

La bioetica cristiana tra stranieri morali e amici morali: H.T. Engelhardt jr.

LUCA SAVARINO*

Abstract: In the Italian cultural panorama, H.T. Engelhardt jr. is renowned especially for his famous theses on *The Foundations of Bioethics*. The publication of *Viaggi in Italia* clearly shows how this American philosopher has, throughout the years, undertaken and, in a certain way, completed the path he started out on in his first book. Engelhardt's theoretical perspective can only be understood if we also take into consideration his theses in *The Foundations of Christian Bioethics*. While, in his first work, he addresses the question if a secular universal morality is possible in a post-Christian society, in his second, he discusses the possibility of substantive Christian bioethics in a neo-pagan society.

Keywords: Moral strangers, Moral friends, Secular age, Christian bioethics.

In Italia, H.T. Engelhardt jr. è noto soprattutto per le celebri tesi del *Manuale di Bioetica*¹: nelle società contemporanee, popolate da individui con visioni del bene irriducibilmente diverse tra loro – i cosiddetti “stranieri morali” – le decisioni morali e le teorie etiche non possono pretendere di coniugare universalità e sostanzialità. Le categorie elaborate dalla filosofia morale contemporanea implicano presupposti non giustificabili; l'unica via d'uscita dal pluralismo è la creazione di criteri morali attraverso *procedure* universalmente accettate. Engelhardt, in tal modo, si presenta come teorico di una concezione puramente formale dell'etica, secondo cui l'unico principio che gli stranieri morali devono rispettare è quello di non usare le altre persone senza il loro consenso, o “permesso”. Agli occhi del filosofo americano, l'autonomia, principio cardine della bioetica secolare nella versione canonica di Beauchamp e Childress, non rappresenta un valore sostanziale, ma costituisce un semplice “vincolo collaterale”, un requisito necessario per la collaborazione tra individui in alternativa al conflitto.

Ora, anche a una lettura superficiale del *Manuale di Bioetica* risulta evidente come il filosofo texano non possa essere annoverato tra i paladini del pluralismo, ma si limiti semplicemente a prenderne atto, traendone le dovute conseguenze in campo etico-politico a partire da una teoria della risoluzione pacifica delle controversie². Il permesso è

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

l'origine dell'autorità morale solo perché non disponiamo di alcun principio sostanziale condiviso: la questione che Engelhardt pone non è relativa alla verità della morale secolare e libertaria, 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 individui³. Ci si potrebbe chiedere, allora, per quale motivo Engelhardt sia stato talvolta raffigurato come il teorico di un'etica libertaria e secolare. Le ragioni di tale interpretazione andrebbero probabilmente ricercate nel peso che ha avuto, soprattutto nel contesto italiano, la ricezione del *Manuale di bioetica*, che rimane ancora oggi il suo testo più conosciuto. La pubblicazione di *Viaggi in Italia* è importante, perché mostra in maniera evidente come il filosofo americano negli anni abbia articolato, e in certo qual modo completato, la via intrapresa nel *Manuale*, estendendo la propria considerazione dagli "stranieri morali" agli "amici morali". Un itinerario teorico che si rende comprensibile anche alla luce della scelta personale del filosofo texano, avvenuta nel 1988, di abbandonare il cattolicesimo romano e di convertirsi al cattolicesimo ortodosso. La prospettiva teorica di Engelhardt si comprende inoltre solo se si prendono in considerazione anche le tesi di *The Foundations of Christian Bioethics* (2000)⁴. Mentre la prima opera affronta la questione delle condizioni di possibilità di un'etica secolare universale in una società post-cristiana, nella seconda il tema fondamentale diventano le condizioni di possibilità di una (bio)etica cristiana sostantiva in una società neo-pagana.

Ma che cosa significa, secondo Engelhardt, che la società secolare è post-cristiana, o, il che è lo stesso, neo-pagana? A differenza del paganesimo antico, il neo-paganesimo è caratterizzato dal fatto di venire dopo il cristianesimo; esso è pertanto destinato a dover fare i conti, da un lato, con le aspettative che la cultura cristiana ha suscitato in termini di giustificazione universale della morale, e dall'altro, a poter fare affidamento unicamente su frammenti di intuizioni morali, derivati da una forma di vita un tempo integra, che non possono tuttavia più essere pensati all'interno di un quadro concettuale unitario. L'etica secolare non è più in grado di produrre quella conciliazione tra sostanzialità e universalità che il pensiero cristiano, all'interno di una società cristiana, sembrava assicurare. Se l'umanesimo secolare è destinato allo scacco, la situazione di un'etica cristiana che si sforzi di fare i conti con la modernità non è molto più felice. Che la società contemporanea sia post-cristiana non significa tanto che essa prenda forma a partire da categorie che recano una traccia cristiana; significa piuttosto che la purezza di tali categorie viene messa in discussione in maniera radicale dalla cultura secolare. La secolarizzazione, per Engelhardt, non è interpretabile come realizzazione, seppur sconosciuta dalla cultura dominante, del contenuto di verità del cristianesimo, ma come perdita del significato originario dell'esperienza cristiana. Secolarizzazione significa che il cristianesimo è stato sconfitto.

La parte più interessante del discorso di Engelhardt non è quella propositiva, in cui vengono offerte soluzioni alla crisi della cultura moderna, ma quella diagnostica, in cui tale crisi viene ricostruita e in cui vengono descritti i problemi che essa pone all'etica cristiana. In particolare, è degna di rilievo l'analisi storica e concettuale della nascita, della breve fioritura e dell'altrettanto rapido declino della bioetica cristiana, stretta nella morsa tra un settarismo che risulta anacronistico e la ricerca di un universalismo

che ne dissolve la specificità. Settariano significa che l'etica cristiana non vale per tutti gli esseri umani, ma che presuppone una conoscenza morale speciale e si inserisce all'interno di una narrativa particolare, segnata da termini quali creazione, peccato, incarnazione, redenzione e salvezza. Il merito di Engelhardt è quello di aver posto con forza un problema decisivo per la bioetica cristiana contemporanea, vale a dire la costante oscillazione tra l'aspirazione a definirsi in maniera univocamente fondata, ma divisiva e potenzialmente conflittuale, e il tentativo di percorrere la via dell'universalità a scapito della perdita del proprio contenuto.

Sia nella sua versione cattolico-romana, sia nelle sue versioni protestanti, la storia della teologia e dell'etica cristiana è stata il frutto di una scelta ben precisa: essa ha preferito avviare al pericolo del settarismo privilegiando l'universalità. Per quanto riguarda il cattolicesimo romano, la tesi di Engelhardt è che, dopo la rottura con la Chiesa del primo millennio, il passaggio al periodo scolastico abbia costituito il primo cambiamento sostanziale. L'era pre-scolastica era molto più simile, nel suo spirito teologico pastorale, alla Chiesa del primo millennio, che proponeva un cristianesimo all'insegna del fideismo e dell'esperienza mistica, mentre il periodo scolastico fu contrassegnato da una maggiore preoccupazione per la riflessione razionale discorsiva e la sistematizzazione concettuale. Il cattolicesimo-romano ha dunque un'origine storicamente determinata, che lascia in eredità alla cultura occidentale una falsa idea dei rapporti tra fede e ragione e che ha come conseguenza l'aspettativa di riuscire a elaborare una visione etico-filosofica capace di superare il pluralismo morale. L'elemento che accomuna la riflessione cattolica dalla fine del primo millennio ad oggi, pur con tutte le rotture e le radicalizzazioni interne a una tradizione oltremodo complessa, è la fiducia nella ragione umana, che informa di sé la pretesa di una fondazione razionale della fede, non meno che l'insistenza sul giuridicismo e la fondazione della dignità della persona e degli stessi diritti umani. Di qui la sostanziale continuità tra scolastica e illuminismo: l'originalità di Engelhardt risiede nella tesi secondo cui il cattolicesimo si trovi alla base di quel processo di secolarizzazione che ha portato all'affermarsi del pluralismo morale e non sia dunque l'espressione di un'avversione per la modernità, come ritengono i più, quanto un cedimento nei confronti della modernità stessa.

Le cose non stanno molto diversamente per quel che riguarda il protestantesimo. Con la svolta riformata, che rappresenta la seconda rottura radicale all'interno della tradizione cristiana, individuo e Bibbia iniziano a essere interpretati fuori dalla comunità e dalla tradizione, nel tentativo di produrre un nuovo inizio e di tornare alla purezza delle origini contro la corruzione del tempo. In tal modo il protestantesimo distrugge il vincolo comunitario e storico, pensandosi fuori e al di sopra della tradizione. È bensì vero che le comunità protestanti del cinquecento hanno proposto una ricca galleria di morali sostanziali, ma il principio formale che essi ponevano "minava il loro stesso contenuto e la coesione delle loro comunità"⁵. Per sfuggire all'accusa di settarismo, da Kant in poi il protestantesimo liberale cerca di produrre una visione filosofica e morale secolare che sia in grado di parlare a tutti. Tale tentativo prefigura la successiva alleanza della bioetica protestante con la bioetica secolare, entrambe centrate sulla protezione dell'individuo, della sua autonomia, e alla realizzazione della giustizia sociale.

Le tesi di Engelhardt sulle origini della bioetica come disciplina filosofica diventano pienamente comprensibili alla luce delle considerazioni sin qui svolte, che spieghino il motivo per cui la bioetica cristiana, dopo un periodo di iniziale splendore, confluì e si spense all'interno della bioetica secolare senza particolari contestazioni da parte degli stessi teologi cristiani. La vasta letteratura cattolico-romana che precede la nascita della bioetica, e che affronta buona parte dei temi che sarebbero stati successivamente incorporati in essa, è caratterizzata da un'impostazione che dà forma a tutta l'etica dal periodo post-tridentino alla seconda metà del novecento conferendole una sostanziale continuità: prendendo a prestito una metafora resa celebre da Thomas Kuhn, Engelhardt sostiene l'esistenza di un paradigma cattolico romano di etica medica che per secoli fu in grado di strutturare una singola e coerente comunità di ricerca, in cui potevano bensì sorgere controversie, ma all'interno della quale esisteva un metodo per risolvere tali controversie e un'autorità cui appellarsi in caso di conflitto⁶. Tale paradigma è universalistico, nel senso che pretende di parlare a ogni essere umano, a prescindere dalla sua accettazione o rifiuto della Grazia e della Rivelazione cristiana e fa discendere i doveri morali dal riconoscimento di una legge di natura a cui ogni uomo è obbligato, a prescindere dalla sua scelta di fede. Di qui il paradosso che affligge la riflessione cattolico romana contemporanea sui temi della tecnica, ovvero "che avanza tesi da tutti considerate particolaristiche, ma a cui i bioeticisti cattolici attribuiscono una portata universale considerandole espressione della ragione naturale"⁷. Questo paradigma subì un'ulteriore radicalizzazione in occasione del Concilio Vaticano II, che secondo Engelhardt inaugurò – o fu il sintomo di, poco importa – un ripensamento dei fondamenti dell'etica cristiana che non rimase confinata al cattolicesimo romano, ma si comunicò alle altre confessioni cristiane, accentuando ulteriormente la portata universalistica dell'etica cattolico-romana. Negli anni settanta del Novecento, la bioetica filosofica prese dunque forma in un contesto morale segnato da una rivoluzione culturale per certi versi paragonabile alla rottura originaria tra cristianesimo occidentale e cristianesimo orientale e alla Riforma protestante. I teologi cristiani, non solo protestanti, ma anche cattolici liberali⁸, parteciparono vivamente ai dibattiti della nascente disciplina e contribuirono in maniera decisiva a impostare i termini della riflessione morale nel campo dell'etica medica. Il pioniere di questa tradizione fu J. Fletcher, teologo protestante autore del celebre *Morals and Medicine*⁹, che anticipa di almeno un decennio i temi e le prospettive della riflessione di etica medica cristiana degli anni a venire. La tesi di Engelhardt è tuttavia molto più radicale: la bioetica protestante, anche nei suoi esponenti maggiormente conservatori, come Paul Ramsey o James M. Gustafson, si trovò nell'impossibilità di mantenerne la propria identità, finendo per dissolversi nella bioetica secolare.

I motivi di tale disintegrazione sembrano essere sostanzialmente due. Il primo rinvia al pluralismo interno alla riflessione cristiana stessa, pluralismo che viene percepito non certo come una ricchezza, ma come segno di debolezza e confusione concettuale: riflesso, innanzitutto, dello scisma con la Chiesa orientale, quindi della rottura riformata del cristianesimo occidentale, infine del ripensamento conciliare della Chiesa cattolica romana. Quest'ultimo ebbe l'effetto paradossale di creare una nuova partizione interconfessionale, quella tra cristiani tradizionali e post-tradizionali, che

attraversa tuttora le diverse chiese. Di fronte alla sfida dell'umanesimo secolare e della sua bioetica tale cristianesimo diviso e incerto non poteva che soccombere. Il secondo motivo fu l'assenza di chiari fondamenti teologici. Nella misura in cui la verità più alta della bioetica cristiana non fu una speciale rivelazione cristiana, ma la generalità delle necessità umane, essa non fu in grado di costituirsi come un'impresa coerente e costruttiva. La bioetica cristiana diventa inutile, perché la bioetica secolare si dimostrò in grado di sopperire meglio alle esigenze cui essa avrebbe voluto far fronte.

Di fronte a questa situazione di disorientamento, secondo Engelhardt, l'unica possibilità per una fondazione della bioetica cristiana è quella di ritornare alle origini, al cristianesimo del primo millennio, a partire dal riconoscimento di un Dio trascendente e degli obblighi che esso pone, un cristianesimo di impronta essenzialmente mistica, che trova il suo fondamento in una teologia noetica, nell'esperienza ascetica e nell'illuminazione divina. Non conviene qui entrare nel merito della proposta teorica di Engelhardt, ma è forse utile segnalare due problemi di fondo che restano irrisolti.

Il primo è interno al pensiero di Engelhardt e riguarda la relazione tra la morale universale e formale, che caratterizza gli stranieri morali, e la morale sostanziale e particolare che lega gli amici morali, cioè le singole comunità di fede. Non è chiaro se, per gli esponenti di una religiosità tradizionale, l'accettazione dell'etica minima libertaria proposta da Engelhardt, sia il frutto di una scelta strategica, oppure si radichi nell'*ethos* della propria comunità di fede. Per quale motivo una comunità che non faccia propria una sensibilità di stampo vagamente hobbesiano, e comunque moderno, secondo cui la sicurezza è il bene più elevato, dovrebbe voler risolvere pacificamente le controversie? Per quale motivo, insomma, a partire da una prospettiva etica non universalistica, sarebbe opportuno evitare il conflitto se non per una scelta tattica che oggi – nelle condizioni di una società secolare, liberale e cosmopolita, in cui i cristiani tradizionali sono una minoranza, vengono dipinti come intolleranti e fondamentalisti, e in cui la tentazione di rispondere con la violenza alle controversie etiche può essere solo il sintomo di una vocazione al martirio¹⁰ – potrebbe anche sembrare necessaria, ma che domani potrebbe non esserlo più?

La seconda questione riguarda la sua ricostruzione del percorso e del senso della bioetica cristiana in generale e protestante in particolare. Il merito di Engelhardt è quello di mettere il protestantesimo liberale di fronte alla difficoltà di una collocazione per un'etica che vorrebbe essere cristiana e secolare al tempo stesso e di mettere il cattolicesimo di fronte alle sue ambiguità nei confronti del moderno. Nel far ciò, Engelhardt individua acutamente i rischi di una filosofia morale cristiana che tenti di fare i conti con il pluralismo e con l'etica secolare: il pericolo di non possedere un *ubi consistam* e di non riuscire a distinguersi dall'etica secolare. Non è importante, qui, mettere in discussione la tesi di Engelhardt sull'equiparazione della bioetica protestante e di quella cattolica sotto un profilo formale e di principio, sebbene non su quello dei contenuti e degli esiti. Il punto significativo, piuttosto, mi sembra un altro: esistono tradizioni interne sia al protestantesimo (la teologia dialettica di matrice barthiana, che ha esercitato una considerevole influenza sulla teologia novecentesca, non solo protestante, ne è un esempio), sia al cattolicesimo romano, che rifiutano gli estremismi del cristianesimo liberale, in nome di una liberazione della fede dalla religione come fat-

tore di ordine mondano, senza per questo ricadere in un appiattimento acritico sulle logiche del moderno, da un lato, o nelle difficoltà di una prospettiva tradizione del tutto astorica, come quella proposta da Engelhardt. Il punto decisivo è che la distinzione tra una bioetica secolare e una bioetica cristiana non va cercata esclusivamente sul piano delle specifiche soluzioni ai problemi morali, ma nel modo di comprendere tali problemi e di restituire ad essi l'orizzonte di senso adeguato. Non a caso in alcuni dei primi saggi contenuti in *Viaggi in Italia*, e scritti nei primissimi anni novanta, Engelhardt sembrava ipotizzare una riformulazione radicale dei compiti della teologia, in direzione di una "teologia che attinga da tutte le comunità e non sia parte di alcuna di esse"¹¹. Una teologia così concepita, scriveva Engelhardt, potrebbe insegnare alla bioetica secolare, incapace di porre la questione del senso e limitata a considerazioni di carattere puramente formale, ciò che essa non può costitutivamente offrire: una riflessione sul significato della vita, della sofferenza e della morte.

Indubbiamente non è questa la via scelta negli anni successivi da Engelhardt, che ha imboccato la strada di un recupero del cristianesimo di stampo tradizionale, rivolto a una sorta di resistenza nei confronti della perdita dei fondamenti e della certezze tradizionali. Proprio questa scelta, tuttavia, potrebbe rappresentare il limite di un pensiero che tenta di unire fideismo, applicato al principio metafisico cui ancorare la ragione umana, e razionalismo. Un pensiero acriticamente-critico nei confronti dei processi di revisione delle dottrine tradizionali, sordo a qualsiasi appello della storicità e incapace di intendere il pluralismo interno al mondo cristiano come ricchezza e non come sinonimo di confusione concettuale. Alla perenne ricerca di un Dio che garantisca "pace e sicurezza", come fondamento che può conferire unità alla morale sul piano dei principi e degli esiti pratici, Engelhardt non concepisce la possibilità di una fede cristiana come chiamata alla responsabilità individuale e rimane estraneo a qualsiasi idea di ragionevolezza pratica che fondi la libertà umana sulla non conoscenza dell'assoluto.

Note

¹ H.T. Engelhardt jr., *Manuale di Bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1999 (1991).

² Cfr. H.T. Engelhardt jr., *Viaggi in Italia. Saggi di bioetica*, Le Lettere, Firenze 2011, p. 400.

³ Cfr. *ivi*, p. 405.

⁴ H.T. Engelhardt jr., *The Foundations of Christian Bioethics*, Swets & Zetlinger, Lisse 2000.

⁵ H.T. Engelhardt jr., *Viaggi in Italia*, cit., p. 107.

⁶ H.T. Engelhardt jr., *The Foundations of Christian Bioethics*, cit., p. 8.

⁷ H.T. Engelhardt jr., *Viaggi in Italia*, cit., p. 109.

⁸ Sulle origini della bioetica, si veda A.R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, OUP, Oxford 1998.

⁹ J. Fletcher, *Morals and Medicine*, Princeton University Press, Princeton 1979 (1954).

¹⁰ H.T. Engelhardt jr., *The Foundations of Christian Bioethics*, cit. p. 198.

¹¹ H.T. Engelhardt jr., *Viaggi in Italia*, cit., p. 63. Engelhardt cita l'opera di John Findlay e la teologia naturale di Charles Hartshorne.