>. In particolare, per entrambi gli autori, il reciproco riconoscimento tra cultura secolare e cultura religiosa deve essere il risultato di processi storici di apprendimento e non può essere creato artificialmente tramite gli strumenti della politica e del diritto. Il piano sul quale le comunità di fede possono venir riconosciute per il loro apporto alla creazione di consapevolezza normativa non è solo, o principalmente, il piano giuridico e normativo, ma quello della costruzione del senso e del discorso sui fondamenti di una specifica forma di vita.

Queste conclusioni sono sorprendentemente simili a quelle cui sono giunti, negli ultimi anni, un buon numero di teologi e moralisti cristiani. La risurrezione della bioetica cristiana è possibile a partire da tre assunti strettamente correlati tra loro: la consapevolezza di non poter più prescindere da una riflessione sui fondamenti delle posizioni etiche e normative che si intendono far valere nel discorso pubblico, la distinzione tra un livello del discorso etico e normativo e un livello antropologico e teologico, la rivendicazione del carattere narrativo del discorso sui fondamenti.

Quanto al primo assunto, rivendicare il carattere *cristiano* dell'etica cristiana non significa rinunciare all'idea che le sue argomentazioni possano essere di qualche utilità anche per coloro che non condividono la scelta della fede. Significa semplicemente che, qualunque imperativo l'etica cristiana scelga come fondamentale – sia esso la sacralità della vita, la dignità umana o l'amore del prossimo – esso può avere sul piano normativo conseguenze di vario tipo che diventano chiare e comunicabili solo alla luce di presupposti antropologici e teologici che devono essere esplicitati<sup>28</sup>. La scelta tra

ritaria, "salvazionistica" ed espansionistica come il cattolicesimo occidentale si divide per dare origine a una religione, il protestantesimo, che possedendo le stesse caratteristiche è destinata a provocare conflitto<sup>23</sup>. Tuttavia, è altrettanto vero che è possibile storicizzare e mettere in discussione il paradigma tradizionale di matrice illuministica che tende a sovrapporre meccanicamente modernità e secolarizzazione e a pensare lo Stato come strumento di neutralizzazione del conflitto. A questo proposito, Peter Berger ha cercato di ricostruire i tratti di una possibile modernità non secolarizzata, in cui le religioni non sono solo un problema per lo stato, ma costituiscono una risorsa fondamentale per garantirne la stabilità<sup>24</sup>. Una risorsa che, secondo Jürgen Habermas, non riguarda i fondamenti concettuali dello stato secolare, di cui il liberalismo rappresenta una giustificazione adeguata, autonoma e in sé coerente, quanto le motivazioni dei cittadini e il senso della convivenza civile. Nelle società contemporanee, i fondamenti della moralità pubblica vengono messi in pericolo dal dispositivo congiunto di scienza ed economia. Habermas si riferisce sia al primato dell'economia sulla politica sia al progressivo affermarsi di un progresso tecnico e scientifico che, attraverso la diffusione di rappresentazioni naturalistiche dell'uomo e del mondo, mettono in pericolo l'idea dell'essere umano come agente responsabile<sup>25</sup>. Il contributo che le religioni possono offrire al dibattito pubblico rinvia precisamente alla costruzione del senso messo in pericolo dalla modernizzazione. Perché ciò diventi possibile, tuttavia, occorre superare un'interpretazione eccessivamente rigida del "principio di reciprocità" di Rawls. La traduzione delle argomentazioni di carattere religioso in ragioni politiche comprensibili a tutti va concepito come un compito cooperativo e non come un onere

<sup>23</sup> J. Rawls, *Liberalismo politico*, op. cit., p. 12. Non è questo il luogo per entrare nel merito della discutibile equiparazione di Rawls tra cattolicesimo romano e protestantesimo riformato, che lascia totalmente in ombra gli aspetti di quest'ultimo (ma, si potrebbe dire, anche del cattolicesimo romano) che hanno contribuito alla nascita di quel liberalismo politico di cui egli è promotore.

<sup>24</sup> Secondo Berger, la modernità non comporta necessariamente la secolarizzazione. L'idea del legame indissolubile tra modernizzazione e secolarizzazione, piuttosto, deriva dall'assolutizzazione dell'esperienza storica delle società europee. Piuttosto, «ciò che essa determina in modo necessariamente simile dappertutto è il pluralismo», il quale, a sua volta, dà vita a una competizione all'interno di un mercato religioso a cui le confessioni tradizionali faticano ad adattarsi. Questo spiega l'enorme diffusione di movimenti religiosi di tipo sincretistico, ma anche l'ascesa del protestantesimo evangelicale e in generale di movimenti religiosi di stampo tradizionale. Cfr. P. Berger, G. Davie, E. Fokas, *America religiosa, Europa laica?*, op. cit., p. 22 e sgg.

<sup>25</sup> Habermas si riferisce alle neuroscienze e ai possibili sviluppi dell'ingegneria genetica. Il senso della normatività viene messo in pericolo in conseguenza del prevalere di «un'idea di sé scientificamente oggettivata delle persone [...] destinata a penetrare anche nei contesti quotidiani di comunicazione e azione [e a promuovere] la disponibilità a una corrispondente auto-strumentalizzazione» (J. Habermas, *Tra scienza e fede*, op. cit., p. V).

<sup>26</sup> J. Habermas, *Tra scienza e fede*, op. cit., p. 18.

<sup>27</sup> Cfr. R. Dworkin, *Il dominio della vita*, op. cit.

<sup>28</sup> Cfr. J. Childress, "Amore e giustizia nell'etica biomedica cristiana", in E.E. Shelp *Theology and Bioethics: Exploring the Foundations and Frontiers*, Dordrecht, Reidel, 1985, trad. it. *Teologia e bioetica. Fondamenti e problemi di frontiera*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1989, pp. 355-379, secondo il quale esistono almeno quattro concezioni prevalenti di amore all'interno della storia dell'etica cristiana.

laicità e settarismo è una falsa alternativa, che costringe l'etica cristiana su un piano che non le appartiene e l'oscillazione tra universalismo e rivendicazioni identitarie non è solo un rischio, ma un'opportunità per trovare la propria collocazione. Da un lato, infatti, la totale separazione tra teologia, etica e dottrina sociale delle Chiese ha condannato la bioetica cristiana all'irrelevanza. Dall'altro, l'affermazione del carattere specifico, storicamente e teologicamente connotato, delle proprie riflessioni non significa precludere che esse abbiano una validità oggettiva né rinunciare a rispondere alle sfide poste dall'etica secolare, ma risponde all'intenzione di chiarire le proprie argomentazioni<sup>29</sup>. Seppur a fatica, sembra essersi fatta strada la consapevolezza che, nella pluralità delle proprie tradizioni, l'etica cristiana ha a disposizione una vasta gamma di soluzioni, più o meno adatte a fare i conti con i problemi posti dalla secolarizzazione, nel tentativo di calare nel presente una narrazione storicamente determinata, ma al tempo stesso potenzialmente universale.

Il secondo e il terzo assunto costituiscono i principali contributi che l'etica cristiana è in grado di offrire al discorso pubblico sui temi di etica medica. La distinzione tra due diversi livelli del discorso rinvia all'assunzione secondo cui «la "questione etica" non è solo quella della decisione, ma anche quella della descrizione e dell'interpretazione»<sup>30</sup>. Anche l'idea habermassiana dell'apprendimento reciproco tra dottrine secolari e dottrine cristiane si fonda sull'esistenza di piani dell'argomentazione differenti. Da un lato il discorso pratico e normativo, valido sul piano etico, politico e

giuridico, dall'altro il discorso sui fondamenti esistenziali e antropologici: «le dottrine e la moralità diventano intelligibili a partire da narrazioni che si ripromettono di a vedere e ad agire in modo consono al carattere della nostra esistenza»<sup>31</sup>. I temi fondamentali dell'etica cristiana – la polemica contro l'idolatria del corpo e della salute, l'esigenza di giustizia per i poveri e gli oppressi in nome di un'equa allocazione delle risorse sanitarie, l'eguale dignità della vita umana – non perdono di significato per il fatto di essere difesi a partire da assunti biblici che li rendono comprensibili. Il discorso etico cristiano, in tal modo, non sarebbe più essere costretto a rinunciare unilateralmente a quei presupposti che soli sono in grado di conferirgli forza e vitalità. Dovrebbe semplicemente abbandonare la pretesa di possedere un carattere scientifico e oggettivo, rassegnandosi a mantenere un registro che, pur non rinunciando all'argomentazione come articolazione e descrizione dei fondamenti, abbia un carattere narrativo ed esemplare, volto alla costruzione di un senso condiviso<sup>32</sup>.

### Abstract

This essay analyses the problematic nexus between moral pluralism and Christian bioethics. Bioethics is the specific form moral philosophy takes on in our present day societies rather than as a self-standing discipline. It is an actual "life ethics" the meaning of which affects the entirety of moral philosophy, its history and fate, as well as its relationship with metaphysics and theology. In order to solve questions posed by pluralism, progressively Christian ethics lost its identity and its ability to differentiate from secular ethics. Christian bioethics is torn by a now anachronistic sectarianism and the quest for universalism waters down its specificity.

<sup>31</sup> S. Hauerwas, *A Community of Character*, op. cit., p. 89 e sgg.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 5: «Le virtù richieste dalla storia e dalla comunità cristiana, perciò, sono affermazioni riguardo al tipo di mondo in cui viviamo e al tipo di persone che dobbiamo essere per vivere moralmente in tale mondo». Non è questo il luogo adatto per soffermarsi su quale possano essere, concretamente, i temi di una bioetica cristiana in una società secolare. Su questo punto rimando a L. Savarino, *Bioetica cristiana e società secolare. Una lettura protestante delle questioni di fine vita*, Torino, Claudiana, 2013, pp. 118 e sgg.

che non consentono di risolvere pienamente alcune perplessità morali: il conflitto tra il benessere del prossimo e quello dell'agente, il conflitto tra prossimi diversi e, infine, il conflitto tra bisogni e desideri del prossimo, incluso il suo desiderio di autodeterminazione. Di qui l'importanza delle relazioni delle diverse concezioni dell'amore e della giustizia con il contesto di più ampie convinzioni teologiche e antropologiche, che andrebbero sempre esplicitate: «Queste esplorazioni suggeriscono anche che le analisi e le proposte costruttive nel campo dell'etica biomedica cristiana debbono prestare una maggiore attenzione a quelle norme nel loro contesto più ampio. Ma tale impegno esigerà un discorso teologico esplicito e sistematico, e non semplicemente l'applicazione di norme, cosa che costituisce il punto più importante su cui si concentra attualmente l'etica biomedica cristiana» (*Ibidem*, p. 379).

<sup>29</sup> Cfr. S. Hauerwas, *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981, p. 2: «La mia insistenza sul carattere distintivo dell'etica cristiana non intende essere difensiva o destinata a escludere, ma deriva da un sincero, e spero onesto, riconoscimento che, da un punto di vista metodologico, etica e teologia possono essere sviluppate solo in relazione alle convinzioni di una comunità particolare».

<sup>30</sup> *Ibidem*. Similmente, McCormick ricorda che la questione centrale dell'etica riguarda principalmente il carattere di ciò che risolve i dilemmi etici, e la comunità entro cui tale carattere si forma. La teologia, al contrario, ha la tendenza a rapportarsi alla bioetica unicamente sotto il profilo del possibile contributo alla presa di decisioni: «Il punto centrale è ristretto alla distillazione di norme d'azione a partire da fonti teologiche» (R.A. McCormick, "Teologia e bioetica: fondamenti cristiani", in E.E. Shelp, *Teologia e bioetica*, op. cit., p. 171).