

PER UNA NUOVA CULTURA DELLA VITA:
A DIECI ANNI DALL'EVANGELIUM VITAE

prof. Corrado Viafora
Dipartimento di Filosofia
Università degli Studi di Padova

ANNO ACCADEMICO 2004/2005
CORSO DI FORMAZIONE

COLLEGIO UNIVERSITARIO
FEMMINILE
DON NICOLA MAZZA
VERONA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI VERONA

E.S.U. – A.R.D.S.U.
VERONA

UNA PROSPETTIVA ETICA SULLA VITA
FRA RESPONSABILITÀ INDIVIDUALE E ORIZZONTE COMUNITARIO

VERONA
8 MARZO – 10 MAGGIO 2005

1. UNA RILETTURA DELL'EVANGELIUM VITAE NELLA PROSPETTIVA DEL CONFRONTO TRA ETICA RELIGIOSA ED ETICA LAICA

Ciò che più colpisce ad una rilettura dell'Evangelium Vitae a dieci anni dalla sua pubblicazione è l'insistente invito formulato negli ultimi paragrafi dell'enciclica a "costruire una nuova cultura della vita".

Nel caratterizzare questa novità l'Evangelium Vitae esprime una marcata sensibilità bioetica, invocando la nuova cultura sulla base dei due fattori che più hanno determinato la nascita stessa del movimento che, prima ancora che specifica disciplina, va sotto il nome di bioetica e cioè la novità dei problemi posti dall'ampliamento delle potenzialità di intervento sulla vita fornite dal progresso biomedico e insieme la necessità di promuovere per questi nuovi problemi un confronto il più ampio possibile.

"Tutti insieme dobbiamo costruire una nuova cultura della vita", così testualmente l'enciclica. Precisando: "nuova, perché in grado di affrontare e risolvere gli inediti problemi di oggi circa la vita dell'uomo"; "nuova soprattutto perché capace di suscitare un serio e coraggioso confronto culturale con tutti, anche con i non credenti, sui problemi fondamentali della vita umana" (EV 95).

Partendo da questa premessa, tre sono le domande che vorrei prendere in considerazione. La prima: qual è la condizione di possibilità per un effettivo confronto tra etica religiosa ed etica laica? La seconda: quali sono i parametri che per tale confronto nello specifico ambito della bioetica suggerisce l'Evangelium Vitae? La terza: che ne è della proposta dell'Evangelium Vitae a dieci anni dalla sua pubblicazione, con particolare riferimento al dibattito bioetico attualmente impostato nel nostro contesto culturale?

Dico subito che la mia riflessione muove da un particolare presupposto: contrariamente a quello che continua a verificarsi in molta parte del dibattito bioetico italiano centrato sulla contrapposizione tra bioetica cattolica e bioetica laica, personalmente tendo a relativizzare molto tale contrapposizione. La convinzione su cui si basa questa relativizzazione non dipende minimamente da "limiti di natura conversazionale", requisito necessario secondo certi approcci liberali all'etica pubblica. È invece una convinzione che ha a che fare con l'affermazione della dimensione credente di ogni etica. Per lo meno quando l'etica non sia ridotta all'elaborazione di principi e regole del consenso.

Affermare la dimensione credente di ogni etica, religiosa o non religiosa che sia, vuol dire riconoscere che l'etica è radicata sull'originaria

esperienza dell'affidare la realizzazione della propria esistenza ad una promessa di bene a cui si dedica la propria libertà, senza che si diano prove risolutive in grado di eliminare il rischio che ogni scelta comporta.

Detto questo, bisogna però aggiungere che, se la dimensione credente di ogni etica porta a relativizzare la contrapposizione tra etica religiosa ed etica non religiosa, tra bioetica cattolica e bioetica laica, l'affermazione di questa dimensione non vuole affatto minimizzare le sfide che vengono sollevate dalla bioetica alla coscienza credente.

Ne segnalo due in particolare, anche sulla base della rilevanza che a queste sfide attribuisce la stessa *Evangelium Vitae*.

2. TRA APPROCCIO APOCALITTICO E APPROCCIO PROFETICO

La prima sfida proviene dallo sviluppo della *tecnica*. In particolare: “da una certa razionalità tecnico-scientifica, dice l'*Evangelium Vitae*, dominante nella nostra cultura contemporanea, che nega l'idea stessa di una verità del creato da riconoscere e di un disegno di Dio sulla vita da rispettare” (EV 21)

La seconda sfida proviene dal *pluralismo* tipico delle società democratiche moderne. È la sfida che l'*Evangelium Vitae* identifica nel *relativismo*, nella misura in cui il relativismo venga considerato come “condizione della democrazia in quanto solo esso garantirebbe tolleranza, rispetto reciproco tra le persone e adesione alle decisioni della maggioranza, mentre le norme morali considerate oggettive e vincolanti porterebbero all'autoritarismo e all'intolleranza” (EV 70).

Mi sembra che in rapporto a queste due sfide che la bioetica rivolge alla coscienza credente, l'*Evangelium Vitae* mostra una persistente *ambivalenza*, riconducibile in sostanza all'intrecciarsi di due approcci, uno di carattere “apocalittico” l'altro di carattere “profetico”.

Provo a spiegarmi. Risponde ad un approccio apocalittico, la rappresentazione della società contemporanea segnata dalla “lotta tra la cultura della vita e cultura della morte” (EV 21). Portata all'estremo questa rappresentazione priverebbe di senso lo stesso annuncio del “Vangelo della vita” nella misura in cui la cultura della morte non sarebbe strutturalmente in grado di ascoltarlo.

Risponde invece ad un approccio profetico, la denuncia che l'*Evangelium Vitae* rivolge alla cultura moderna per il venir meno della logica profonda che la abita: la logica dell'*inclusione* contro quella

dell'*esclusione*: “da società di conviventi, le nostre città rischiano di diventare società di esclusi” (EV 18).

Lo stesso intrecciarsi di approccio apocalittico e approccio profetico, oltre che nei confronti del pluralismo, lo si riscontra anche nei confronti della tecnica.

Risponde ad un approccio apocalittico la visione della tecnica che l'Evangelium Vitae prospetta quando tende a considerarla incompatibile con l'idea di “una verità sul creato”, con l'idea di “un disegno di Dio sulla vita”. Se a prevalere fosse questo approccio perderebbe forza la critica che la stessa Evangelium Vitae muove a “quelle ideologie che contestano la legittimità di ogni intervento sulla natura in nome di una sua divinizzazione” (EV 22).

Risponde ad un approccio profetico la denuncia che l'Evangelium Vitae muove nei confronti dell'impoverimento umano cui porta la manipolazione tecnologica della vita sul versante sia della nascita che della morte, quando “queste esperienze originarie che chiedono di essere *vissute*, diventano cose che si pretende semplicemente di *possedere* o di *rifiutare*” (EV 22).

Individuati i parametri attorno a cui si articola l'approccio profetico: rispettivamente *inclusione – esclusione* e *vita vissuta – vita posseduta*, rimane da verificarne l'applicazione al contesto della bioetica.

3. RISORSE DI SENSO PER ABITARE UMANAMENTE I CONFINI DELLA VITA

L'applicazione che propongo presuppone una certa idea di bioetica. Se c'è un fattore che sinteticamente può essere posto all'origine della bioetica e indicarne insieme gli obiettivi fondamentali, questo è dato dall'enorme ampliamento della *responsabilità* umana in zone dominate prima dalla *necessità* della natura.

Quali sono le risorse di senso che la coscienza credente è in grado di offrire per “abitare” questo ampliamento di responsabilità? A meno che non si voglia appiattire la coscienza credente con una visione che fa della conformità all'ordine naturale la misura etica ultima, è questa la domanda con cui bisogna confrontarsi.

3.1 Risorse di senso nelle decisioni relative alla vita nascente

Una pratica esemplare in questo contesto è costituita dalla diagnosi prenatale, non fosse altro per la “situazione tragica” in cui la persistente discrepanza tra capacità diagnostica e capacità terapeutica pone le persone coinvolte.

La dimensione specifica della responsabilità genitoriale è l'accettazione incondizionata del figlio. Rimane ancora se stessa, la responsabilità genitoriale, se l'accettazione del figlio è subordinata al “controllo della qualità”? E tuttavia tende sempre più ad affermarsi (anche in contesti religiosi), un concetto “retrospettivo” di responsabilità, in base a cui una coppia che decida in presenza di indicazioni di rischio di non ricorrere alla diagnosi prenatale e di non interrompere la gravidanza in caso di diagnosi positiva, viene ritenuta responsabile della sofferenza del bambino che nascerà disabile.

A prescindere dalla decisione che ogni donna, ogni coppia coinvolta possa prendere, il discernimento etico molto dipende dal modo come ci si rappresenta il “male” connesso con la menomazione fetale diagnosticata. Stando ad alcune importanti esperienze di counseling genetico, due sono le più ricorrenti modalità di rappresentazione che intervengono a condizionare fortemente il discernimento etico sino a renderlo impossibile: la rappresentazione della menomazione come “errore”; la rappresentazione della menomazione come “orrore”.

La prima rappresentazione è coerente con un approccio radicalmente scientifico ai fenomeni della vita, compresa la vita umana. La reazione coerente con questa rappresentazione sarà di correggere il dato “errato” o di eliminarlo quando non lo si possa correggere. Entro questa logica non ci sono alternative. E tuttavia, è proprio la pertinenza di questa logica a far problema. È possibile applicarla questa logica, in tutto, anche al campo della vita umana?

A differenza della rappresentazione del male come “errore”, la diagnosi di una menomazione vissuta come “orrore”, non è integrabile in nessuna spiegazione. È “l'inumano” contro cui non ci si può che opporre con tutti i mezzi: ciò che è umanamente *inabitabile*. La reazione coerente porta a espellere il male annunciato dal circuito di ogni elaborazione umana. E tuttavia, dov'è la linea di demarcazione tra umano e inumano?

La conclusione cui portano queste due rappresentazione del male che la menomazione comporta è l'esclusione.

Non si vuole con questo tranciare facili giudizi, si vuole piuttosto riflettere sui fattori che in questi casi possono impedire sul nascere ogni discernimento etico. Questo capita proprio perché mancano le risorse di

senso in grado di includere il *limite* nello spazio dell'abitare umano. Questo non indica ancora nessuna soluzione a priori. Obbliga piuttosto a trovarne una. E tuttavia l'orizzonte aperto dalla rappresentazione della menomazione e del limite come parte integrante della nostra condizione umana è molto diverso da quello connesso con la rappresentazione del male come errore o come orrore. Radicalmente diverso perché è solo a partire da questo orizzonte che si può arrivare ad una reale possibilità di identificarsi con il bambino disabile e riconoscergli il diritto di vivere la *sua* vita.

3.2 *Risorse di senso nelle decisioni relative alla vita morente*

Il problema della gestione dell'ampliamento della responsabilità si pone con altrettanta importanza alla fine della vita.

In rapporto alla problematica della vita morente, con la consueta franchezza che gli era propria, Uberto Scarpelli, ispiratore della bioetica laica italiana, indicava così gli schieramenti in campo: "Il primo di ispirazione religiosa, sostiene che la vita, dono di Dio, appartiene a Dio e soltanto Dio può decidere il momento in cui toglierla; il secondo, di ispirazione laica, si basa non sul valore della vita in quanto tale, ma solo di quella vita che possa essere degnamente vissuta da un uomo. Se è la dignità della vita che va rispettata e difesa e non la *vita naturale*, perché il paziente che, consapevolmente, ritiene che la sua vita abbia perso ogni dignità, deve essere offeso dal rifiuto dell'ultimo aiuto? Chi dalla sua religione è condotto a sopportare qualsiasi abiezione fisica per amore di Dio, va semplicemente onorato nella sua volontà; chi, al contrario, in una diversa religione di vita, non vuole offendere la vita con il suo avvilitamento, deve essere anch'egli onorato nella sua altrettanto nobile scelta".

A parte la caduta di stile nella rappresentazione quanto meno sbrigativa con cui, secondo Scarpelli, il credente affronta la sofferenza, la provocazione che direttamente rivolge alla coscienza credente costringe a ripensare il valore dell'argomentazione con cui tradizionalmente non solo all'interno della coscienza credente cristiana, si fondava il giudizio di assoluta illiceità dell'eutanasia: l'argomentazione teologica secondo cui è Dio padrone della vita e l'uomo non può in nessun modo disporne. In questa prospettiva l'eutanasia come il suicidio assistito si configurano come un "rifiuto da parte dell'uomo della signoria di Dio e del suo disegno d'amore".

È sostenibile questo tipo di argomentazione teologica?

C'è chi, proprio da un punto di vista esplicitamente credente, è portato a vedere nella concezione del rapporto uomo – Dio, sottesa all'argomento dell'indisponibilità della vita come esclusiva proprietà di Dio, una forte

limitazione della sua indole religiosa dettata più dalla *soggezione* che dall'*alleanza*. Se è l'*alleanza* la categoria che esprime, nella tradizione biblica il rapporto religioso tra uomo e Dio, è impegno del credente evitare che il dibattito sull'eutanasia si imponga in termini di rivalità tra uomo e Dio in ordine alla proprietà della vita e in particolare in ordine al controllo e al dominio della morte.

Il problema non è tanto quello del diritto al controllo della propria morte, che può essere la rivendicazione di un diritto a morire con dignità sottraendosi alle prevaricazioni di ogni forma di accanimento, quanto quello di individuare le modalità più autentiche di questo controllo. Di fronte a questo compito la richiesta di legittimare il diritto al controllo della propria morte rischia di configurarsi come un surrogato di quella reale signoria che sulla morte l'uomo riesce a realizzare quando la inserisce all'interno di un quadro simbolico di riferimento.

Il linguaggio della vita è carico di dimensioni esistenziali che trascendono il livello della razionalità puramente calcolante e strumentale. Infondo è in virtù della sua eccedenza che non possiamo vivere umanamente i momenti del nascere, del morire, del soffrire senza rivestirli di simboli. E tuttavia, se è alla valenza simbolica che è affidata la differenza umana di questi eventi, tale valenza si fa sempre più problematica.

Il problema sta, per quanto riguarda sia l'inizio che la fine della vita, nel fatto che quanto più si amplia la possibilità di scelta in forza dei nuovi poteri di intervento sulla vita, tanto più sembra diminuire la capacità di scelta. Questo a causa dell'indebolimento di un radicato sistema simbolico di riferimento.

Si tratta di un verso di cui la "svolta" auspicata nella parte conclusiva dell'*Evangelium Vitae* in direzione di una "nuova cultura della vita" deve tenere in attenta considerazione, se minimamente si faccia attenzione al ruolo decisivo che tale sistema simbolico svolge in rapporto all'effettività sociale dei principi etico-normativi e al loro radicamento culturale (J. Ladrière).

Simboli tradizionali quali la fecondità come benedizione, i figli come dono, la sofferenza come prova, la morte come passaggio ad una nuova vita appaiono nella coscienza collettiva fortemente logorati. Conseguenza: venendo meno questi simboli, vengono a mancare le parole per "vivere socialmente" eventi portanti della vita come la nascita e la morte che perciò vengono consegnati sempre più ad una gestione privata.

Di fronte a questa situazione di privatizzazione ed in presenza di una crescente tendenza a medicalizzare eventi che di per sé non sono patologici, c'è il rischio che il nascere e il morire siano sempre più amministrati entro

una logica puramente igienico sanitaria. Mi sembra una prospettiva intollerabile sia per credenti che per non credenti.

PER CONCLUDERE

Nel caratterizzare il tipo di novità della “nuova cultura della vita”, l’*Evangelium Vitae* suggerisce nelle sue ultime battute un’importante indicazione di *metodo* a proposito della conduzione del confronto sui problemi fondamentali della vita umana: “Dobbiamo interrogarci con grande lucidità e coraggio, su quale cultura della vita sia oggi diffusa tra i singoli cristiani, le famiglie, i gruppi e le comunità. Con altrettante chiarezza e decisione dobbiamo individuare quali passi siamo chiamati a compiere per servire la vita secondo la pienezza della sua verità. Nello stesso tempo, dobbiamo promuovere un confronto serio ed approfondito con tutti, anche con i non credenti, sui problemi fondamentali della vita umana, nei luoghi dell’elaborazione del pensiero, come nei diversi ambiti professionali e là dove si snoda quotidianamente l’esistenza di ciascuno.” (EV 95).

In questa indicazione di metodo mi sembra centrale, da una parte l’integrazione tra principi ed esperienza, dall’altra la caratterizzazione del confronto sulle questioni di vita in termini di *lucidità*, *coraggio*, *profondità* e *rigore*; ma soprattutto la collocazione del confronto all’interno delle istituzioni che in epoca di pluralismo costituiscono la nostra “casa comune”.

Siamo all’altezza di questa proposta?