



UNIVERSITÀ
CATTOLICA
del Sacro Cuore

Dottorato di ricerca in “Persona, sviluppo, apprendimento. Prospettive
epistemologiche, teoriche ed applicative”

Ciclo XXVIII

S.S.D.: M-FIL/03

LA PERSONA UMANA IN UNA SOCIETÀ PLURALE.
ANALISI CRITICA DEL PENSIERO DI H.T. ENGELHARDT JR.

Coordinatore: Ch.ma prof.ssa Antonella Marchetti

Tesi di Dottorato di: Chiara Gatti

Matricola: 4110836

Anno Accademico 2014/2015

INDICE

INTRODUZIONE.....	5
1. IL POSTMODERNO E H.T. ENGELHARDT JR.	
Introduzione.....	11
Genesi del concetto.....	13
Il postmoderno in filosofia.....	20
Il postmoderno e Engelhardt.....	28
2. LA PROPOSTA FILOSOFICA DI ENGELHARDT	
Il problema dell'obiettività in etica.....	49
Morale minimale procedurale.....	71
I principi della bioetica.....	90
3. IL CONCETTO DI PERSONA E IL SUO UTILIZZO NELLE QUESTIONI DI INIZIO E FINE VITA	
Esseri umani e persone.....	95
Questioni riguardanti la fine della vita.....	124
Questioni riguardanti l'inizio della vita.....	139
4. CHRISTIAN BIOETHICS	
L'altro Engelhardt.....	159
Le premesse della bioetica cristiana engelhardtiana.....	172
Una questione esemplare: l'aborto.....	188
Rapporto fede e ragione.....	193
CONCLUSIONI.....	205
BIBLIOGRAFIA	
Bibliografia di Engelhardt H.T. jr.....	213
Libri.....	213
Contributi in libri.....	213
Articoli.....	214
Bibliografia generale.....	215
Libri.....	215
Contributi in libri.....	222
Articoli.....	224
Voci in Enciclopedie e Dizionari.....	225
Documenti e dichiarazioni.....	226
Sentenze e leggi.....	227
Da "La Sacra Bibbia" (Traduzione CEI 2008).....	227
RINGRAZIAMENTI.....	229

INTRODUZIONE

Il presente lavoro intende analizzare il pensiero di H.T. Engelhardt jr.¹ in quanto le tesi da lui esposte permettono di affrontare alcuni dei temi centrali del dibattito contemporaneo bioetico fornendo così a noi la possibilità di apportare un contributo in questo ambito.

In particolare il titolo che abbiamo scelto, “La persona umana in una società plurale”, esplicita, delimitandoli, i contorni della nostra ricerca. Essa, infatti, partirà dalla constatazione dell’esistenza di fatto di una società estremamente plurale, ossia caratterizzata dal punto di vista morale da un intrinseco pluralismo, ricercando le ragioni di tale situazione in parallelo con l’analisi che ne fa Engelhardt. Risulterà centrale, in tale contesto, il concetto di persona il quale, come si vedrà, lungi dal trovare un ampio consenso circa il modo in cui esso debba essere inteso, necessiterà di un’ampia riflessione per giungere ad una sua corretta definizione. Parlare di persona umana significa necessariamente porre a tema anche quella capacità razionale che la caratterizza e che è fortemente messa in dubbio dal punto di vista teoretico proprio dal contesto cosiddetto “postmoderno” della società plurale, nonché dallo stesso Engelhardt. L’importanza di giungere ad una semantizzazione adeguata del concetto di persona risulterà poi evidente nel momento in cui sarà chiaro che esso rappresenta la chiave di volta con la quale Engelhardt affronta le problematiche che sorgono,

¹ Hugo Tristram Engelhardt jr. (New Orleans 1941) è un filosofo, bioeticista e medico americano. È professore emerito alla Rice University di Houston (Texas) nella quale insegna dal 1983. È stato uno dei pionieri della bioetica, prendendo parte anche allo storico Centro di Bioetica della Georgetown University dal 1977 al 1982. Autore di innumerevoli articoli e editore di svariate riviste, fra le quali il “Journal of Medicine and Philosophy”, le sue tesi più celebri, racchiuse nel suo *The Foundations of Bioethics* (1986), sono state sdoganate in Italia dai rappresentanti della Consulta di Bioetica che ne hanno apprezzato il carattere laico e liberale.

dal punto di vista bioetico, all'inizio e sul finire della vita. Il proposito di analizzare il pensiero di questo Autore ci porterà infine ad approfondire il rapporto che intercorre fra la ragione e la fede essendo quest'ultima particolarmente determinante per comprendere a fondo la sua produzione.

Scopo principale della presente ricerca sarà, dunque, quello di comprendere, a partire dall'analisi del pensiero di Engelhardt - il quale fornisce molti spunti di riflessione in merito - se vi sia ancora spazio, all'interno del dibattito contemporaneo, per un utilizzo del concetto di persona in grado di garantirne la tutela in maniera fondata, ossia facendo leva sulle capacità della ragione di individuare, in maniera sostanziale, una gerarchia di beni non arbitraria.

Nel primo capitolo, che ha carattere introduttivo, forniremo una panoramica di quelli che sono i caratteri fondamentali del contesto contemporaneo caratterizzato, come si vedrà, da una crisi che investe ogni settore - culturale e non - andando a minare ogni possibilità di raggiungere una qualche certezza. Lo stesso Engelhardt parte da questa constatazione, ossia dalla crisi della ragione che finisce per rendere vano qualsiasi tentativo di fondare il sapere, in particolare quello morale. Il concetto di "postmoderno", sulla cui definizione ci soffermeremo, racchiude in sé quei tratti che caratterizzano tale situazione. Il confronto con l'epoca moderna, con gli elementi che l'anno contrassegnata, quali il mito del progresso, la centralità della libertà e della coscienza, il dominio dell'uomo sulla natura e la fiducia nella ragione, sarà utile per comprendere quel percorso che ha portato ad esasperare tali tratti presentandoci oggi in maniera distorta e svuotati di quegli elementi positivi che permettevano all'uomo di condurre un discorso sensato sulla realtà. Approfondiremo poi la questione dal punto di vista prettamente filosofico: il riferimento a Nietzsche e Heidegger risulterà particolarmente utile per comprendere le radici di quella "incredulità nei confronti delle metanarrazioni" che secondo Lyotard caratterizza il postmoderno e che deriva da un'estrema sfiducia nella ragione, nonché dalla presa d'atto della "morte di Dio", che trova Engelhardt concorde. Proporrò, dunque, un'analisi

puntuale della lettura che Engelhardt stesso fa di tale percorso che ha portato, utilizzando il suo vocabolario, alla crisi del “progetto illuministico”, ossia di quel tentativo, venuta meno “la fede nella fede”, di riporre la propria fede nella ragione al fine di fornire una morale sostanziale. Per Engelhardt la perdita di una narrazione universale fa seguito alla progressiva perdita di terreno nelle coscienze della sintesi offerta dal Cristianesimo che forniva un orizzonte comune di senso. Il fallimento del tentativo, che ha in Kant l’ultimo sommo baluardo, di fondare una morale sostanziale basata sulla sola ragione, a prescindere dalla fede, spiana quindi la strada al postmoderno e a Engelhardt per proporre la sua morale minimale. Sarà interessante capire se tale esito risulti ineluttabile o se sia ancora possibile dare credito alla facoltà razionale dell’uomo per rintracciare una morale sostanziale.

Nel secondo capitolo ci addentreremo sempre più nel pensiero di Engelhardt fornendo, in particolare, un quadro di quelle che sono le sue tesi principali. L’Autore si sofferma su otto correnti filosofiche (l’intuizionismo, la casistica, il consequenzialismo, la scelta ipotetica, le teorie della scelta e del discorso razionale, la teoria dei giochi, le teorie giusnaturalistiche, i principi di medio livello) evidenziandone i punti deboli al fine di mostrare come, a suo parere, tutte risultino inconcludenti e non sia, quindi, più possibile condurre un discorso morale fondato. Il punto debole che le accomuna secondo Engelhardt, come si vedrà, è che ciascuna impostazione darebbe, in realtà, per scontato delle premesse che invece necessiterebbero di una dimostrazione. La disamina delle suddette teorie serve, quindi, all’Autore per proporre di contro la sua impostazione, ossia quella della morale minimale procedurale, dal momento che crede di aver dimostrato che qualsiasi altra via risulti impercorribile. La sua proposta è, così, caratterizzata da alcune parole chiave: l’accordo o permesso, amici/stranieri morali, comunità e società. L’accordo o il permesso, infatti, è il cardine della morale da lui proposta: come si vedrà tutto è lecito purché sia scelto da adulti consenzienti. Gli amici e gli stranieri morali, invece, sono gli attori di questa morale: uno stesso soggetto sarà quindi circondato da amici morali, ossia

da persone con le quali condivide - in forza di una scelta - una morale contenutistica agli occhi di Engelhardt priva di fondamento; e da stranieri morali, ossia quei soggetti con cui pacificamente risolve le controversie grazie alla morale minimale suggerita dall'Autore. La comunità è, dunque, la scena nella quale si muovono gli amici morali e la società quella in cui, invece, gli stranieri morali "prendono accordi". La proposta di Engelhardt si concretizza quindi in due principi, quello del permesso e quello di beneficenza, che avremo modo di approfondire. Comprendere la sostenibilità del tipo di morale proposta da Engelhardt, unitamente all'immagine di uomo che ne deriva, sarà quindi l'obiettivo di questo capitolo.

Il terzo capitolo sarà dunque totalmente dedicato al concetto di persona per verificare come esso vada inteso, che cosa sia quindi la persona umana, ossia quale possa essere individuata come sua definizione adeguata, e chi, di conseguenza, possa a pieno titolo essere definito persona. Chiarite queste questioni, rimarrà quella di giustificare come debbano essere trattate le persone e perché. Affronteremo dunque brevemente la storia di tale concetto, per poi vedere come Engelhardt lo utilizzi: sarà fin da subito chiaro come egli lo riduca sostanzialmente ad un sinonimo di "adulto sano". Engelhardt, infatti, fa propria la distinzione fra essere umano e persona umana ritenendo che i due termini non abbiano la stessa estensione semantica. Egli, dunque, si inserisce a pieno titolo fra quegli autori che, in ambito bioetico, riconoscono diritti solo a coloro che sono in grado, in maniera autonoma, di esercitare la propria autocoscienza, razionalità e libertà. Mostriamo come tale concezione non sia adeguata allo statuto ontologico della persona umana sottolineando innanzitutto l'importanza della continuità corporea nel definire chi è persona e comprenderemo dunque perché essa sia degna di rispetto in ogni fase della sua vita, anche quando non è ancora o non è più in grado di esercitare le sue facoltà superiori che lo qualificano come agente morale. Alla luce, dunque, della semantizzazione del concetto di persona che avremo raggiunto, affronteremo poi le questioni bioetiche specifiche di cui si occupa Engelhardt. Seguiremo così le sue argomentazioni che sviluppano prima le

questioni riguardanti il fine vita e successivamente quelle che ruotano intorno all'inizio vita. Tratteremo quindi le problematiche che sorgono rispetto alla definizione della morte, del suicidio assistito e dell'eutanasia, per poi concentrarci sulle questioni dell'aborto, dell'infanticidio, del danno da procreazione, della sperimentazione su embrioni e feti e della fecondazione assistita. Come si vedrà tutti questi temi sono trattati da Engelhardt in forza di un unico denominatore: il "permesso" che gli esseri coinvolti sono in grado di concedere o di rifiutare. Va da sé che chi non è in grado di esprimere un consenso si trova totalmente ad essere alla mercé di chi può invece esercitare tale "potere". Emergerà, quindi, la centralità del concetto di persona per il dibattito bioetico e l'importanza di una sua corretta semantizzazione dal momento che da essa, come si vedrà, passa l'attribuzione o meno dei diritti e l'estensione della tutela.

Il quarto capitolo si discosterà, almeno apparentemente, dai tre precedenti dal momento che andrà ad occuparsi di un'altra parte della produzione di Engelhardt, ossia quella che scaturisce dalla sua fede religiosa che ha nella Chiesa Ortodossa il suo punto di riferimento. Tale capitolo intende offrire una panoramica delle tesi che egli confeziona a partire da tale premessa. Sembrerà così emergere un autore molto diverso da quello precedentemente incontrato: da un lato il campione della bioetica laica, dall'altro un pensatore che fa della propria fede il punto fondamentale per comprendere la realtà morale e bioetica. Come si vedrà, è come se ci fossero due autori che trattano gli stessi temi da due punti di vista differenti: lo sentiremo infatti sostenere tesi diametralmente opposte a quelle precedentemente sostenute per quanto riguarda i temi bioetici. Approfondiremo il rapporto che per l'Autore intercorre fra filosofia, bioetica e teologia e parleremo di "filosofia cristiana" per mostrare come sia possibile esercitare la filosofia senza dover forzatamente rinnegare o il potere della ragione di fondare una morale sostanziale o la propria fede. Scopo di tale capitolo sarà quindi quello di vedere se e come sia possibile rintracciare una coerenza fra le "due anime" di Engelhardt cercando di capire come questa parte della sua produzione si inserisca nell'intero del suo pensiero. La trattazione di anche questa parte del sua teorizzazione risulta

sicuramente necessaria per avere un quadro completo della fisionomia di questo Autore.

Il presente lavoro, quindi, attraverso un'analisi critica del pensiero di Engelhardt, intende affrontare alcuni dei temi centrali del dibattito bioetico contemporaneo ritenendo che, prima di addentrarsi nei problemi particolari, sia necessario, in primo luogo, stabilire se sia ancora possibile un'apertura intenzionale della ragione umana sulla realtà in grado di coglierne il significato profondo e quindi di indicare una morale sostanziale e, in secondo luogo, stabilire quale tutela debba essere riservata alla persona umana.

Capitolo I

IL POSTMODERNO E H.T. ENGELHARDT JR.

Introduzione

Andando a porre lo sguardo sull'epoca contemporanea un fattore che sicuramente emerge è il suo essere caratterizzata, in particolare, da un intrinseco pluralismo. Come, infatti, scrive H.T. Engelhardt jr., «le società di oggi sono pluralistiche e comprendono comunità caratterizzate da credenze e sentimenti morali diversificati»². Le nostre società, dunque, sono costellate da differenti culture, etnie, religioni e conseguenti differenti modi di interpretare la realtà. La globalizzazione dei mercati, l'accresciuta pervasività e rapidità dei mezzi di comunicazione, unite alle maggiori possibilità di spostamento, hanno messo in contatto - perlomeno virtuale - modi di vivere e pensare che, talvolta, risultano agli antipodi. In realtà, il fenomeno rappresentato dalla pluralità delle forme culturali, intese come luoghi all'interno dei quali gli uomini condividono un orizzonte comune di significati, non rappresenta una novità. La ricchezza derivante dalle diverse espressioni culturali è, infatti, qualcosa che da sempre caratterizza la storia dell'umanità. La novità risiede, però, nel fatto che le distanze, fra questi "microcosmi" di significato, si siano radicalmente annullate e la mescolanza delle culture risulti così spesso problematica nel momento in cui lo spazio condiviso si presenta orfano di un codice di intesa comune. Lo scenario si fa particolarmente complesso nel momento in cui gli uomini devono far fronte a

² Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, trad. it. Il Saggiatore, Milano, 1999, p. 38-39.

situazioni che non sono solamente zonali, ma che investono ampie aree, incidendo su vasta scala. In una situazione di questo tipo, nel momento in cui diventa necessario trovare una soluzione a un problema sorto, tale soluzione non potrà che scontentare i molti, dal momento che - per definizione - si ritiene che la sintesi fra posizioni differenti non sia più raggiungibile.

Questa pluralità di approcci alla realtà ha delle ripercussioni in ambito filosofico, in particolare, per quanto riguarda la riflessione morale e quella politica. Emerge, infatti, in primo luogo, la questione del pluralismo etico, ossia della compresenza di più modelli etici di riferimento che spesso, a fatica, riescono ad entrare in dialogo avendo in molti casi smarrito un riferimento condiviso a cosa sia il bene per l'uomo. In secondo luogo, la compresenza di più culture, all'interno, per esempio, di uno stesso territorio nazionale, pone alla filosofia politica la domanda su come debba essere organizzata la società, di modo che le diverse comunità morali possano convivere pacificamente. In questo contesto, che la società sia "giusta", oltre che "ben organizzata", e che gli uomini, assieme, possano concorrere al "bene comune", rappresentano obiettivi considerati ormai non più raggiungibili. Viene così a configurarsi, per certi versi, una situazione paradossale se si pensa al fatto che l'epoca caratterizzata dalla mondializzazione dell'esperienza umana dia poi luogo, per contraccolpo, alla moltiplicazione di particolarismi spesso difficilmente sintetizzabili. La frammentazione che ne deriva è, infatti, rintracciabile non solo al livello delle diverse culture e teorie, ma si insinua anche nella possibilità di reciproca comprensione fra uomo e uomo.

Questa sorta di spaesamento, questo *Zeitgeist* tipico della realtà contemporanea, è solitamente sintetizzato attraverso il concetto di "postmoderno", un concetto densissimo sul quale occorre soffermarsi dal momento che riassume in sé il modo di intendere il sentire, il pensare e il vivere che risulta oggi largamente diffuso, sia dal punto di vista della prassi più immediata, sia a livello teorico. Qualsiasi discorso che si muova nella prospettiva contemporanea non può, infatti, che fare i conti con il postmoderno e non può, quindi, eludere tale fenomeno, come scrive, appunto, Harvey, «il "postmodernismo" è divenuto un

concetto con cui confrontarsi; esso si è trasformato in un tale campo di battaglia di opinioni e forze politiche contrastanti che non può essere ignorato»³.

Volendo analizzare il pensiero di un autore contemporaneo, quale è Engelhardt, una riflessione sul postmoderno risulta, quindi, imprescindibile, tanto più che la sua opera più importante, il *Manuale di Bioetica*⁴, come avremo modo di vedere, prende le mosse proprio dalle “macerie” lasciate dal postmoderno sul terreno della filosofia morale e, di conseguenza, su quello della bioetica. Desideriamo, dunque, soffermarci sulla questione del postmoderno con lo scopo di identificarne i tratti essenziali e di evidenziare le problematiche che, dal punto di vista filosofico, fa emergere nello scenario contemporaneo.

Genesi del concetto

Parlare di “postmoderno” non rappresenta un’impresa semplice dal momento che tale termine si presenta come analogo e si applica di conseguenza agli ambiti più svariati della realtà. La sfida è, quindi, quella di riuscire a rintracciarne dei tratti comuni che rendano ragione di tale uso analogo.

Storicamente⁵ si comincia a parlare di postmoderno intorno agli anni Trenta e Quaranta del Novecento in ambito letterario e politico, dove il critico Federico de Onís⁶ e lo storico Arnold Tonybee⁷ usano per primi questo concetto per descrivere, rispettivamente, uno stile e un’epoca. Successivamente, tale termine si diffonde in maniera contagiosa ad altri settori culturali, in particolare a quello dell’arte e dell’architettura, della filosofia, della sociologia per arrivare

³ Harvey D., *La crisi della modernità*, trad. it. Il Saggiatore, Milano, 1993, p. 57.

⁴ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.).

⁵ Per una ricostruzione di come il termine “postmoderno” si è imposto nel panorama culturale odierno si veda, per esempio, Bernstein R.J., *La nuova costellazione. Gli orizzonti etico-politici del moderno/postmoderno*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 1994; Ceserani R., *Raccontare il postmoderno*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997; Chiurazzi G., *Il postmoderno. Il pensiero nella società della comunicazione*, Paravia, Torino, 1999; Ganeri M., *Postmodernismo*, Editrice Bibliografica, Milano, 1998.

⁶ Cfr. De Onís F., *Antología de la poesía española e hispanoamericana (1882-1932)*, Centro de Estudios Históricos (Spain), 1934.

⁷ Cfr. Tonybee A., *A Study of History*, Oxford Press Publication, 1947.

anche a colonizzare gli ambiti della cinematografia e della musica. Con sottile ironia Eagleton ha evidenziato che «se il postmodernismo abbraccia tutto, dal punk rock alla morte della metanarrativa, dalle fanzine a Foucault, è difficile vedere come un singolo schema esplicativo possa rendere giustizia a un'entità così bizzarramente eterogenea. [...] Se nel postmodernismo c'è una qualche unità, può trattarsi solo di quelle “somiglianze di famiglia” di cui parlava Wittgenstein»⁸.

Ad un primo sguardo fugace, sembrerebbe quasi che questo concetto, che funge da grande contenitore, rifugga la possibilità di essere definito in maniera sensata. Se così fosse tale concetto risulterebbe evanescente e, quindi, irrilevante come strumento per interpretare i fenomeni ai quali esso è accostato come etichetta. Tuttavia, se tale concetto si è di fatto imposto nel dibattito contemporaneo con la pretesa di indicare un cambiamento addirittura epocale, è forse necessaria un'analisi più approfondita. Le difficoltà sono sicuramente innegabili perché, come sottolinea Harvey, «il postmodernismo risulta essere una miniera di nozioni fra loro in conflitto»⁹, ciò nonostante ci sembra utile, preliminarmente, riflettere sul concetto di postmoderno a partire da ciò che il “post” suggerisce: l'intenzione di prendere le distanze dalla modernità. I problemi forse si moltiplicano ulteriormente perché, come annota Chiurazzi, «la difficoltà di definire il postmoderno dipende comunque dalla difficoltà di definizione del suo termine relativo, il moderno, che pure presenta tratti ambivalenti»¹⁰. Sicuramente può risultare avventata la pretesa di riassumere in pochi tratti un periodo, quello della modernità, che, secondo le ricostruzioni cronologiche più accreditate, copre circa sei secoli, nel quale evidentemente, per esempio, il *modus vivendi* tipico del Quattrocento differiva fortemente da quello tipico di fine Ottocento. Nondimeno riteniamo che, alla luce di ciò che ci interessa individuare nella postmodernità, si possano comunque rintracciare le linee guida che hanno

⁸ Eagleton T., *Le illusioni del postmodernismo*, trad. it. Editori Riuniti, Roma, 1998, p. 34.

⁹ Harvey D., *La crisi della modernità*, (op.cit.), p. 10.

¹⁰ Chiurazzi G., *Il postmoderno. Il pensiero nella società della comunicazione*, Paravia, Torino, 1999, p. 10.

caratterizzato il pensiero nella modernità e che hanno permesso di distinguerla, anche, dall'epoca medioevale.

Ragionando sul termine stesso di post-modernità possiamo, in primo luogo, quindi, soffermarci sul prefisso “post”. Esso va sicuramente ad indicare una posteriorità dal punto di vista temporale, ma anche una posteriorità nei contenuti, una posteriorità intesa, quindi, come un superamento. Tuttavia, questo “andare oltre” non va interpretato, parafrasando Hegel, come il raggiungimento di un passo ulteriore verso l'esplicarsi del senso della storia, poiché, come scrive Fornero, «in tal caso si cadrebbe nella temporalità lineare, ossia in quella “logica del superamento e del progresso” da cui il postmoderno intende prendere le distanze»¹¹. Come vedremo, infatti, il postmoderno intende smarcarsi dalla logica del progresso annunciando, addirittura, la fine della storia. In secondo luogo, la presenza della parola “modernità” nel suo stesso autodefinirsi da parte del postmoderno, indica un legame strettissimo con l'epoca che lo precede. Come scrive, infatti, Eagleton, «essere “postmodernisti” non significa aver lasciato definitivamente alle spalle il modernismo, ma averlo attraversato giungendo ad una posizione ancora profondamente segnata dal modernismo medesimo»¹². L'analisi che, ad esempio, Taylor compie sul passaggio dalla modernità alla postmodernità si inserisce sicuramente in questa linea interpretativa in quanto egli parla di “disagio della modernità”¹³ per indicare quegli elementi che hanno poi spianato la strada alla nuova epoca. Anticipando e semplificando, potremmo dire che fra la modernità e la postmodernità vi è una continuità “decaduta”, nel senso che nella postmodernità si trovano i frutti degenerati di quelli che sono stati i pilastri portanti della modernità. Ma vediamo, quindi, quali possano essere i tratti tipici di essa.

¹¹ Fornero G., “Il postmoderno”, in Fornero G., *Protagonisti e testi della filosofia*, Paravia, Torino, 2000, volume D, tomo 2, pag. 429.

¹² Eagleton T., *Le illusioni del postmodernismo*, (op. cit.), p. 8-9.

¹³ Cfr. Taylor C., *Il disagio della modernità*, trad. it. Laterza, Bari, 1994.

Seguendo varie ricostruzioni¹⁴, possiamo individuare dei caratteri distintivi dell'epoca moderna, caratteri che risultano fra di loro strettamente correlati e che rivelano un ottimismo diffuso nei confronti delle possibilità dell'uomo e del progredire della storia. Possiamo, sintetizzando, delineare i seguenti punti: (1) il mito del progresso; (2) la centralità della libertà e dell'autocoscienza che portano l'uomo all'emancipazione; (3) il dominio dell'uomo sulla natura; (4) la fiducia nella ragione che conferisce alla realtà un'aurea di oggettività e che permette di formulare e, quindi, abbracciare concezioni onnicomprensive della realtà.

Per quanto riguarda il primo punto, nella modernità, si ritiene, come sottolinea Chiurazzi, «che la storia tenda verso il meglio, in maniera necessaria o grazie alla capacità dell'uomo di indirizzarne il decorso»¹⁵: da qui deriva l'apertura nei confronti del *novum* che, in quanto tale, si ritiene sia in grado di portare l'umanità verso un progressivo miglioramento della propria condizione. In nome del progresso umano, infatti, come sottolinea Harvey, «venivano lodati la creatività umana, le scoperte scientifiche e il perseguimento dell'eccellenza individuale»¹⁶.

Per quanto riguarda il secondo punto, l'uomo scopre l'ampiezza della propria libertà e la centralità dell'autocoscienza: come scrive Guardini, «nasce l'uomo padrone di sé, che agisce ed osa e crea, portato dall'*ingenium*, guidato dalla *fortuna*, coronato dalla *fama* e dalla *gloria*»¹⁷. All'apice della modernità Kant, e a seguire, Mill, con la valorizzazione dell'autonomia e della libertà, rappresentano l'espressione paradigmatica in cui si riassume l'immagine di uomo che caratterizza l'epoca moderna.

Il terzo punto segue idealmente dai due precedenti perché, come sottolinea Chiurazzi, «condizione del progresso è il dominio della natura. "Sapere è potere", diceva Bacone, assegnando così alla scienza, nella sua dimensione tecnica, il

¹⁴ Cfr. Chiurazzi G., *Il postmoderno...*, (op. cit.); Fornero G., "Il postmoderno" (op. cit.); Guardini R., *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, trad. it. Morcelliana, Brescia, 1999; Harvey D., *La crisi della modernità*, (op. cit.); Taylor C., *Il disagio della modernità*, (op. cit.).

¹⁵ Chiurazzi G., *Il postmoderno...*, (op. cit.), p. 14.

¹⁶ Harvey D., *La crisi della modernità*, (op. cit.), p. 26.

¹⁷ Guardini R., *La fine dell'epoca moderna...*, (op.cit), p. 39.

compito di realizzare questo dominio attraverso la conoscenza delle leggi naturali»¹⁸. L'uomo, attraverso il proprio ingegno e al potere della tecnica, diventa signore e misura della realtà naturale, occupando, in questo modo, il posto che precedentemente era riservato a Dio. La prospettiva della "salvezza" diventa immanente e non viene più ricercata per mezzo della grazia dal momento che, come rileva Harvey, «il controllo scientifico della natura prometteva la libertà rispetto alla povertà, ai bisogni e all'arbitrarietà delle calamità naturali»¹⁹.

Il quarto punto, infine, riassume in sé quelli precedenti. La fiducia nella ragione deriva, innanzitutto, dall'effettivo successo che ella ottiene rendendo di fatto possibile il progresso. Inoltre, la ragione, con il suo carattere universale, è valorizzata poiché rende uguali tutti gli uomini fornendo loro la possibilità di collaborare per la propria emancipazione. Infine, tale fiducia deriva dal potere che essa ha di cogliere i nessi di causa-effetto che guidano la natura e dalla capacità che essa ha di approdare a visioni onnicomprensive della realtà.

Riassumendo, dunque, questi quattro punti, possiamo dire, con le parole di Harvey, che nella modernità «si trattava di utilizzare l'accumulazione della conoscenza generata da molti individui che lavoravano liberamente e creativamente con l'obiettivo dell'emancipazione umana e dell'arricchimento della vita di ogni giorno»²⁰.

Con l'avvento del postmoderno questo ottimismo viene meno e questi tratti individuati nella modernità diventano il bersaglio privilegiato dal momento che ne viene mostrato, svelato, il carattere ritenuto illusorio. In qualche modo essi, portati alle loro estreme conseguenze, si rivelano nella loro povertà dando luogo a quello che, con un'espressione divenuta ormai celebre, Weber ha definito il "disincantamento del mondo". Per una sorta di legge del contrappasso nel postmoderno ritroviamo gli stessi tratti individuati nella modernità, ma posti in maniera critica. Seguendo la lettura che ne fa Taylor²¹, come abbiamo già

¹⁸ Chiurazzi G., *Il postmoderno...*, (op. cit.), p. 15.

¹⁹ Harvey D., *La crisi della modernità*, (op. cit.), p. 25.

²⁰ Ibidem.

²¹ Cfr. Taylor C., *Il disagio della modernità*, (op. cit.).

precedentemente accennato, gli elementi che rappresentavano le colonne portanti della modernità vengono colti nella postmodernità come “disagi”.

Innanzitutto il mito del progresso viene messo in crisi e poi brutalmente smentito da alcuni fatti storici che sono tristemente noti a tutti: come mette in luce in maniera diretta Harvey, «il XX secolo – con i suoi campi di sterminio e le squadre della morte, il suo militarismo e due guerre mondiali, la minaccia di annientamento nucleare e l’esperienza di Hiroshima e Nagasaki – ha certamente dissolto questo ottimismo»²². Dunque, a partire da alcuni fatti storici l’uomo comincia a comprendere come il miglioramento delle sue condizioni storiche non sia un fenomeno ineluttabile, ma che il potere acquisito sulla realtà attraverso l’ingegno e la tecnica può anche sfuggirgli di mano. Come ha mostrato Heidegger, “l’essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico” e, come, infatti, commenta Pessina, «in realtà alcuni problemi non sono tecnici: sono morali [...] la logica interna alla tecnica [...] non è l’unica con cui guardare e valutare la realtà»²³, sono, quindi, necessari criteri che esulino dal dominio della tecnica. Il dramma, come avremo modo di vedere, è che nel postmoderno la possibilità di ricavare dei criteri che permettano di rintracciare un dover essere nell’essere è proprio ciò che viene fortemente messo in discussione.

Per quanto riguarda l’esaltazione della libertà e dell’autocoscienza, tali “valori” sono ancora fortemente presenti nel postmoderno, ma in una forma esasperata e appiattita. “Esasperata” perché, come scrive Taylor, «l’affermazione che la possibilità di scegliere costituisce di per sé un bene da massimizzare è un prodotto perverso dell’ideale»²⁴: si è passati, infatti, dall’intuizione che la libertà e l’autocoscienza umane siano un utile strumento per giungere al bene, all’affermazione che qualsiasi cosa esse scelgano sia, dal punto di vista morale, bene. “L’appiattimento”, così, deriva dal fatto che in una tale situazione di “relativismo morbido”, come l’ha definito Taylor, ogni scelta si equivale perdendo di conseguenza valore dal momento che, in realtà, «un ideale morale

²² Harvey D., *La crisi della modernità*, (op. cit.), p. 26.

²³ Pessina A., *Bioetica. L’uomo sperimentale*, Mondadori, Milano, 1999, p. 55.

²⁴ Taylor C., *Il disagio della modernità*, (op. cit.), p. 29.

implica [...] che talune forme di vita siano realmente *superiori* ad altre, mentre la cultura della tolleranza in materia di auto-realizzazione individuale rifugge da pretese siffatte»²⁵. Accanto alla figura del “relativismo morbido” troviamo, sempre in Taylor, quella del “dispotismo morbido” dal momento che, in questa società «di individui “rinchiusi nei loro cuori” [...] pochi vorranno partecipare all’autogoverno»²⁶ e così divengono cittadini impotenti di fronte all’apparato burocratico il quale, sotto le mentite spoglie della neutralità, propugna il pensiero della maggioranza.

Anche il rapporto uomo-natura entra in crisi: «si attua - nota Chiurazzi - un ridimensionamento dell’ideale baconiano che finalizzava il sapere e la scienza al dominio della società e della natura per mezzo della tecnica»²⁷. Sebbene i tentativi di dominio della natura siano continui, andando oggi ad intaccare anche sfere nelle quali non si pensava precedentemente di poter e di dover intervenire - come per esempio quella della generazione umana - ci si rende conto in maniera drammatica del potere ambivalente che tale dominio può avere. Da signore della natura, l’uomo, della cui natura ontologica non se ne coglie più la traccia, diventa, infatti, oggetto stesso della tecnica. Non è solamente, però, l’integrità della natura umana ad essere minacciata, ma lo è anche l’intero pianeta: è sorto, infatti, il movimento ecologista che, pur con le sue ambiguità, cerca di mettere in guardia l’uomo rispetto alle possibilità concrete che egli ha di distruggere quello stesso pianeta che, in maniera disarmata, gli mette a disposizione tutte le sue vitali risorse.

Infine, la fiducia nella ragione risulta fortemente incrinata. A lungo andare si è ridotta la ragione al suo utilizzo strumentale e, come rileva Taylor, «il timore è che cose che dovrebbero essere determinate da criteri diversi vengano decise in termini di efficienza o di analisi costi-benefici, che i fini indipendenti che dovrebbero guidare le nostre vite si trovino eclissati dall’esigenza di massimizzare

²⁵ Ivi, p. 22.

²⁶ Ivi, p. 12.

²⁷ Chiurazzi G., *Il postmoderno...*, (op. cit.), p. 19.

la produzione»²⁸. A seguito dell'opera di smantellamento delle certezze del pensiero, operata dai cosiddetti "maestri del sospetto", il postmoderno, come sottolinea Chiurazzi, «pone il problema dei limiti e delle distorsioni del razionalismo moderno»²⁹ e la forza della ragione di comprendere la realtà nella sua essenza diviene sempre più debole. Le conseguenze, di questo indebolimento, sono molteplici e hanno i loro effetti, come vedremo, soprattutto nel campo della metafisica e della filosofia morale dal momento che la prima è ritenuta inaccessibile e la seconda, di conseguenza, diviene priva di fondamento. Diventa, quindi, anche difficile riconoscere all'uomo la tutela della sua dignità dal momento che tale dignità era legata strettamente al riconoscimento dei poteri della ragione che nobilitavano l'uomo e che permettevano, per l'appunto, di coglierne il valore. Possiamo, dunque, per sintetizzare, segnalare con Crespi che «quando si può dire a proposito di Wittgenstein, anche se forse con qualche forzatura, che egli credeva "appassionatamente che tutto ciò che conta nella vita umana è proprio ciò di cui, secondo il suo modo di vedere, dobbiamo tacere" [...] è allora che l'esperienza del limite del pensiero e del dicibile si afferma con piena evidenza»³⁰.

Il postmoderno in filosofia

Dopo questa panoramica, ci sembra interessante inoltrarci in maniera più specifica ed esplicita sul terreno della filosofia e vedere come tale concetto sia stato utilizzato.

Il termine "postmoderno" entra nella discussione filosofica tramite J.F. Lyotard il quale, nel 1979, pubblica *La condizione postmoderna*³¹. In questo testo,

²⁸ Taylor C., *Il disagio della modernità*, (op. cit.), p. 8.

²⁹ Chiurazzi G., *Il postmoderno...*, (op. cit.), p. 19.

³⁰ Crespi F., "Assenza di fondamento e progetto sociale", in Vattimo G., Rovatti P.A. (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1986, pp. 243-259, p. 246.

³¹ Lyotard J.F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 1985.

come vedremo, compare la prima definizione di questo fenomeno che, ci si rende conto, stava minando le basi del sapere tanto da rendere necessaria questa inchiesta³², questo “rapporto sul sapere”, come recita il sottotitolo. Tale fenomeno prende il largo, secondo Lyotard, con l’avvento delle società industriali avanzate e informatizzate. Scrive egli, infatti: «la nostra ipotesi è che il sapere cambi di statuto nel momento in cui le società entrano nell’età detta postindustriale [...]. Questa evoluzione è iniziata almeno a partire dalla fine degli anni Cinquanta [...]. L’incidenza di queste trasformazioni tecnologiche sul sapere sembra destinata ad essere considerevole»³³. Qualcosa, evidentemente, è in atto già da tempo se si ritiene che il metodo che per secoli ha guidato la ricerca e la trasmissione del sapere sia ormai entrato in crisi. Come scrive nell’*Introduzione*, «l’oggetto di questo studio è la condizione del sapere nelle società più sviluppate. Abbiamo deciso di chiamarla “postmoderna”. [...] Essa designa lo stato della cultura dopo le trasformazioni subite dalle regole dei giochi della scienza, della letteratura e delle arti a partire dalla fine del XIX secolo. Tali trasformazioni saranno messe qui in relazione con la crisi delle narrazioni»³⁴. Quest’ultimo termine ci permette di avvicinarci alla definizione divenuta ormai celebre che Lyotard dà della postmodernità. Lyotard, innanzitutto, con i termini “narrazioni” o “racconti” si riferisce a quelle sintesi filosofico-politiche che ritiene abbiano sostanzialmente caratterizzato il pensiero nella modernità. Tali “narrazioni” sono il corrispettivo di quelle visioni onnicomprensive della realtà di cui abbiamo parlato in precedenza a proposito della fiducia nella ragione di fornire un’interpretazione legittimata di tutto il reale. In particolare, le narrazioni a cui Lyotard si riferisce sono quella illuminista, quella idealista, quella marxista e quella cristiana ed egli ritiene che siano giunte, ormai, al loro tramonto. Il venir meno della fiducia in questi maxi sistemi interpretativi rappresenta, per Lyotard, la caratteristica tipica del

³² Come ci fa sapere lo stesso Lyotard, nella sua *Introduzione ne La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, «il testo che segue è uno scritto su commissione. Si tratta di un Rapporto sul sapere nelle società più sviluppate che è stato proposto al consiglio universitario che coadiuva il governo del Quebec, su richiesta del suo presidente», p. 8.

³³ Ivi, p. 9-10.

³⁴ Ivi, p. 5.

postmoderno da cui egli trae, infatti, questa definizione: «semplificando al massimo, possiamo considerare “postmoderna” l’incredulità nei confronti delle metanarrazioni»³⁵.

Da cosa nasce questa incredulità? Innanzitutto, per Lyotard, «si tratta indubbiamente di un effetto del progresso scientifico»³⁶, vale a dire un effetto di quel processo, a cui abbiamo già accennato, per cui da un lato la ragione è stata sempre più ridotta alla sua funzione strumentale-calcolante e, dall’altro lato, i meccanismi della società post-industriale hanno ridotto la realtà e il sapere a merce. Scrive, in proposito, Lyotard: «il sapere viene e verrà prodotto per essere venduto, e viene e verrà consumato per essere valorizzato in un nuovo tipo di produzione: in entrambi i casi per essere scambiato. Cessa di essere fine a se stesso»³⁷. Ma questa prospettiva è ristretta, non tiene conto, infatti, di quella parte del sapere che permette di giustificare e dare un senso - inteso come significato e direzione - a ciò che, per esempio, il mercato, attraverso la tecnica, produce e, quindi, propone. Come nota Lyotard: «il sapere scientifico non è tutto il sapere, è sempre stato accanto, in competizione, in conflitto con un altro tipo di sapere, che noi definiamo per semplicità narrativo»³⁸. La ragione strumentale-calcolante, infatti, come chiosa Lyotard, «non è pertinente per giudicare del vero e del giusto»³⁹.

Il venir meno di questo tipo di sapere non è privo di conseguenze. Mancando, infatti, la possibilità, come scrive Fornero, «di connettere, tramite un *unico* dispositivo legittimante, i vari settori della conoscenza e dell’azione, ormai frantumati in una molteplicità di giochi linguistici *differenti*»⁴⁰, sorge, in maniera drammatica, la domanda: «dove può risiedere la legittimità, dopo la fine delle metanarrazioni?»⁴¹. Il metodo che Lyotard propone è quello della paralogia⁴², dal

³⁵ Ivi, p. 6.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ivi, p. 12-13.

³⁸ Ivi, p. 18.

³⁹ Ivi, p. 7.

⁴⁰ Fornero G., “Il postmoderno”, (op. cit.), p. 432.

⁴¹ Lyotard J.F., *La condizione postmoderna...*, (op. cit.), p. 7.

momento che “l’eteromorfia dei giochi linguistici” impedisce il raggiungimento di un consenso pieno e ci si deve, così, accontentare, secondo Lyotard, di un consenso che «*deve* essere locale, ottenuto cioè dagli interlocutori momento per momento, e soggetto a eventuale reversione»⁴³.

Bisogna a questo punto, però, compiere un passo indietro per vedere quali siano le origini di tale processo di cui Lyotard, in fin dei conti, si limita a prendere atto. Quando, infatti, emerge l’esigenza di trovare una definizione per un fenomeno è perché quel fenomeno è già apparso in tutta la sua forza. All’inizio del testo in oggetto, in realtà, Lyotard dà un’indicazione di dove si possa andare a rintracciare quella che può essere considerata la causa scatenante di questo processo che ha portato all’impossibilità di “legittimare” il sapere. Scrive egli, infatti, che «al disuso del dispositivo metanarrativo di legittimazione corrisponde in particolare la crisi della filosofia metafisica»⁴⁴. È, dunque, alla cosiddetta “crisi della metafisica” che dobbiamo guardare, crisi che, come scrisse Heidegger, investe un sapere - la metafisica - che non è qualcosa che «si possa metter da parte come un’opinione. Né si può lasciarsela alle spalle come una dottrina in cui non si crede più»⁴⁵ e che, quindi, ha delle ripercussioni non da poco.

I precursori del postmoderno, o meglio i pensatori che, con le loro teorie, hanno gettato i semi di quella rivoluzione del pensiero a cui è stata poi dato l’appellativo di “postmoderno”, sono sicuramente Nietzsche e Heidegger. Non essendo il pensiero di questi due autori l’oggetto primario del nostro interesse, per una ricostruzione del dibattito, ci affideremo principalmente alle riflessioni di G. Vattimo⁴⁶ e ai pensatori che insieme a lui, in Italia, hanno dato origine alla

⁴² Per paralogia Lyotard intende quel metodo che, in opposizione alla logica tradizionale, lascia spazio al libero emergere di nuove metaprescrizioni e nuovi giochi linguistici. Cfr. Lyotard J.F., “La legittimazione per paralogia” in Lyotard J.F., *La condizione postmoderna...*, (op. cit.), pp. 110-122.

⁴³ Lyotard J.F., *La condizione postmoderna...*, (op. cit.), p. 120.

⁴⁴ Ivi, p. 6.

⁴⁵ Heidegger M., *Saggi e discorsi*, trad. it. Mursia, Milano, 1976, p. 46.

⁴⁶ Cfr. Vattimo G., Rovatti P.A. (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1986; Vattimo G., *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, 1985.

corrente del cosiddetto “pensiero debole”⁴⁷ che raccoglie, in chiave propositiva, l’eredità nichilista dei due celebri autori tedeschi. Fare riferimento a tali autori risulta fondamentale nell’economia del discorso perché, come scrive Vattimo, «solo dalla messa in rapporto con la problematica nietzscheana dell’eterno ritorno e con quella heideggeriana dell’oltrepassamento della metafisica, infatti, le sparse e non sempre coerenti teorizzazioni del post-moderno acquistano rigore e dignità filosofica»⁴⁸.

La crisi della metafisica, già individuata da Lyotard come carattere peculiare della postmodernità, è stata inaugurata, seppur con le debite differenze, proprio da Nietzsche e Heidegger, i quali ne hanno annunciato la fine e hanno decretato l’avvento del nichilismo. Con la parola “nichilismo” intendiamo l’impossibilità di scorgere un fondamento nell’essere il quale, di conseguenza, diviene nulla e, infatti, come scrive Ceserani, il nichilismo sottopone «a una critica radicale l’intera tradizione metafisica occidentale, vittima del sogno vano di riuscire a identificare un fondamento della conoscenza, uno zoccolo duro di verità in grado di dare legittimità ai sistemi di conoscenza e di garantire al soggetto l’accesso non mediato alla realtà»⁴⁹. Proprio il rifiuto del fondamento, nonostante le non lievi differenze riscontrabili nelle loro teorizzazioni, accomuna Nietzsche e Heidegger, i quali, commenta Vattimo, «si trovano così, da un lato, di dover prendere le distanze criticamente dal pensiero occidentale in quanto pensiero del fondamento; dall’altro lato, però, non possono criticare questo pensiero in nome di un’altra più vera fondazione. È in questo che, a buon diritto, possono considerarsi i filosofi della post-modernità»⁵⁰.

⁴⁷ Per “pensiero debole” si intende quel pensiero che, in opposizione al cosiddetto “pensiero forte”, attribuito alla tradizione metafisica dell’Occidente, riconosce la debolezza della razionalità che viene, però, assunta in maniera positiva e propositiva come unica *chance* rimasta all’uomo postmoderno. Scrivono in proposito Vattimo e Rovatti: «“Pensiero debole” [...] è l’assunzione di un atteggiamento: il tentare di disporsi in un’etica della debolezza, non semplice, assai più costosa, meno rassicurante», in Vattimo G., Rovatti P.A., *Premessa*, in Vattimo G., Rovatti P.A. (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1986, p. 10.

⁴⁸ Vattimo G., *La fine della modernità...*, (op. cit.), p. 9.

⁴⁹ Ceserani R., *Raccontare il postmoderno*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997, p. 57-58.

⁵⁰ Vattimo G., *La fine della modernità...*, (op. cit.), p. 10.

Torna ancora qui utile riprendere i quattro tratti che abbiamo individuato come caratteristici della modernità, e che abbiamo visto infrangersi nel postmoderno, proprio perché in Nietzsche e Heidegger troviamo l'origine di tale parabola discendente.

L'idea che la storia non proceda più secondo un ineluttabile progresso è efficacemente rappresentata dall'immagine dell'*eterno ritorno dell'uguale* suggerita da Nietzsche che, infatti, come commenta Vattimo, «significa [...] la fine dell'epoca del superamento, cioè dell'epoca dell'essere pensato sotto il segno del *novum*»⁵¹. A ciò arriva Nietzsche poiché, avendo abolito egli l'idea del fondamento, non è più possibile poggiare su alcun terreno per poter costruire l'edificio del sapere. L'assenza del fondamento è raggiunta da Nietzsche non per via propriamente argomentativa ma attraverso un annuncio, quello della “morte di Dio” che, come mette in luce Vattimo, «non è [semplicemente] l'enunciazione metafisica della non esistenza di Dio; vuole essere la vera presa d'atto di un “evento”, giacché la morte di Dio è proprio, prima di tutto, la fine della struttura stabile dell'essere, dunque anche di ogni possibilità di enunciare che Dio esiste o non esiste»⁵². La crisi del fondamento è rinvenibile anche in Heidegger quando egli parla dell'*oblio dell'essere* all'interno della stessa metafisica. Tali teorizzazioni pongono fine, così, al mito del progresso proprio perché, venuto meno il fondamento, risulta impossibile cogliere la verità della realtà e risulta, così, inane lo sforzo di progredire in qualsiasi campo del sapere.

Il venire meno, in un certo senso, delle capacità dell'uomo di cogliere il senso della realtà mette in crisi anche l'autocomprensione che l'uomo ha di sé, ridimensionando il ruolo che egli ricopre all'interno del reale. Questo avviene perché, come sottolinea Vattimo, «l'uomo mantiene la posizione di “centro” della realtà a cui allude la concezione corrente di umanismo, solo in forza di un riferimento a un *Grund* [fondamento] che lo accerta in questo ruolo»⁵³. Ma,

⁵¹ Ivi, p. 176.

⁵² Vattimo G., “Dialettica, differenza, pensiero debole”, in Vattimo G., Rovatti P.A. (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1986, pp. 12-28, p. 21.

⁵³ Vattimo G., *La fine della modernità...*, (op. cit.), p. 40.

venuto meno questo fondamento, «l'uomo scivola dal centro verso una x»⁵⁴, come scrive Nietzsche riferendosi a quel percorso - per la verità iniziato con Copernico - nel quale l'uomo ha visto progressivamente diminuire la sua importanza e nel quale, per contraccolpo, si è aggrappato alla propria ragione e autonomia per affermare il proprio essere. Ma tale soluzione pare, nel postmoderno, essersi rivelata fallace, come, infatti, scrive Rovatti, «la situazione che Nietzsche vede è caratterizzata [...] dalla possibilità di perdersi: l'uomo è giunto dinnanzi a un limite, un passo oltre e potrà sprofondare, perdersi completamente»⁵⁵. Una situazione estrema alla quale Nietzsche risponde in maniera altrettanto estrema esaltando la *volontà di potenza*. Al centro c'è ancora, quindi, l'autonomia e la volontà, proposte però in una chiave esasperata, in linea con l'analisi precedentemente fatta a proposito dei disagi della modernità.

Il concetto di *volontà di potenza* lo si ritrova, anche, in relazione al rapporto dell'uomo con la natura, in particolare quando si parla del potere che, attraverso la tecnica, l'uomo ha su di essa. Qui, in realtà, i toni di Nietzsche e Heidegger differiscono. Il primo, infatti, spinge per una sottomissione di tutta la realtà alla volontà dell'uomo, al quale, in quanto *Übermensch*, spetta il compito di porre nuovi valori che dipendano soltanto dalla sua volontà. Il secondo, complice probabilmente anche il fatto che egli scriva in un momento successivo rispetto a Nietzsche, è già cosciente dei pericoli ai quali può portare un uso indiscriminato della tecnica. Per Heidegger, infatti, compito dell'uomo è la *cura dell'essere* e il modo in cui egli attraverso la tecnica usa della realtà tradisce questo compito. Ciò accade perché la tecnica, nell'oggettivare la realtà, si rivela coerentemente figlia di quella metafisica che non permette lo svelarsi dell'essere. Come, infatti, scrive Vattimo, «in Heidegger, [...] la crisi dell'umanismo [...] ha da fare in modo non accidentale con la tecnica moderna. [...] La tecnica appare come la causa di un generale processo di disumanizzazione»⁵⁶. In un certo senso, dunque, Nietzsche e

⁵⁴ Nietzsche F., Frammento postumo 2 [127] 5, autunno 1886.

⁵⁵ Rovatti P.A., "Trasformazioni nel corso dell'esperienza", in Vattimo G., Rovatti P.A. (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1986, pp. 29-51, p. 29-30.

⁵⁶ Vattimo G., *La fine della modernità...*, (op. cit.), p. 41.

Heidegger rappresentano le due anime del modo in cui oggi il postmoderno pensa al ruolo dell'uomo nei confronti della natura. Da una parte, appunto, rileviamo nella nostra contemporaneità una manipolazione continua e radicale della natura, dall'altra è presente una corrente che ne denuncia i pericoli e che è rinvenibile, per esempio, in Jonas il quale afferma che «il Prometeo irresistibilmente scatenato, al quale la scienza conferisce forze senza precedenti e l'economia imprime un impulso incessante, esige un'etica che mediante auto-restrizioni impedisca alla sua potenza di diventare una sventura per l'uomo»⁵⁷.

Infine la crisi della ragione: essa caratterizza primariamente gli esiti del pensiero di questi due autori. L'annuncio della "fine della storia", intesa come l'abbandono di un certo modo lineare di interpretarla, l'impossibilità di riconoscere un fondamento della realtà, la necessità che l'uomo ponga nuovi valori sono indici inequivocabili di una ragione che si ritiene non possa più parlare in modo oggettivo della realtà. In fondo, l'annuncio della morte di Dio significa proprio l'impossibilità e l'inutilità di risalire ad un fondamento della realtà e quindi del sapere, come sottolinea, infatti, Vattimo, «in Nietzsche, come si sa, Dio muore proprio in quanto il sapere non ha più il bisogno di arrivare alle cause ultime [...] Anche se Dio muore perché lo si deve negare in nome dello stesso imperativo di verità che ci è sempre stato presentato come una legge, con lui perde anche senso l'imperativo della verità»⁵⁸. Da parte sua Heidegger decreta la fine non solo della metafisica ma anche della filosofia⁵⁹ e apre le porte alla poesia e all'arte come forme privilegiate per avvicinarsi all'essere. Venendo meno dunque la possibilità di porre la questione della verità⁶⁰ le porte del relativismo sono dichiaratamente spalancate.

⁵⁷ Jonas H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it. Einaudi, Torino, 2009, p. XXVII.

⁵⁸ Vattimo G., *La fine della modernità...*, (op. cit.), p. 32.

⁵⁹ Cfr. Heidegger M., *Lettera sull' "umanismo"*, trad. it. in *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, p. 314: «È tempo di disabituarsi a sopravvalutare la filosofia e quindi a chiederle troppo. Nell'attuale situazione di necessità del mondo è necessaria meno filosofia [...] Il pensiero a venire non è più filosofia, perché esso pensa in modo più originario della metafisica, termine che indica la stessa identica cosa».

⁶⁰ Interessante in merito il testo di Antonella Besussi la quale, come recita la quarta di copertina, "prende partito per il ritorno in scena della verità" nel discorso pubblico. Cfr. Besussi A.,

La domanda che, sul finire di queste riflessioni, sorge è se questo esito sia ineluttabile. Come scrive, infatti, MacIntyre, «la potenza della posizione di Nietzsche dipende dalla verità di una tesi fondamentale: che ogni giustificazione razionale della morale palesemente fallisce, e che *quindi* la fede nei dogmi della morale va spiegata riconducendola a un insieme di razionalizzazioni che nasconde il fenomeno essenzialmente non-razionale della volontà»⁶¹. Nell'affrontare il pensiero di Engelhardt, dunque, partiremo da questa domanda alla quale egli risponde in maniera affermativa, dal momento che, il suo *Manuale*, esordisce dichiarando che «questo libro riconosce l'impossibilità di scoprire un'etica laica canonica e concreta»⁶², e verificheremo se tale impostazione risulti fondata.

Il postmoderno e Engelhardt

Lo studio sistematico del pensiero di questo Autore risulta funzionale per l'approfondimento delle tematiche di cui desideriamo occuparci in quanto le tesi che sostiene hanno come premessa un'ampia e approfondita analisi delle cause storiche e teoretiche che hanno portato alla situazione di stallo in cui, a parere di molti, si trova la filosofia morale in particolare, e la filosofia in generale - filosofia intesa come quella scienza che si propone di comprendere il significato della realtà attraverso la ragione. Engelhardt, infatti, approda alla sua tesi più celebre, riassumibile nell'espressione *morale minimale procedurale*, proprio come risposta all'*impasse* di fronte alla quale si trova l'uomo nella società contemporanea, caratterizzata da un innegabile pluralismo di idee e di stili di vita. Le soluzioni morali che egli propone, per quanto concerne il rispetto dovuto alle persone e ai problemi legati all'inizio e al fine vita, costituiscono, così, un utile

Disputandum est. La passione per la verità nel discorso pubblico, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.

⁶¹ MacIntyre A., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. Armando Editore, Roma, 2009, p. 156.

⁶² Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op. cit.), p. 25.

punto di confronto attraverso il quale affrontare tali questioni etiche⁶³ che risultano centrali nel dibattito bioetico attuale. Dal momento che una tesi filosofica può essere discussa sia prendendo in considerazione le premesse da cui muove, vagliandone la consistenza, sia verificandone la coerenza interna, dal punto di vista metodologico ci preme dichiarare che la strategia argomentativa intreccerà entrambi questi approcci. Seguiremo, dunque, le argomentazioni dell'autore, per comprenderne la logica interna, e in alcuni casi sarà, però, anche inevitabile risalire, in maniera critica, alla fonte delle sue tesi.

Il punto da cui muove Engelhardt è molto simile, per esempio, a quello da cui parte Jonas, sebbene, quest'ultimo arrivi a proporre, con il suo *principio responsabilità*, una morale tutt'altro che minimale dal momento che, rintracciando un dover essere nell'essere⁶⁴, riapre, di fatto, il discorso metafisico o, perlomeno, ontologico. Lo sforzo che intraprende Engelhardt per sondare le possibilità del discorso morale nasce, infatti, come in Jonas⁶⁵, dalla presa di coscienza del fatto che, in quello stesso processo della postmodernità che ha portato ad indebolire, se

⁶³ In questo lavoro userò i termini "morale" e "etica" come sinonimi sebbene nella tradizione filosofica abbiano assunto significati differenti. Entrambi i termini (*mos-moris* e *ethos*) fanno, in realtà, riferimento ai costumi e alle consuetudini in voga in una certa società, ma sono solitamente impiegati, il primo, per indicare la riflessione su cosa sia la "vita buona" per l'individuo, il secondo, invece, per indicare la riflessione sul bene nella sua dimensione pubblica. Anche Engelhardt impiega nei suoi testi tali termini come sinonimi accostando, giustamente, ad essi anche quello di "bioetica" la quale, come disciplina, è, di fatto, filosofia morale, sebbene abbia un oggetto più ristretto rispetto al *mare magnum* delle azioni umane. Infatti, facendo nostra la definizione di bioetica introdotta da Pessina, per il quale essa rappresenta la *coscienza critica della civiltà tecnologica*, possiamo, sempre con Pessina, affermare che «la bioetica si configura come un'attività filosofica [...] poiché le domande (l'oggetto formale) che investono le tecnoscienze (l'oggetto materiale) sono di natura filosofica e riguardano il significato della costruzione dell'identità umana all'interno della azione tecnologica» (in Pessina A., *Bioetica...*, op. cit., p. 41).

⁶⁴ Jonas, infatti, rintraccia nella figura del neonato *l'oggetto originario della responsabilità* in quanto «qui l'essere di un ente, sul semplice piano ontico, postula in modo immanente ed evidente un dovere degli altri» di prendersi cura di lui. Cfr. Jonas H., *Il principio responsabilità...*, (op. cit.), p. 163. Il pensiero di questo autore è qui, seppur brevemente, preso in considerazione per mostrare come, a partire dal riconoscimento di una crisi nella capacità della ragione di comprendere il senso della realtà, non sia però necessario uno sbocco relativistico.

⁶⁵ Jonas riconosce il potere ambivalente della tecnica che, da strumento nelle mani dell'uomo, in assenza di criteri per guidare l'azione, rischia di trasformare l'uomo stesso in uno dei tanti oggetti da manipolare. Scrive così Jonas: «noi rabbriviamo nella nudità di un nichilismo in cui la condizione di quasi-onnipotenza convive con quella di quasi-vacuità, la più grande abilità con un sapere minimo. [...] Mai tanto potere è stato accompagnato da una così scarsa capacità di indicarne l'uso migliore», (Jonas H., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 1974, p. 62 e p. 266).

non addirittura, a cancellare ogni certezza, è emersa, con prepotenza, l'esigenza di rintracciare dei criteri per guidare lo strapotere che la tecnologia pone nelle mani dell'uomo. Scrive, infatti, Engelhardt che «mentre l'umanità sperimentava un'espansione senza precedenti dei suoi poteri, venivano meno le sue certezze sul terreno dei doveri e dei limiti (eventuali) dell'azione umana. In modi diversi le diverse comunità hanno sperimentato la vertigine di una gamma di possibilità assolutamente inedita»⁶⁶. Engelhardt, nel suo *Manuale*, tenta di fornire una soluzione a questa “vertigine” che sorge di fronte alle difficoltà che emergono nel momento in cui si cerca di rintracciare un linguaggio comune all'interno di una società frammentata. L'autore, infatti, cerca di dare risposta alla domanda: «come possiamo sostenere una morale pubblica alla fine dell'era cristiana, nel bel mezzo della postmodernità?»⁶⁷. In questa domanda è possibile già intravedere una delle tesi fondamentali di Engelhardt: la tesi che l'epoca cristiana sia finita e che, di conseguenza, perda terreno la convinzione che sia possibile sostenere un'unica morale sostanziale suscettibile di essere accolta come vera da tutti gli uomini. Ma andiamo con ordine e cerchiamo di capire come egli raffiguri la postmodernità e che peso abbia all'interno del suo pensiero il discutibile annuncio della fine dell'epoca cristiana.

Il termine “postmodernità”, per Engelhardt, sta dunque ad indicare «una condizione sia sociologica sia epistemologica: la perdita di una narrazione universale nei cui termini interpretare l'esperienza umana e, nello stesso tempo, la perdita della capacità di giustificare o di chiarire in termini laici generali il contenuto di tale narrazione»⁶⁸. Esiste, di fatto, nell'epoca attuale una grande quantità di visioni etiche che sembrano riproporre, come attuale, il *mito di Babele* con le sue conseguenze disgregative per la famiglia umana. Tale condizione è per Engelhardt il risultato del fallimento del cosiddetto progetto illuministico, ossia di quel «tentativo di stabilire in termini secolari una morale canonica sostanziale

⁶⁶ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op. cit.), p. 15.

⁶⁷ Ivi, p. 16.

⁶⁸ Ivi, p. 449.

suscettibile di venir giustificata alle persone in generale»⁶⁹. Il fallimento di tale progetto rappresenta, secondo l'Autore, l'esito di quel lungo percorso rappresentato dall'intera storia del pensiero dell'Occidente, di cui egli fornisce, a più riprese nei suoi scritti⁷⁰, una ricostruzione.

L'idea che con la ragione l'uomo possa comprendere la realtà, propria e del mondo, ha radici antichissime: la stessa filosofia, potremmo dire, nasce, infatti, da quell'*amore per la sapienza* che è certo di poter approfondire l'oggetto del suo desiderio. Riporta, correttamente Engelhardt, che «l'idea di un punto di vista canonico trascendente le culture e aperto a tutti è presente già nei presocratici»⁷¹. Agli albori della filosofia, infatti, i primi pensatori⁷², come è noto, andarono alla ricerca di un *arché*, ossia di un principio che permettesse di comprendere in maniera unitaria tutta la realtà che, ai loro occhi, si presentava, con evidenza, ordinata. Successivamente questa convinzione, si approfondì e trovò, nel mondo antico, la sua massima espressione grazie a Platone e ad Aristotele e, in un secondo tempo, con gli Stoici, i quali svilupparono ulteriormente, come la definisce Engelhardt, «l'aspirazione ad articolare la visione razionale dell'essere e della morale»⁷³. Il punto decisivo, però, per la storia del pensiero dell'Occidente, è, secondo Engelhardt, rappresentato dall'avvento del Cristianesimo, o meglio, dall'egemonia culturale che il

⁶⁹ Ivi, p. 451.

⁷⁰ Per la ricostruzione, fatta da Engelhardt, della parabola compiuta dal pensiero occidentale si vedano, fra gli altri, i seguenti contributi: *Bioethics and secular humanism: the search for a common morality*, Trinity Press International, Philadelphia 1991; "Moral Knowledge: Some Reflections on Moral Controversies, Incompatible Moral Epistemologies, and the Culture Wars.", in *Christian Bioethics*, 10 (April 2004), pp. 79-103; *Global Bioethics: the collapse of consensus*, Scrivener Publishing, Salem (MA), 2006; "Moral pluralism, the Crisis of Secular Bioethics, and the Divisive Character of Christian Bioethics: Taking the Culture Wars Seriously", in *Christian Bioethics*, 15(3), 2009, pp. 234-253; "Moral Obligation after the Death of God: Critical Reflections on Concerns from Immanuel Kant, G.W.F. Hegel, and Elizabeth Anscombe", in *Social Philosophy and Policy*, 27.2, (2010), pp. 317-340; "Confronting Moral Pluralism in Post-traditional Western Societies: Bioethics Critically Reassessed", in *Journal of Medicine and Philosophy*, 36.3, (2011), pp. 243-260; *Viaggi in Italia. Saggi di bioetica*, Le Lettere, Firenze, 2011; "Bioethics Critically Reconsidered. Living after Foundations", in *Theoretical Medicine and Bioethics: Philosophy of Medical Research and Practice*, 33(1), 2012, pp. 97-105; *Dopo Dio. Morale e bioetica in un mondo laico*, Claudiana, Torino, 2014.

⁷¹ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op. cit.), p. 36.

⁷² Il riferimento è, ovviamente, a Talete, Anassimandro, Anassimene, Eraclito e Democrito i quali, rispettivamente, indicarono come *arché* l'acqua, l'*apeiron*, l'aria, il fuoco e l'atomo.

⁷³ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op. cit.), p. 36.

cattolicesimo romano⁷⁴ ha svolto per secoli. Esso, infatti, ha raccolto l'eredità del pensiero greco e, grazie al connubio di *fides et ratio*⁷⁵, ha rafforzato la fiducia nella ragione ancorandola ad un fondamento solido qual è il riferimento ultimo ad un Dio creatore che, come tale, ha posto un ordine nella realtà, rendendola intelligibile per l'uomo. Commenta, in proposito, Engelhardt: «come spiegazione metafisica, la visione ebraico-cristiana offriva un unico fondamento all'esistenza della realtà, all'origine e alla giustificazione della morale, e alla motivazione della scelta di essere morali. Il cristianesimo occidentale implicava, in particolare, la presunzione che la sua morale potesse essere conosciuta e compresa in larga misura con la sola ragione, senza il supporto della fede»⁷⁶. Fede e ragione, così, sono state per lungo tempo strettamente intrecciate e hanno costituito la forte premessa a partire dalla quale si è sviluppata la filosofia fino alle soglie dell'epoca moderna.

Prima di proseguire nell'analisi della ricostruzione fatta da Engelhardt, è opportuno, però, già precisare come essa, sebbene contenga ampi elementi di verità, abbia sicuramente anche un grande limite: quello di presentare in maniera monolitica e schematica la storia del pensiero di un lungo e complesso periodo come quello dell'Occidente, presentazione che risulta, così, certamente funzionale alle tesi dell'Autore, ma che dimentica, però, alcune sfumature importanti.

⁷⁴ Nell'analisi che si intende fare del pensiero di questo Autore è fondamentale distinguere nel Cristianesimo, come meglio approfondiremo in seguito, il Cattolicesimo cosiddetto "romano" dal Cattolicesimo "ortodosso", appellativo che gli aderenti alla Chiesa Ortodossa danno alla propria fede a sottolineare come la loro interpretazione del cattolicesimo sia quella propriamente ortodossa, ossia "di retta opinione" - non bisogna invece confondere il "cattolicesimo ortodosso" con la liturgia ortodossa che i cattolici "romani" adottano in alcune regioni geografiche. Questa distinzione è necessaria dal momento che Engelhardt dichiara di aderire al cattolicesimo "ortodosso" e, tale adesione, come vedremo, ha degli importanti influssi sul suo pensiero.

⁷⁵ Per un approfondimento dello stretto legame che lega la fede e la ragione secondo il Magistero della Chiesa Cattolica, si rimanda alla Lettera Enciclica di S.S. Papa Giovanni Paolo II *Fides et ratio* (1998) nel cui incipit si legge: «La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità». Si veda inoltre la *Constitutio dogmatica de fide catholica* presente nei documenti del Concilio Vaticano I, in particolare alla *quarta sessione* vi si legge: «non solo la fede e la ragione non possono mai essere in contrasto fra loro, ma possono darsi un aiuto scambievole: la retta ragione, infatti, dimostra i fondamenti della fede, illuminata dalla sua luce può coltivare la scienza delle cose divine; la fede libera e protegge la ragione dagli errori e l'arricchisce di molteplici cognizioni» che rimanda alla celebre sentenza di Anselmo d'Aosta: "*credo ut intelligam - intelligo ut credam*".

⁷⁶ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op. cit.), p. 36.

Rispetto a quanto detto sinora, sarebbe stato, per esempio, interessante approfondire, come ha fatto Jonas, le radici giudaiche del Cristianesimo e, quindi, l'influsso che esse hanno avuto sulla filosofia. Engelhardt, come abbiamo visto, parla della "visione giudaico-cristiana" come se fosse un tutt'uno: sebbene questo sia vero, dal momento che la tradizione giudaica è accolta dal Cristianesimo alla luce dell'Incarnazione, sono però interessanti le sfumature colte da Jonas, il quale ci mostra come gli aspetti che hanno forse avuto un'eco maggiore nella filosofia siano di matrice giudaica. È, infatti, il concetto giudaico di Creazione a confluire nella filosofia a supporto della dottrina della legge naturale. Al centro del messaggio cristiano vi è, invece, la dottrina dell'Incarnazione che, come scrive Jonas, «tendeva a resistere all'assimilazione filosofica, e ad esigere di venire accettata come mistero sovrarazionale»⁷⁷. Questo ci suggerisce che forse Engelhardt avrebbe dovuto distinguere fra ciò che appartiene esplicitamente alla fede, ed è erroneamente assunto come tale all'interno di una prospettiva filosofica, e ciò che, invece, viene, come dire, suggerito dalla fede alla riflessione filosofica, ma che ha, di fatto, una natura e un contenuto razionale⁷⁸. Come sottolinea Jonas, non bisogna sottovalutare il fatto che la fede «ha imposto alla filosofia *problemi* e prospettive che altrimenti non avrebbe mai affrontato»⁷⁹ rappresentando, dunque, uno stimolo fecondo per la filosofia stessa. Così, probabilmente è accaduto per quanto riguarda la dottrina della Creazione: essa, in un determinato momento storico, non ha fatto altro che incoraggiare, sotto una nuova luce, l'approfondimento della tesi - che, peraltro, rende ragione dell'esperienza quotidiana - secondo la quale è possibile rintracciare nella natura un ordine e un fine, tesi di fatto già ampiamente sviluppata, fra gli altri, da Aristotele, malgrado egli ritenesse il mondo eterno, e presente, in maniera embrionale, nella teoria platonica del Demiurgo. In un certo senso, come si vedrà poi meglio in seguito, il

⁷⁷ Jonas H., *Dalla fede antica...*, (op. cit.), p. 70.

⁷⁸ Come sottolinea Pessina è bene evidenziare la distinzione che è possibile individuare tra: «il pensare nella fede a partire da i contenuti della fede ed un pensare che è - soggettivamente - nella fede ma a partire da ciò che non è oggetto di fede. In questa posizione si trova il filosofo» (in "Linee per una fondazione filosofica del sapere morale", in AA.VV., *Identità e statuto dell'embrione umano*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano, 1998, pp.210-236, p. 215).

⁷⁹ H., *Dalla fede antica...*, (op. cit.), p. 67.

limite più grande di Engelhardt ha la forma, potremmo dire, di un pregiudizio: egli, per principio, non entra mai nel merito delle argomentazioni filosofiche se esse sono formulate in un contesto in cui, di fatto, il Cristianesimo fornisce - o forniva - l'orizzonte di senso.

L'analisi di Engelhardt, comunque, prosegue con la convinzione che nella modernità avvenga qualcosa di nuovo: egli ritiene che la fede cristiana, a partire dal Cinquecento, abbia progressivamente perso terreno, sia letteralmente crollata⁸⁰, e che, pur tuttavia, «l'Occidente [sia] entrato nell'età moderna portando con sé robuste aspettative nei confronti della ragione»⁸¹. Ciò nonostante, questa affermazione non dice ancora nulla per quanto riguarda la validità della tesi supportata dal Cristianesimo secondo la quale con la ragione è possibile comprendere a fondo la realtà, in quanto il valore di una tesi non si misura sul consenso di cui gode, ma sulla sua verità intrinseca, verità che può anche non essere riconosciuta per secoli, ma che rimane comunque tale.

Ad ogni modo, secondo l'Autore, la sintesi elaborata dal Cristianesimo entra in crisi e si frammenta a causa di alcuni precisi eventi storico-culturali. Innanzitutto la riforma protestante: «quando nel 1517 Martin Lutero affisse le sue novantacinque tesi al portone della chiesa di Ognissanti di Wittenberg, segnò l'inizio di una nuova era dell'Occidente e il crollo della speranza in una possibile uniformità delle concezioni morali religiose»⁸². Quanto accaduto è per Engelhardt il punto di non ritorno che scardina, di fatto, l'impostazione monolitica che il Cristianesimo aveva dato alla cultura occidentale. Egli, infatti, commenta, che «da allora non fu più possibile sperare di vivere in una società che potesse aspirare a un'unica concezione morale, dettata da un'unica autorità morale suprema»⁸³. Le cosiddette “guerre di religione”, che insanguinarono il secolo successivo - il Seicento - rappresentano per l'Autore una conferma fattuale di come l'orizzonte non fosse più unitario o che, perlomeno, non potesse trovare nel riferimento a Dio

⁸⁰ Si legge nel *Manuale*: «la fede dell'Occidente crollò», p. 36.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ibidem.

⁸³ Ibidem.

la sua sintesi. Rinveniamo, qui, dal punto di vista metodologico un errore nel quale Engelhardt ripetutamente incappa: pretende, infatti, che le ricostruzioni storiche, che egli propone in maniera pressoché aderente alle ricostruzioni storiografiche più accreditate, fungano da argomentazioni, quasi a ricadere, come metodo, in quello tipico della filosofia della storia. Passa, cioè, da affermazioni descrittive ad affermazioni valutative in maniera indebita contravvenendo alla legge di Hume che impedisce di passare dai fatti ai valori. Engelhardt, cioè, continuamente propone fatti storici come “prove” per le sue tesi, che però non sono di natura storiografica, ma teoretica. Che nel Cinquecento il Cristianesimo si sia suddiviso, al suo interno, in confessioni differenti, è un fatto che però, da solo, nulla toglie alla speranza “di vivere in una società che potesse aspirare a un’unica concezione morale”⁸⁴. Un conto è cioè dire che, a partire dal Cinquecento, il Cristianesimo nella sua versione cattolico-romana perde la sua egemonia culturale, un conto è, invece, sostenere, a partire da questo fatto, che dal punto di vista argomentativo è velleitario cercare di comprendere in maniera oggettiva cosa sia il bene e cosa il male. A ben guardare, l’affermazione di Grozio, spesso citata in riferimento ai fatti storici di cui stiamo discutendo, secondo il quale bisognerebbe ragionare *etsi Deus non daretur*, vale a dire “anche se Dio non fosse”, se da un lato attesta la difficoltà di riferirsi a Dio per dirimere le controversie morali, dall’altro si basa proprio sulla convinzione forte che nonostante il venir meno di questo presupposto, fosse in ogni caso possibile argomentare con verità⁸⁵. È, quindi, sbagliato, o perlomeno rappresenta un salto logico, imputare alla perdita di una fede condivisa la dissoluzione di un terreno

⁸⁴ In realtà, Engelhardt vede tale speranza incrinarsi perché, come si intuisce dalla citazione precedente, non è più rintracciabile “un’unica autorità morale”. L’Autore, infatti sembra spesso misurare la validità delle affermazioni in ambito morale a partire dal loro essere o meno sostenute da un “autorità”: ma il principio di autorità, in filosofia, è bandito dal momento che le affermazioni devono essere saggiate in maniera autonoma e valutate come tali.

⁸⁵ La celebre espressione di Grozio è, per lo più, utilizzata, per perorare la causa di chi sostiene che le religioni siano intrinsecamente intolleranti e portino inevitabilmente al conflitto, e che, di conseguenza, nello spazio pubblico, si debba evitare di appellarsi a Dio, inteso come principio assoluto in grado di dirimere le questioni in maniera univoca. È lasciata spesso nell’ombra, invece, la premessa che costituiva, in realtà, il centro del discorso di Grozio, ossia, l’idea che, pur non riferendosi a Dio, fosse tuttavia rinvenibile un diritto naturale, valido, in maniera universale, per ogni uomo.

fertile sul quale continuare, comunque, la ricerca del vero. Ma proseguiamo con l'analisi che Engelhardt ci propone.

Egli individua nella pubblicazione del *De revolutionibus orbium coelestium*⁸⁶ di Copernico un altro momento saliente di quel percorso che progressivamente ha minato, a suo dire, le certezze che la fede cristiana garantiva. Come è noto, Copernico introdusse la teoria eliocentrica che scalzò, dopo secoli, quella geocentrica di Tolomeo che vedeva, invece, al centro dell'universo la Terra e con essa l'uomo, teoria che risultava coerente con il racconto biblico della Creazione. Come scrive Engelhardt: «la rivoluzione copernicana è stata uno dei molti cambiamenti di idee che ci hanno lasciato privi del senso di una prospettiva assoluta o definitiva: l'uomo aveva cessato di essere il centro dell'universo»⁸⁷. Sicuramente non si può negare che la cosiddetta rivoluzione copernicana fu tale, tanto che divenne, infatti, l'emblema di ogni altro drastico cambiamento⁸⁸. Indubbiamente tale rivoluzione, quando avvenne, provocò non poco smarrimento nelle coscienze, nonché una veemente reazione da parte della gerarchia ecclesiastica⁸⁹. Tuttavia non si può ancora oggi insinuare, come invece intende

⁸⁶ La prima copia del *De revolutionibus orbium coelestium* è datata 24 maggio 1543.

⁸⁷ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op. cit.), p. 37.

⁸⁸ Kuhn, per esempio, per introdurre la sua teoria dei paradigmi, parte proprio dalla rivoluzione copernicana assunta come caso emblematico di mutamento di paradigma. Ne *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, nella quale è espressa la sua teoria della scienza, vi si può, infatti, leggere: «Si consideri innanzitutto un caso particolarmente famoso di mutamento di paradigma: la nascita dell'astronomia copernicana. Quando la teoria precedente, il sistema tolemaico, fu sviluppata per la prima volta nel corso degli ultimi due secoli prima di Cristo e dei primi due dopo Cristo, esso riusciva meravigliosamente a prevedere le mutevoli posizioni sia delle stelle che dei pianeti. [...] dall'inizio del XVI secolo, i migliori astronomi d'Europa in numero sempre crescente riconoscevano che il paradigma dell'astronomia non era riuscito a risolvere i suoi problemi tradizionali. Questo riconoscimento preparò il terreno sul quale fu possibile a Copernico abbandonare il paradigma tolemaico ed elaborarne uno nuovo. La sua famosa prefazione costituisce ancor oggi una descrizione classica di uno stato di crisi», Kuhn T.S., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad. it. Einaudi, Torino, 1969, pp. 92-94.

⁸⁹ Come è noto, Giordano Bruno fu accusato dalla Chiesa di eresia (anche) per le sue tesi eliocentriche e arso vivo in Campo de' Fiori a Roma il 17 febbraio del 1600. Galileo Galilei fu anch'esso processato e costretto ad abiurare le tesi eliocentriche e per questo si salvò dalla morte, sebbene l'interpretazione del processo che lo vide come protagonista sia ancora oggi occasione di dibattiti e di riletture, cfr. Bergamaschini M.E., Gargantini M., Mangiarotti G., Mazzoni L., Tornaghi F. (a cura di), *Galileo Galilei tra realtà e mito. Itinerario antologico*, Itaca Libri, Castel Bolognese, 2000; Bucciattini M., Camerota M., Giudice F. (a cura di), *Il caso Galileo. Una rilettura storica, filosofica, teologica. Atti del Convegno internazionale di studi (Firenze, 26-30 maggio)*, Olschki, Firenze, 2011.

fare Engelhardt, che essa minò realmente la concezione che la Chiesa aveva dell'uomo e del suo valore, che certo non derivava né da considerazioni geografiche né da considerazioni astronomiche, ma da un antropologia radicata certamente nel racconto della Creazione, preso però non “alla lettera” dalla Bibbia, e nell'evento dell'Incarnazione.

Per Engelhardt, comunque, «la situazione peggiorò ulteriormente quando, nel 1859, Darwin pubblicò *L'origine della specie*»⁹⁰, perché, a suo dire, «nell'evoluzione della vita la specie umana sembrò non godere più di nessun privilegio»⁹¹. Anche questa pubblicazione, come la precedente, sembrerebbe smentire quanto sostenuto dalla Bibbia in merito al valore dell'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, opponendo a tale concezione l'autorità e la forza di cui può godere una teoria scientifica - quella dell'evoluzione - che dimostrerebbe che l'uomo è, invece, frutto del caso. Anche Jonas nota come «nella prospettiva darwiniana l'uomo non incarna alcuna “immagine” eterna, ma è parte del “divenire” universale, e in particolare biologico. Il suo “essere”, in ultima analisi, è il prodotto non intenzionale [...] di forze neutrali, la cui prolungata interazione con le circostanze ha come risultato l'“evoluzione”, ma non tende ad alcun fine»⁹². Hanno qui la loro radice quelle teorie⁹³ che oggi auspicano che l'uomo prenda *finalmente* in mano le redini della propria evoluzione, dal momento che la tecnica rende possibile tale scenario. Può essere significativo, a questo punto, per chiarire meglio il dibattito sull'evoluzione, prendere in considerazione le posizioni, per esempio, di Pievani⁹⁴, filosofo

⁹⁰ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op. cit.), p. 37.

⁹¹ Ibidem.

⁹² Jonas H., *Dalla fede antica...*, (op. cit.), p. 260.

⁹³ Il riferimento è innanzitutto alle teorie dello *human enhancement* che premono per potenziare l'umano in vista di un futuro post-umano. Cfr. Evans J.H., *Playing God. Human Engineering and the Rationalization of Public Bioethical Debate*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002; Harris J., *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton University Press, 2007; Powell R., Buchanan A., “Breaking Evolution's Chains: The Promise of Enhancement by Design”, in Savulescu J., Meulen R., Kahane G. (eds.), *Enhancing Human Capacities*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2011, pp. 49-67; Savulescu J., *New Breeds of Humans: the moral obligation to enhance*, in “Ethics, Law and Moral Philosophy of Reproductive Biomedicine”, 1.1 (2005), pp. 36-39.

⁹⁴ Per un approfondimento sul pensiero di Telmo Pievani in merito cfr.: *Introduzione alla filosofia della biologia*, Laterza, Roma-Bari, 2005; *La teoria dell'evoluzione. Attualità di una rivoluzione*

italiano che si occupa ormai da anni di questi temi e, in particolare, della filosofia della biologia. Pievani, per l'appunto, sostiene che «da Darwin in poi non [sia] più necessario ricorrere ad alcuna trascendenza per spiegare la natura umana»⁹⁵, ed è di fronte ad affermazioni di questo tipo che sorge il dubbio che forse si stiano confondendo piani diversi, giungendo a proporre, in maniera troppo affrettata, certe conclusioni. Quello che vogliamo dire è che, come a seguito della rivoluzione copernicana si è preteso che il valore dell'uomo risultasse ridimensionato in forza di un discorso di tipo astronomico, così anche rispetto alle scoperte di Darwin, in merito all'evoluzione delle specie, è presente la tendenza a ridimensionare il concetto di dignità umana in forza di considerazioni che muovono da dati scientifici che, come tali, però, nulla possono dire su di essa. Ancora una volta la legge di Hume rischia di essere violata se si pretende di passare dalla moderna teoria scientifica dell'evoluzione all'evoluzionismo, detto anche più esplicitamente “darwinismo filosofico”. La prima, infatti, è la teoria che, inaugurata da Darwin, avvalorata poi dalle scoperte della genetica, risulta oggi fra le più accreditate scientificamente per spiegare come si siano evolute, dal punto di vista biologico, le varie specie e, fra queste, quindi, anche quella umana. Quando, invece, si parla di evoluzionismo si fa riferimento ad una teoria filosofica che, come tale, compie un passo in più rispetto a quello che la teoria scientifica ci può dire. Come leggiamo nuovamente nel testo di Pievani «a Charles Darwin fu chiaro che la sua era qualcosa di più che una teoria scientifica: era un “lungo ragionamento” che minava alla base la concezione provvidenzialistica del mondo, includendo definitivamente l'uomo entro le leggi di natura»⁹⁶. Ma, appunto, se tale teoria pretende di giungere a conclusioni che non sono di natura scientifica, ma, come nella frase appena citata, che sono di tipo strettamente metafisico, se non addirittura di tipo teologico, si trasforma, come è detto correttamente, in

scientifica, Il Mulino, Bologna, 2006; *Chi ha paura di Darwin?*, IBIS Edizioni, Como-Pavia, 2006; con E. Capanna, C.A. Redi; *Creazione senza Dio*, Einaudi, Torino, 2006; *In difesa di Darwin*, Bompiani, Milano, 2007; *La vita inaspettata. Il fascino di un'evoluzione che non ci aveva previsto*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2011; *Introduzione a Darwin*, Laterza, Roma-Bari, 2012.

⁹⁵ Pievani T., *Creazione senza Dio*, (op. cit.), p. 95.

⁹⁶ Ivi, quarta di copertina.

qualcosa di “di più che una teoria scientifica”. È evidente anche nelle parole di Donatelli come vi sia una commistione di piani differenti dal momento che egli ritiene che l’evoluzionismo vada visto «come un ulteriore ed essenziale passaggio di quel processo di dissoluzione delle concezioni finalistiche del cosmo e della natura [che] getta discredito sull’idea che gli esseri umani siano creature speciali in virtù di qualche progetto intenzionale»⁹⁷. Ma che la concezione finalistica della realtà possa essere smentita dalla teoria dell’evoluzione fa sorgere parecchi dubbi anche solo se si pensa al fatto che, come sottolinea Pessina, «ogni ente diveniente - e tali sono tutti gli enti di cui abbiamo esperienza - ha in sé [...] ciò che dovrà essere»⁹⁸ e ne è una conferma la capacità predittiva di cui dispone ogni scienza sperimentale⁹⁹. Sicuramente la questione dell’evoluzione, sia dal punto di vista scientifico, sia per le implicazioni filosofiche che essa può avere, è un tema che meriterebbe un lungo approfondimento, ma che ci porterebbe troppo lontano rispetto al peso che in realtà ha questo argomento all’interno del discorso portato avanti da Engelhardt al quale, ora, ci sembra giusto ritornare, sottolineando, però, come non sia metodologicamente corretto pensare che una teoria di tipo scientifico possa avere delle implicazioni dirette per la filosofia, sebbene quest’ultima, partendo dalla realtà, tenga sempre anche conto del dato scientifico.

L’analisi di Engelhardt prosegue, quindi, con l’affermazione di una delle sue tesi principali: «mentre la sintesi dell’Occidente cristiano perdeva terreno, prese piede la speranza illuministica e progressista che la ragione (mediante la

⁹⁷ Donatelli P., autore della voce “Evoluzionismo”, in Lecaldano E. (a cura di), *Dizionario di Bioetica*, Laterza, Bari, 2002, p. 122-123.

⁹⁸ Pessina A., “Moral philosophy in bioethics. Etsi ethos non daretur?”, in *Cuadernos de Bioética*, XXIV, 2013/2^a, pp. 169-178, p. 174, (traduzione italiana nostra).

⁹⁹ Per un approfondimento si veda il saggio di Pessina “Linee per una fondazione filosofica del sapere morale” (op. cit.), nel quale l’Autore, fra le altre cose, discute la Legge di Hume facendo notare come esistano «proposizioni ampiamente informative che non si limitano a porre i caratteri dell’esistente ma ad indicare *come sarà* un certo ente. Anzi, le tesi che possono venir giudicate come vere o false [...] sono solitamente quelle che esprimono delle previsioni e che assumono il carattere di proposizioni sintetiche a posteriori. Pertanto, vero e falso sono considerati dei possibili e legittimi predicati di asserti che esprimono *ciò che sarà*, sia pure in base ad esperienze precedenti o in forza dell’applicazione di assiomi [...]. Questa osservazione [...] pone in evidenza un elemento comune alle proposizioni di stampo teoretico e a quelle di stampo valutativo-prescrittivo. In entrambi i casi si ha a che fare con asserzioni che riguardano il futuro: nelle prime, però, si resta nell’ambito del verbo essere (formulato al futuro), mentre nelle seconde interviene il verbo *dovere*» (p. 221).

filosofia o, in generale, mediante la riflessione razionale) potesse far luce sulla natura della vita moralmente buona e sui criteri generali della rettitudine morale al di fuori di ogni particolare narrazione morale»¹⁰⁰. Egli ritiene, cioè, che, in ambito morale, le certezze supportate dalla religione siano state assunte dalla filosofia e proposte con un linguaggio differente che, non facendo appello alla Rivelazione, potesse da tutti essere accolto e condiviso. Commenta Engelhardt «tramontata la fede nella fede, restava la fede nella ragione che divenne uno dei fattori principali della secolarizzazione»¹⁰¹.

Il vertice di questo tentativo è rappresentato, secondo Engelhardt, da Kant, al cui pensiero egli dedica parecchia attenzione¹⁰². Afferma, infatti, Engelhardt che «in Kant noi troviamo l'affermazione della morale cristiana tradizionale articolata senza alcun riferimento a Cristo e la presunzione che essa sia fondata sulla ragione. Kant ha portato avanti il progetto messo a punto verso la metà del XIII secolo. [...] Kant è l'ultimo grande scolastico»¹⁰³. Catalogare Kant come «scolastico» rasenta l'ossimoro dal momento che la morale kantiana è

¹⁰⁰ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op. cit.), p. 37.

¹⁰¹ Engelhardt jr. H.T., *Dopo Dio*, (op. cit.), p. 134. In tale citazione troviamo la parola «secolarizzazione», termine importante, che può assumere diversi significati e che Engelhardt impiega come sinonimo del termine «laicizzazione» (stesso discorso vale per le parole: «secolare» e «laico»). L'Autore, però, individua le possibili seguenti accezioni: «1) il contesto religiosamente neutro della vita comune, a cui uno può rinunciare in vista del raggiungimento del regno dei cieli mediante l'ascetismo [...]; 2) un chierico o la caratteristica dei chierici che non hanno fatto particolari voti [...]; 3) il processo mediante il quale un religioso e/o il suo stato vengono secolarizzati (per esempio, sciogliendoli da quei voti); 4) il processo mediante il quale un chierico viene ridotto allo stato laicale o la proprietà di una chiesa viene passata a un laico; 5) il tentativo di cancellare o limitare i poteri, le immunità e l'influenza della chiesa; 6) il secolarismo o laicismo intesi come movimenti miranti a rimuovere il discorso religioso dal dibattito pubblico[...]; e 7) secolarizzazione o laicizzazione come processo di rimozione della presenza e anche dell'influenza della religione sul dibattito pubblico» (*Dopo Dio*, p. 108). Tutti questi possibili significati segnano, in maniera implicita e progressiva, una distanza netta fra le «cose del mondo» e Dio, fornendo, così, un'interpretazione parziale se non erronea del fenomeno della secolarizzazione. A ben guardare, infatti, è proprio la tradizione giudaico-cristiana che, contrapponendosi al panteismo greco, ha affermato la distanza fra mondo e Dio, distanza che è confermata dall'imperativo «date a Dio quel che è di Dio e a Cesare quel che è di Cesare», sebbene, tale distanza, vada poi riletta alla luce dell'Incarnazione che sommamente inserisce il divino nel quotidiano.

¹⁰² In particolare si veda: Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op. cit.), p. 123-126; Engelhardt jr. H.T., *Dopo Dio*, (op. cit.), p. 77-80, 94-99; Engelhardt jr. H.T., «Kant, Hegel and Habermas: Reflections on «Glauben und Wissen»» in *The Review of Metaphysics*, Vol. 63, N. 4 (June 2010) pp. 871-903; Engelhardt jr. H.T., «Moral Obligation after the Death of God...», (op. cit.).

¹⁰³ Engelhardt jr. H.T., *Dopo Dio*, (op. cit.), p. 176.

notoriamente deontologica, ha cioè al suo centro il primato del “dovere” e non quello del “fine-valore”, come avviene, invece, in quella scolastica che è, per l'appunto, teleologica. Tuttavia, Engelhardt accosta Kant a Tommaso perché vede un *continuum* fra la dottrina morale della scolastica che, dalle inclinazioni naturali dell'uomo ne deduce i fini di diritto, e il tentativo del primo di fondare in maniera assoluta la morale sulla ragione i cui imperativi sono validi per tutti gli uomini in quanto esseri razionali. Kant propone un sistema filosofico solido che, indagando e delineando i limiti della ragione, la quale non può accedere al *noumeno*, ossia alla cosa in sé, rende inoppugnabile ciò che la ragione è legittimata a dire. A Kant, infatti, dobbiamo la formulazione più sintetica del rispetto dovuto alla persona umana rappresentato dall'imperativo categorico che comanda di agire “in modo da trattare l'umanità, tanto nella tua persona quanto nella persona di ogni altro, sempre nello stesso tempo come un fine, e mai unicamente come un mezzo”.

Tuttavia Engelhardt fa riferimento a Kant per mostrare come anche lo sforzo titanico compiuto da quest'ultimo risulti vano dal momento che, secondo lui, «la riflessione filosofica non può fornire un sostituto della prospettiva dell'occhio di Dio che può, in principio, fornire un'unità canonica alla morale»¹⁰⁴. Engelhardt ribadisce continuamente la tesi dell'incapacità della ragione di argomentare in maniera risolutiva in ambito morale avvalendosi però anch'egli di quella stessa prassi argomentativa che cerca di screditare. Con ciò si vuole dire che la critica di Engelhardt alle possibilità della ragione in ambito morale si gioca paradossalmente tutta all'interno della ragione stessa dal momento che egli usa argomentazioni per mostrare come esse non possano funzionare, oscillando, quindi, dalla fiducia alla sfiducia nella ragione, dandole quindi credito al fine di screditarla. Engelhardt, poi, fa spesso riferimento alla “prospettiva dell'occhio di Dio” come se qualcuno avesse mai avuto la pretesa di parlare, in ambito filosofico, *in nomine Dei*: prospettiva inaccessibile per definizione all'uomo, che tutt'al più può scorgerne i segni nella natura. Ad ogni modo per Engelhardt è questo il problema: svanita tale prospettiva diventa difficile «garantire la giusta

¹⁰⁴ Engelhardt jr. H.T., “Moral Obligation after the Death of God...”, (op. cit.), p. 322 (traduzione italiana nostra).

priorità della morale sulla prudenza»¹⁰⁵, diventa difficile, cioè, rispondere a questa domanda: «perché uno dovrebbe agire moralmente, quando agire immoralmente porterebbe un grande beneficio a lui stesso e a coloro ai quali è intimamente legato, mentre agire moralmente arrecherebbe un grave danno a lui e ai suoi cari?»¹⁰⁶. La questione è per Engelhardt che, svanita la necessaria connessione (garantita da Dio) fra l'agire in maniera corretta dal punto di vista morale e il raggiungimento della felicità, non è più possibile fornire le motivazioni per l'agire morale. Ci sembra però che qui si stiano confondendo due questioni: un conto è, infatti, fare riferimento a Dio per fondare in ultima analisi la capacità della ragione di conoscere il bene e il male¹⁰⁷, altra questione è, invece, individuare, più che le argomentazioni, le motivazioni che spingano il soggetto agente a seguire ciò che la ragione individua come buono. Nel primo caso si tratta di dedurre la filosofia morale dalla metafisica; nel secondo caso, invece, si tratta di porre Dio come garante del raggiungimento della felicità da parte del soggetto che osserva i suoi precetti. Che seguire ciò che la morale richiede non dia sempre un riverbero positivo per il soggetto è cosa da sempre conosciuta: pur di non compiere il male si deve, infatti, in alcuni casi, essere persino disposti a perdere la propria vita.

Alla fine, però, anche Kant, nonostante il tentativo di rendere rigorosa l'argomentazione della ragione, sia nel suo uso puro sia in quello pratico, dovette far riferimento a Dio e all'immortalità dell'anima per giustificare la priorità della morale sulla prudenza. Afferma infatti Kant che: «Dio e la vita futura sono due presupposti che, secondo i principi della ragion pura, sono inseparabili dall'obbligo imposto a noi dalla stessa ragione»¹⁰⁸. Kant, dunque, introduce Dio nel suo sistema come postulato, secondo Engelhardt, per tre motivi: «per avere la garanzia di procedere *come se* la realtà fosse sempre intelligibile, coerente e

¹⁰⁵ Ivi, p. 318.

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ Questa impostazione fa riferimento a quanto espresso e sostenuto da S. Vanni Rovighi la quale, all'obiezione di chi domanda se sia necessario conoscere l'esistenza di Dio per operare moralmente, risponde: «non è necessario conoscere l'esistenza di Dio per *operare* moralmente, ma per *giustificare filosoficamente* (ossia razionalmente) la moralità» (in *Elementi di Filosofia*, Vol. III, Editrice La Scuola, Brescia, 2009, p.208).

¹⁰⁸ Kant I., *Critique of Pure Reason*, A811/B839, (traduzione italiana nostra).

unificata nei suoi particolari. Secondo, come una questione necessaria per la morale, [...] abbiamo bisogno di affermare l'esistenza di Dio affinché possiamo agire coerentemente ritenendo che la morale debba sempre vincere le preoccupazioni della prudenza. Terzo, egli inoltre invoca Dio in un modo che gli permette di trattare la morale come unitaria (vale a dire, per respingere la possibilità del pluralismo morale)¹⁰⁹. Kant, dunque, dal momento che ritiene che sia impossibile accedere ad una conoscenza teoretica dell'esistenza così come della non esistenza di Dio, pone la sua esistenza come postulato. In questo modo però, secondo Engelhardt, «Kant contribuisce alla morte metafisica di Dio per la riflessione filosofica occidentale, nonché ad una deflazione radicale delle rivendicazioni teologiche»¹¹⁰. Porre Dio come postulato e non come quel predicato¹¹¹ a cui eventualmente si arriva con il ragionamento, rappresenta infatti una dichiarata sconfitta dal momento che significa proprio dare per presupposto tutto ciò che invece si sta cercando di dimostrare. Kant rappresenta, dunque, per Engelhardt, il momento più alto di quel tentativo di fondare una morale universale valida per tutti gli uomini, tentativo che però si arena di fronte all'incapacità della ragione di far fronte a questo obiettivo da sola, da qui il bisogno di ricorrere ad un Dio che sia garante dell'ordine del mondo e del raggiungimento della felicità. Tale Dio, però, posto come assolutamente trascendente, diventa quel “totalmente Altro” del quale non si può più nemmeno predicare l'esistenza.

¹⁰⁹ Engelhardt jr. H.T., “Kant, Hegel and Habermas...”, (op. cit.), p. 877, (traduzione italiana nostra).

¹¹⁰ Ivi, p. 876, (traduzione italiana nostra).

¹¹¹ Come puntualizza S. Vanni Rovighi: «in filosofia [...] Dio si trova la prima volta come predicato e non come soggetto; si dimostra infatti che qualcosa di esistente è Dio» (in *Presentazione* al testo di Masnovo A., *La filosofia verso la religione*, Vita e Pensiero, Milano, 1941, p. 12). Tale affermazione si colloca all'interno della critica mossa alla prova ontologica di Anselmo la quale, invece, parte dall'affermazione che Dio è l'*id quo maius cogitari nequit*, ossia ciò di cui non si può pensare nulla di più grande e che deve avere, quindi, fra i suoi attributi anche quello dell'esistenza. Come afferma invece Pessina «in filosofia non si può partire dall'idea di Dio per concludere alla sua esistenza, ma si deve vedere se esiste Qualcuno che abbia i caratteri di ciò che le religioni, ed in particolare la tradizione ebraico-cristiana, chiama Dio. Punto di partenza dell'indagine metafisica è quindi la realtà dell'esperienza. La domanda che muove la ricerca non è “esiste o meno Dio” (questo “nome” non ha ancora senso nella ricerca filosofica che pone tra parentesi le certezze religiose e atee) bensì: questa esperienza ha in sé le ragioni del suo esistere? È la problematicità dell'esistenza a porre la domanda e Dio lo si incontra come risposta a questa domanda di senso» (in “Linee per una fondazione filosofica del sapere morale”, op. cit., p. 228).

Con il riferimento a Kant, Engelhardt pretende di aver provato che la ragione da sola non riesce a risolvere il problema della vita buona, tanto che, come abbiamo visto, “persino” Kant deve fare riferimento a Dio, un Dio che, per di più, ormai sfugge ad una presa solida da parte di quella stessa ragione che a lui si rivolge lasciando in ultima analisi irrisolto il problema da cui muoveva. Ma le conclusioni di Kant non bastano per sostenere le tesi di Engelhardt. Anche per la tradizione tomistica, infatti, il riferimento a Dio è in ultima istanza necessario per fondare la filosofia morale, ciò nonostante, anche a prescindere da tale riferimento, è comunque possibile accedere a dei livelli di giustificazione intermedi individuando nelle inclinazioni naturali dell’uomo, a partire dall’esperienza della vita quotidiana, delle indicazioni che permettono di distinguere ciò che più propriamente contribuisce a realizzare i beni umani da ciò che invece fa deviare da tale fine.

Ad ogni modo è a seguito di tali considerazioni che, nella linea interpretativa proposta da Engelhardt, entra in gioco Hegel il quale, a parere del nostro Autore, «segna la fine della modernità e l’inizio della post-modernità»¹¹². Questo passaggio dalla modernità alla postmodernità è rinvenibile in Hegel a partire dal sentimento di cui egli, anticipando Nietzsche, si fa portavoce: «sentimento su cui riposa la religione dei tempi moderni: [...] Dio stesso è morto»¹¹³. Hegel arriva a questa conclusione¹¹⁴ proprio perché anch’egli ritiene che il tentativo di Kant sia fallito. Leggiamo infatti: «Kant, con il suo tentativo di rivitalizzare la forma positiva della religione attribuendole un significato derivante dalla sua filosofia, non ha avuto successo»¹¹⁵. Hegel rappresenta così per Engelhardt il punto di svolta definitivo rispetto ad un certo modo, coltivato dal

¹¹² Engelhardt jr. H.T., *Dopo Dio*, (op. cit.), p. 97.

¹¹³ Hegel G.W.F., “Fede e sapere”, in *Primi scritti critici*, trad. it. Mursia, Milano, 1971, pp. 123-261, p. 252.

¹¹⁴ Engelhardt ci spiega meglio il significato dell’affermazione di Hegel secondo il quale “Dio è morto”: «la morte e la resurrezione di Dio di cui Hegel parla significano la morte di Dio come entità metafisica e la Sua resurrezione come entità culturale grazie e all’interno della sua filosofia. [...] Per Hegel Dio come tradizionalmente compreso dalla Cristianità Europea Occidentale è morto come metafisicamente esistente, ma è resuscitato come Dio filosoficamente addomesticato», in Engelhardt jr. H.T., “Moral Obligation after the Death of God...”, (op. cit.), p. 337 (traduzione italiana nostra).

¹¹⁵ Ivi, p. 123.

pensiero Occidentale per secoli, di dare credito alla ragione. Engelhardt, infatti, ritiene che «sebbene Hegel offuschi il significato del suo progetto con un linguaggio teologico sganciato dagli impegni teologici tradizionali, il suo obiettivo è quello di creare una prospettiva postcristiana, postmetafisica»¹¹⁶. Ciò avviene perché, come ci spiega Engelhardt, «Hegel prende questa posizione perché, per lui, in contrasto con Kant, non c'è un'idea legittima di Dio come totalmente trascendente. [...] Per Hegel, la verità di Dio è pienamente realizzata come Spirito Assoluto, che è semplicemente il punto di vista della filosofia, un momento del *Geist*, della cultura filosoficamente conscia di se stessa. Come entità trascendente noumenica, Dio è così per Hegel morto. [...] Per Hegel, sia la cosa-in-sé sia Dio sono immanentizzati e posti all'interno della sfera dell'esperienza e della conoscenza categoriale, così che Dio è reso una realtà immanente alla cultura»¹¹⁷. Hegel, dunque, si oppone all'impostazione della morale kantiana criticando quest'ultima proprio per il suo essere *ab-soluta*, ossia vuota nella sua formalità. Hegel dunque, immanentizza la morale, dal momento che il soggetto etico in senso stretto è per lui lo Stato¹¹⁸. La morale diviene, quindi, socio-storicamente collocata, perdendo, così, quel carattere universale che la filosofia aveva spesso tentato di attribuirgli. In questo modo, come scrive Hegel, «in una comunità etica, è facile dire cosa un uomo deve fare, quali sono i doveri che egli deve compiere per essere virtuoso: egli deve semplicemente seguire le regole

¹¹⁶ Engelhardt jr. H.T., “Moral Obligation after the Death of God...”, (op. cit.), p. 331 (traduzione italiana nostra).

¹¹⁷ Ivi, p. 334-335 (traduzione italiana nostra).

¹¹⁸ Cfr. Hegel G.W.F., *Filosofia del diritto*, trad. it Stamperia e cartiere del Fibreno, Napoli, 1848, p. 280, § CCXXX: «Lo stato in se e per se è l'intero morale, la realtà della libertà [...] Lo stato è lo spirito, che penetra nel mondo, ed in questa coscienza si realizza [...] Lo stato non è che lo svolgimento di Dio nel mondo». Tale proposizione, in realtà, non è presente nella I edizione dell'opera e non è, per esempio, accolta nella traduzione fatta da Laterza (Hegel G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, VII ediz., 2012) in quanto, a fronte di alcune ricostruzioni filologiche, si è ritenuto che tale passo fosse una aggiunta di Eduard Gans, discepolo di Hegel, che ha, infatti, curato le edizioni successive dell'opera, in particolare quella del 1833 e del 1841. Tuttavia che “il soggetto etico in senso stretto per Hegel sia lo Stato” è affermazione condivisa dai maggiori studiosi del pensatore tedesco, come leggiamo, per esempio, in B. Spaventa, il quale afferma che lo Stato è «il vero individuo (soggetto) etico [...] l'assoluta soggettività etica degli individui [...] è sostanza, sostanza etica» (in *Studi sull'etica* di Hegel, “Atti della R. Accademia di scienze morali e politiche”, Vol. IV, 1869, pp. 277-400, poi ripubblicato da Gentile con il titolo: *Principi di etica*, Napoli, Pierrò, 1904, risp. da p. 156, 157, 159).

conosciute ed esplicite della sua situazione»¹¹⁹, ma, per l'appunto, la morale si riduce a ciò che convenzionalmente è accettato all'interno di un contesto sociale, perdendo, così, quell'oggettività che solo la giustificazione razionale le può dare.

Ripercorsi i passi di questa ricostruzione ci sembra, dunque, possibile affermare che l'analisi proposta da Engelhardt, nei limiti del carattere generico che l'approccio ad un periodo così vasto non permette di evitare, è in parte veritiera. Con ciò vogliamo dire che è vero che lungo la storia del pensiero occidentale ci sono stati alcuni fatti e alcuni pensatori che hanno incrinato la fiducia riposta nella ragione. È vero che il Cristianesimo, da riferimento dominante nell'orizzonte del pensiero, è divenuto semplicemente uno fra i tanti riferimenti culturali presenti nello scenario attuale. È vero che il pluralismo delle idee, dei valori, dei modi di vivere è un fatto innegabile di cui è bene tenere conto come fattore imprescindibile, sia nell'organizzazione della società sia nell'individuazione delle varie gerarchie di beni. E ancora, è vero che la società attuale è complessa e pone problemi che non sono automaticamente risolvibili attraverso l'applicazione di criteri morali assodati, ma che è richiesto un rinnovato sforzo di comprensione per risolvere, per esempio, le questioni primariamente poste dal potere smisurato che la tecnica mostra di avere. Tuttavia, tutto ciò non dice ancora nulla sulle capacità del pensiero di far fronte alle questioni che la realtà suscita.

Quella che Engelhardt propone è, in realtà, un'analisi più sociologica che filosofica, ossia è un'analisi che semplicemente permette di rilevare alcuni eventi e alcune mosse teoriche che, nel corso dei secoli, hanno contribuito a plasmare la nostra contemporaneità. È un'analisi che, quindi, compie un passo indebito se, come tale, pretende di affermare che sia vano qualsiasi tentativo di fornire qualcosa che sia di più di un semplice resoconto di fatti. D'altronde lo stesso Engelhardt, in qualche modo, si contraddice dal momento che quello fin qui riassunto non rappresenta la conclusione a cui approda il suo pensiero, come sembrerebbe corretto immaginare dopo che l'Autore ha speso molte energie per

¹¹⁹ Hegel G.W.F., *Hegel's Philosophy of Right*, trans. Knox T.M., Clarendon Press, Oxford, 1952, 107f., sec 150, (traduzione italiana nostra).

affermare, sostanzialmente, che la ragione “non serve”. Rappresenta, invece, solamente la premessa di quella che è la sua proposta filosofica vera e propria. Proposta che, dunque, viene presentata dopo aver insistito a lungo sui fallimenti della stessa filosofia, dichiarata incapace di risolvere con il ragionamento le questioni morali e non, ragionamento al quale, però, Engelhardt fa ancora affidamento per argomentare la sua “morale minimale”, a riprova del fatto che non è possibile rinunciare all’argomentazione razionale se si vuole raggiungere un certo livello nella comprensione del mondo, o se, più semplicemente, si vogliono emettere suoni che abbiano significato. Certamente anche la poesia, l’arte e, in generale, gli altri linguaggi coi quali l’uomo si avvicina alla realtà permettono di coglierne delle sfaccettature, ma in fondo anch’essi, nella loro comunicabilità, non possono prescindere dalla verbalizzazione razionale che ne permette la comprensione e la condivisione. È impossibile ragionare a partire dalla premessa che il ragionamento sia insignificante, cioè che non sia in grado di dire qualcosa della e sulla realtà, pena il condannarsi al silenzio, come chi, negando il principio di non contraddizione, si rende simile, secondo Aristotele, ad un tronco.

Data questa premessa, sarà dunque interessante vedere come si articola il sistema filosofico di Engelhardt, sia nella sua parte generale sia in quella particolare che riguarda il concetto di persona e le questioni che emergono di fronte all’inizio e al fine vita, andando a sondarne la sostenibilità e la coerenza interna. Sul finire del nostro ragionamento, affronteremo anche un altro aspetto del pensiero del nostro Autore, aspetto che è strettamente legato alla sua biografia dal momento che in essa vi è, come già accennato¹²⁰, un elemento che ha un grande influsso sul suo pensiero. Stiamo pensando al suo collocarsi, dal punto di vista religioso, all’interno della Chiesa Ortodossa, appartenenza, in più occasioni esplicitamente dichiarata¹²¹, che getta luce, come avremo modo di vedere, sui

¹²⁰ Cfr. nota n° 74.

¹²¹ Si veda, per esempio, ciò che Engelhardt scrive nella *Prefazione* al suo *Manuale* (II ed.): «In fin dei conti, io sono un cattolico ortodosso texano, uno che si è convertito per scelta e per convinzione, spinto dalla grazia e dal rimorso per i miei innumerevoli peccati [...]. Sono fermamente convinto che, se la misericordia di Dio non deciderà diversamente, coloro che si

motivi per i quali Engelhardt ripone poca fiducia nella ragione. Ma dal momento che di tale questione è impossibile parlare se prima non si conosce la struttura della proposta filosofica engelhardtiana ci apprestiamo all'analisi di questa.

impegheranno volontariamente in certe pratiche ammesse da stati pacifici e laici (per esempio, l'eutanasia e l'aborto a domanda) rischiano il fuoco eterno dell'inferno».

Capitolo II

LA PROPOSTA FILOSOFICA DI ENGELHARDT

Il problema dell'obiettività in etica

In questo capitolo analizzeremo la critica che Engelhardt muove alle principali correnti filosofiche che tentano con metodi diversi di giustificare il discorso morale e vedremo quale sia, invece, la concezione proposta dal nostro Autore, congiuntamente ai principi che egli individua come fondamentali all'interno della bioetica¹²². Engelhardt prende in considerazione otto correnti filosofiche, facendone un'analisi che è del tutto funzionale alla sua tesi secondo la quale «lo stato laico pluralista di oggi è politeistico. Noi possiamo scegliere tra diverse comunità morali come gli antichi sceglievano gli dei pagani ai quali tributare una devozione speciale»¹²³. Egli ritiene cioè che lo scenario attuale sia costellato da diverse proposte filosofiche fra le quali non sia più possibile scegliere a partire da un giudizio sul contenuto, ma solo in forza di una scelta arbitraria, una scelta di “gusto”¹²⁴. La parola “politeismo”, dunque, sta ad indicare la «radicale pluralità delle visioni morali e metafisiche»¹²⁵, radicale pluralità intesa proprio come incommensurabilità. Il fatto che egli si serva della parola “politeismo”, ossia di un termine proprio del linguaggio religioso, per descrivere

¹²² Come vedremo in seguito, essi sono: il principio del permesso e, in relazione a questo, il principio di beneficenza. Ad essi Engelhardt dedica tutto il terzo capitolo del suo *Manuale*.

¹²³ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 455.

¹²⁴ Afferma, infatti, Engelhardt: «quelle che prima erano questioni sostanziali di natura morale ora diventano questioni di gusto», in *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 47.

¹²⁵ Ivi, p. 59.

la varietà delle proposte filosofiche, lascia intendere come fra di esse, e fra gli uomini che in esse si riconoscono, non ci sia possibilità di dialogo perché, come un tempo si adorava un particolare “parco di dei” riconosciuto e tramandato dalla propria comunità di appartenenza, così oggi ci si ritrova all’interno di un sentire morale, non a seguito di una scelta ragionata, ma in forza di premesse che inconsciamente abbiamo accolto e che riteniamo imprescindibili ed evidenti. La critica che, infatti, Engelhardt muove ad ogni tentativo di giustificare come canonica una particolare visione morale è quella di dare per scontato delle premesse, cioè dei criteri morali sostanziali, che inducono così ad affermare ciò che invece andrebbe dimostrato. Accusa, quindi, qualsiasi approccio filosofico o di *petitio principii* o di implicare un regresso all’infinito nella ricerca di una giustificazione delle proposizioni che si pongono, e ritiene, dunque, che le controversie morali non possano «essere risolte mediante la corretta argomentazione razionale in assenza di comuni premesse morali di base, di regole di inferenza deduttiva e induttiva nonché del comune riconoscimento di una particolare autorità morale»¹²⁶. In questa proposizione Engelhardt mette insieme tre questioni distinte sulle quali è il caso di soffermarsi separatamente. Per quanto riguarda il riferimento a “premesse morali di base” è vero che ogni dottrina morale privilegia alcuni concetti, quali per esempio l’autonomia, il valore della vita, il dovere, l’utile, ed è altrettanto vero che tali termini, a loro volta, assumono significati e sfumature differenti a seconda di chi li utilizza. Tuttavia è pur vero che su tali termini è sempre possibile intendersi e che non sono mai valorizzati all’interno di una teoria morale in maniera apodittica, ma in forza di un ragionamento sul quale è possibile confrontarsi. In relazione invece alle presunte “regole di inferenza deduttiva e induttiva” ci sembra che questa non valga come obiezione dal momento che, quale che sia il metodo scelto, rimane in ogni caso la possibilità di accedere alla logica seguita e quindi di entrare nel merito del ragionamento svolto. Infine, per quanto concerne il supposto riferimento ad “una particolare autorità morale” tale obiezione si configura come un falso problema

¹²⁶ Ivi, p. 66.

dal momento che - questa sì è una premessa irrinunciabile - in filosofia non vale il principio di autorità¹²⁷ perché, come sottolinea Lombardi Vallauri, «in etica si può guardare alle sole tesi e ai soli argomenti, da qualunque parte essi provengano»¹²⁸. È una premessa imprescindibile perché, chi non la accettasse, si autoescluderebbe dal terreno della filosofia, che certamente non è l'unico terreno percorribile, ma è su di esso che, in questo momento, ci stiamo incamminando e sul quale Engelhardt ritiene di operare.

L'Autore, dunque, elenca otto teorie e la loro ricostruzione, come quella fatta per arrivare a teorizzare il fallimento del progetto illuministico, è parziale e funzionale a supportare la tesi che qualsiasi approccio filosofico non arrivi mai a conclusioni solide, ma solamente a conclusioni che danno sempre per scontato troppi presupposti. Commenta, infatti, Zeppegno, che «l'apporto esemplificativo, che è offerto per ognuna, manifesta sempre problemi insuperabili»¹²⁹ e in maniera ancora più pungente Pascual afferma che Engelhardt, nella ricostruzione da lui proposta, mostra di essere «straniero morale di gran parte del pensiero occidentale»¹³⁰. I «tentativi»¹³¹, così come Engelhardt li definisce, che egli prende in considerazione sono i seguenti: l'intuizionismo, la casistica, il consequenzialismo, le teorie della scelta ipotetica, le teorie della scelta e del discorso razionale, le prospettive che utilizzano la teoria dei giochi, le teorie giusnaturalistiche e quelle basate sui principi di medio livello. Secondo l'Autore, tutti questi «tentativi» «soffrono di problemi comuni. [...] Lungi dal possedere i mezzi per scoprire o per giustificare una morale laica sostanziale canonica [...] ciascun[o] di ess[i] è, nella migliore delle ipotesi, un espediente espositivo per l'esplicitazione delle implicazioni di una particolare visione morale»¹³². Come

¹²⁷ Si ricordi a tal proposito la locuzione latina divenuta celebre: *amicus Plato sed magis amica veritas*, (nella formula originale di Ammonio: *amicus Socrates sed magis amica veritas*).

¹²⁸ Lombardi Vallauri L., «Un'etica sola, laica-universale?», in *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, 1(1994), pp.138-143, p. 141.

¹²⁹ Zeppegno G., *Bioetica. Ragione e fede di fronte all'antropologia debole di H.T. Engelhardt*, Effatà Editrice, Torino, 2007, p. 22.

¹³⁰ Pascual F., «Stranieri morali e consenso sociale. Una discussione sulle proposte di H.T. Engelhardt», in *Il Canocchiale*, 3(2000), pp. 119-140, p. 119.

¹³¹ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 65.

¹³² *Ibidem*.

vedremo, le critiche che Engelhardt muove a queste teorie sono spesso condivisibili, anche se magari poi in alcuni casi dimentica di sottolineare gli aspetti davvero problematici che esse presentano e, in altri, invece, le sottolineature che egli fa risultano infondate.

Per quanto riguarda l'intuizionismo, approccio che è stato adottato da diversi autori, quali, per esempio, H. Bergson, N. Hartmann, E. Moore, Engelhardt si rifà in particolare a H. Sidgwick¹³³ e a B. Brody¹³⁴. Questo metodo consiste, secondo l'Autore, nel «cercare di appianare le controversie morali mediante un appello all'intuizione. Si tratta, per esempio, di impegnarsi a intuire criteri morali, precetti morali sostanziali, obblighi o diritti, seguendo una certa disciplina intellettuale. [...] Un precetto dovrebbe essere formulato in modo chiaro e preciso, apparire autoevidente a una riflessione attenta, essere coerente con altre proposizioni morali conosciute intuitivamente ed essere del genere che altri esperti morali riconoscono come corretto»¹³⁵. Sostanzialmente, dunque, in maniera più sintetica, «l'intuizionismo morale - ci dice Vanni Rovighi - consiste nell'ammettere che la norma morale è un dato immediato, che si ha una intuizione della legge morale, del dovere, del bene»¹³⁶. Engelhardt fa, quindi, un esempio e ipotizza due mondi possibili¹³⁷ in cui i beni siano suddivisi fra gli abitanti sulla scorta di intuizioni diverse, esempio dal quale emerge come l'appello all'intuizione non sia cogente dal momento che entrambi i mondi possibili sono configurati a partire da beni in gioco intuiti e non è però possibile identificare tramite la stessa intuizione quale bene debba prevalere, proprio perché gli agenti morali hanno fra di loro intuizioni discordanti sulle quali non è possibile discorrere. Conclude, infatti, Engelhardt in merito che «l'appello alle intuizioni non è in grado di offrire una soluzione soddisfacente al problema di dirimere le controversie morali, perché a ogni intuizione se ne può contrapporre un'altra di

¹³³ Sidgwick H., *The methods of Ethics*, Macmillan, Londra, 1907, pp. 338-342.

¹³⁴ Brody B., *Life and Death Decision Making*, Oxford University Press, New York, 1988.

¹³⁵ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 66.

¹³⁶ Vanni Rovighi S., *Elementi di filosofia*, (op. cit.), vol. 3, Editrice La scuola, Brescia, 2009, p. 195.

¹³⁷ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 66-67.

segno opposto. In presenza di intuizioni confliggenti, l'appello alle intuizioni non è mai conclusivo»¹³⁸. Non possiamo che essere d'accordo con il giudizio che Engelhardt riserva all'intuizionismo perché questa teoria filosofica non permette di confrontare e valutare le varie intuizioni: tutto è lasciato alla sensibilità del soggetto e di fronte ad intuizioni differenti non c'è modo di comprendere quale sia quella che oggettivamente permette di individuare la corretta gerarchia dei beni. Come sottolinea Vanni Rovighi, l'intuizionismo pone «difficoltà notevoli, perché gli uomini non sono sempre d'accordo nel determinare quali siano le norme morali [...]. E allora bisognerà dire che la norma morale (o il valore che la determina) è data in un sentimento, in un riflesso soggettivo che varia da individuo a individuo; il che rende piuttosto labile il fondamento della morale e apre le porte al relativismo»¹³⁹.

La seconda teoria morale sulla quale si sofferma Engelhardt è quella della casistica, ossia quel metodo che cerca di risolvere le controversie che emergono in campo etico facendo appello a casi paradigmatici dai quali si ricavano, per analogia, le indicazioni per giudicare la situazione di cui ci si sta occupando. Questo metodo, adottato poi da alcuni filosofi¹⁴⁰, nasce in ambito cattolico intorno al XIII quando vennero redatti dei manuali per i confessori di modo che, rifacendosi a casi simili, potessero valutare il comportamento dei peccatori e amministrare adeguatamente il sacramento della penitenza. Secondo Engelhardt nemmeno la casistica è in grado di rischiarare le questioni morali in quanto «non è possibile stabilire discorsivamente in che modo e in quali circostanze certi casi particolari debbano dirigere le decisioni etiche, in assenza di un quadro di riferimento, di una narrazione o di un insieme di regole». Per sostenere questa sua tesi Engelhardt porta degli esempi nei quali illustra delle situazioni nelle quali

¹³⁸ Ivi, p. 67.

¹³⁹ Vanni Rovighi S., *Elementi di filosofia...*, (op. cit.), vol. 3, p. 196.

¹⁴⁰ Come ci ricorda Zeppegno «In tempi recenti A.R. Jonsen e S. Toulmin proposero di recuperare il modello casistico per dirimere le questioni bioetiche. Sostennero che il contenuto normativo dei principi teorici è desumibile dalla considerazione di casi paradigmatici nei quali il giudizio morale s'impone con evidenza rendendo possibile una sua applicazione per via analogica ad altri casi simili», in Zeppegno G., *Bioetica...*, (op. cit.), p. 23. Cfr. Jonsen A.R., Toulmin S., *The Abuse of Castry. History of Moral Reasoning*, University of California Press, Berkeley, 1988.

persone appartenenti a contesti culturali totalmente differenti, o aventi idee diametralmente opposte, si trovano a giudicare il medesimo atto dandone valutazioni discordanti. Egli ritiene che la casistica, tutt'al più, possa funzionare in contesti nei quali le persone condividono pressoché la stessa morale e quindi sono portate presumibilmente a concordare su quali siano i casi paradigmatici in base ai quali valutare le situazioni che si presentano. Ma quando le persone non condividono la stessa impostazione morale gli esempi paradigmatici di cosa sia la vita buona risultano agli antipodi e sarà impossibile, quindi, utilizzare il metodo della casistica. Engelhardt, per chiarire questo concetto, immagina un'ipotetica discussione fra un gruppo di frati domenicani e dei samurai¹⁴¹ per i quali, in alcune circostanze, il suicidio è considerato un atto meritorio e che conferisce a chi lo commette moltissimo onore. Si chiede Engelhardt: «come potranno i domenicani spiegare ai samurai che il loro presunto atto di coraggio e di devozione in realtà prefigura la perversione di importanti valori morali? Per riuscirvi dovrebbero prima convertirli al cristianesimo»¹⁴². Sebbene la casistica, come vedremo a breve, risulti anche per noi inadeguata come metodo, non sono le motivazioni addotte da Engelhardt a farcelo pensare. Riteniamo, infatti, che un dialogo fra i domenicani e i samurai possa comunque essere possibile nonostante provengano da contesti che abbracciano gerarchie di valori differenti. La soluzione, però, non sta, come suggerisce Engelhardt, in una conversione al cristianesimo dei samurai, perché le ragioni che permettono di esprimere un giudizio negativo sul suicidio non hanno nel cristianesimo *qua talis* la loro forza, ma nella comprensione del valore della vita a cui può avere accesso ogni essere razionale indipendentemente dal credo religioso. Il punto decisivo consiste, infatti, nel riconoscere che la vita, l'onore e il coraggio sono tutti e tre valori oggettivi che però possono essere realizzati in maniera coerente o incoerente: si tratta dunque di vedere nella situazione in che rapporto debbano stare questi valori affinché possano essere realizzati senza che il prevalere dell'uno tradisca il senso dell'altro. Discorso simile può essere fatto anche per quanto riguarda l'altro

¹⁴¹ Cfr. Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 68.

¹⁴² *Ibidem*.

esempio proposto da Engelhardt, ossia quello che vede confrontarsi un devoto battista del sud contrario all'aborto e l'ateo direttore di una clinica per aborti¹⁴³. A prima vista sembra di trovarsi di fronte a due mondi incommensurabili e, probabilmente, i due soggetti, se posti a confronto, non farebbero altro che ribadire le proprie convinzioni senza che nessuno dei due riesca a far cambiare idea all'altro. Tuttavia l'estraneità non può essere radicale e le ragioni dell'uno possono comunque essere comprese dall'altro anche se non condivise. Ciò non vuol dire che ci siano due verità, ma semplicemente due modi diversi di affrontare uno stesso problema, frutto certo di un ragionamento, ma anche di esperienze e convinzioni maturate che hanno fatto sì che una persona si trovi a suo agio in una certa mentalità. Come sottolinea Pessina «la morale, prima ancora che come problema, è un *ambiente* culturale e quindi linguistico, entro il quale si svolge la vita dell'uomo. Ognuno di noi, infatti, impara a valutare e a definire se stesso e la propria identità attraverso il linguaggio e le usanze della comunità cui di fatto storicamente appartiene. Per questo occorre non sottovalutare il fatto che l'esercizio della libertà è strettamente connesso con la mentalità storica dell'uomo. Con questo non neghiamo affatto che si possa trascendere e valutare l'orizzonte determinato della storicità, quanto piuttosto segnalare come ogni esercizio critico si realizzi dentro alcune categorie culturali»¹⁴⁴. Non si vuole, con ciò, quindi, insinuare che i nostri pensieri siano totalmente condizionati dall'ambiente e dalle esperienze fatte, ma semplicemente segnalare il rischio di cadere in un atteggiamento ingenuo che sottostimi il loro peso e la loro influenza. Il giudizio morale, infatti, è frutto di un ragionamento che si compone di due momenti¹⁴⁵: il giudizio di coscienza e il giudizio ultimo pratico¹⁴⁶. Fra i due entra in gioco la nostra libertà che dà al giudizio di coscienza quello che gli manca per

¹⁴³ Cfr. *Ibidem*.

¹⁴⁴ Pessina A., "Il senso del possibile e l'orizzonte del limite nella civiltà tecnologica", in *Hermeneutica*, 2001, pp. 41-64, p. 45-46.

¹⁴⁵ I due momenti sono individuabili quando si va ad analizzare il processo che porta alla decisione e non vengono solitamente colti quando si agisce a meno che non sia molto forte il contrasto fra ciò che sappiamo essere giusto e ciò che invece desideriamo fare.

¹⁴⁶ Per un approfondimento cfr. Vanni Rovighi S., *Elementi di filosofia...*, vol. 3 (op. cit.), in particolare il paragrafo che si intitola "Genesi dell'atto libero" a pagina 146.

diventare per noi decisivo. Questo spazio di libertà si configura come un momento, potremmo dire, d'irrazionalità nel quale il bagaglio, anche inconscio, del proprio vissuto irrompe con forza facendoci spesso alterare il giudizio sulla situazione, piegando la realtà al nostro desiderio, cioè a come vorremmo che essa fosse. Qui sta la ragione del perché alcuni dibattiti sembrano proprio non poter trovare soluzione. La casistica, tuttavia, non fallisce per questo motivo, ma perché, basandosi sull'analogia, rimane vittima delle insidie che essa nasconde. Le analogie, infatti, nel paragonare due azioni, mettono in luce ciò che in esse c'è di simile nascondendo, però, ciò che le distingue e che invece potrebbe essere assolutamente rilevante per giudicare correttamente la situazione. Si pensi, per esempio, per rimanere in tema, all'aborto spontaneo e a quello volontario: in entrambi i casi, dal punto di vista descrittivo, quello che avviene è la morte prematura di un essere umano allo stadio embrionale o fetale, differenti però sono le cause e quindi anche le responsabilità. L'insufficienza della casistica per dirimere le questioni etiche è poi particolarmente evidente nel momento in cui la si vuole applicare per valutare fattispecie assolutamente nuove, rese magari possibili dalla tecnica, rifacendosi a situazioni esistenti da sempre. Si pensi al caso della fecondazione extracorporea eterologa e al paragone con l'adozione addotto da Longhi per tentare di giustificare questa pratica: «si è contro la fecondazione eterologa senza accorgersi che l'adozione è una fecondazione eterologa doppia, di padre e di madre»¹⁴⁷. Tale paragone dimentica, però, che con l'adozione non si mira a dare un figlio a chi non riesce ad averlo, ma si mira a porre rimedio ad una situazione di bisogno qual è quella dell'abbandono in cui versa un bambino già nato. Le fattispecie hanno, dunque, elementi differenti che sono rilevanti ai fini della formulazione di un giudizio morale. Concludendo su questo punto, dunque, bisogna essere cauti nel ricorrere ai casi simili perché, spesso, ad una analisi più attenta, risultano, in realtà, non assimilabili e si corre di conseguenza il rischio di tralasciare elementi, magari a prima vista non rilevanti, ma che si possono invece rivelare determinanti per il giudizio.

¹⁴⁷ Longhi A., *Senato della Repubblica Italiana*, XIV Legislatura, 4 dicembre 2003, sed. 501, res. sten., 29.

Veniamo, quindi, alla terza corrente filosofica di cui si occupa Engelhardt: il consequenzialismo, che egli ritiene nasca dall'insufficienza mostrata dai due precedenti orientamenti¹⁴⁸. Tale termine è stato introdotto nel dibattito filosofico da Anscombe¹⁴⁹ e, come scrive Da Re, «con esso s'intende in generale designare una teoria etica normativa che assume come criterio di valutazione morale delle azioni la bontà delle conseguenze o degli stati di cose che le azioni stesse producono»¹⁵⁰. Spesso si fa coincidere questa corrente con l'utilitarismo e, infatti, lo stesso Engelhardt porta come primo esempio quello di un utilitarista che cerca di paragonare due metodi per la distribuzione dell'assistenza sanitaria¹⁵¹, ma questa assimilazione non è corretta perché se è vero che «le varie forme di utilitarismo difendono [...] una teoria consequenzialista [...] non vale necessariamente l'inverso, ovvero non ogni tipo di consequenzialismo può essere definito, sul piano metaetico, utilitaristico»¹⁵². Ad ogni modo, il limite di cui Engelhardt accusa questo metodo è il fatto che, anche in questo caso, si incorra in una *petitio principii* perché «per decidere [fra le varie conseguenze] occorrerebbe fare appello a un senso morale particolare [...] Occorre sapere come classificare o comparare le conseguenze»¹⁵³. Engelhardt, in questo, ha ragione perché, infatti, le varie conseguenze necessitano di principi guida in forza dei quali venir giudicate. Egli, infatti, afferma che «per procedere ad una classificazione delle conseguenze, occorre avere già una visione del bene; occorre essere già in possesso di una corretta gerarchia delle conseguenze o di una visione normativa dello sviluppo umano o del bene»¹⁵⁴. Essendo, però, per Engelhardt impossibile fondare oggettivamente tali gerarchie, ecco che anche il consequenzialismo risulta ai suoi occhi carente. La parola “gerarchia” è però un indice importante perché ci fa capire come in gioco ci siano i medesimi beni, valorizzati secondo criteri

¹⁴⁸A pagina 70 del *Manuale* vi si può leggere: «dato il fallimento dell'intuizionismo e della casistica, c'è la possibilità di tentare di risolvere le controversie morali confrontando le conseguenze dei diversi sistemi di scelta morale».

¹⁴⁹ Anscombe G.E.M., “Modern Moral Philosophy”, in *Philosophy*, 33(1958), pp. 1-19, p. 12.

¹⁵⁰ Da Re A., “Consequenzialismo”, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, vol. 3, Milano, 2006.

¹⁵¹ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 70.

¹⁵² Da Re A., “Consequenzialismo”, (op.cit.).

¹⁵³ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 71.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

differenti. Questo, lungi dal portare ad affermare l'incommensurabilità delle morali, mostra al contrario la convergenza di tutta l'umanità nel riconoscere ciò che è importante per la sua realizzazione e impegna, quindi, all'individuazione di una gerarchia che non sia arbitraria. Afferma in merito Pessina: «se, infatti, la moralità esprime l'umano, ciò che gli appartiene in quanto tale (cioè prescindendo dal suo essere bianco o nero, maschio o femmina, occidentale o orientale, civilizzato o selvaggio), la diversità e la varietà [delle gerarchie di beni] non sarà mai l'incommensurabilità»¹⁵⁵. Tuttavia, il motivo fondamentale per cui il consequenzialismo non rappresenta la metodologia più adeguata per occuparsi di filosofia morale risiede nel fatto che esso non tenga conto di tutti i fattori che esigono di essere presi in considerazione quando ci si appresta alla valutazione morale di un'azione. Il consequenzialismo dimentica, infatti, di considerare i mezzi utilizzati, la cui bontà è anch'essa necessaria per far sì che un'azione possa essere giudicata come buona. Un'azione, infatti, è moralmente buona quando il fine o la conseguenza a cui mira è in se stessa buona e i mezzi utilizzati per raggiungerla sono coerenti e proporzionati con il fine, cioè sono anch'essi buoni. Per far sì, inoltre, che anche l'agente morale sia un "soggetto buono" occorre che anche la sua intenzione risulti coerente con il fine dell'azione.

La quarta corrente filosofica che Engelhardt prende in considerazione è quella della cosiddetta "scelta ipotetica" il cui maggior esponente è Rawls, la cui *teoria della giustizia*¹⁵⁶, pubblicata per la prima volta nel 1971, rappresenta ancora oggi un punto di riferimento imprescindibile all'interno della filosofia politica, in particolare per quanto riguarda le riflessioni su come debba essere organizzata una società che sia equa. La proposta di Rawls, pietra miliare del pensiero liberale, consiste nell'ipotizzare una "posizione originaria" a partire dalla quale gli individui identificherebbero i principi¹⁵⁷ per regolare i rapporti all'interno della

¹⁵⁵ Pessina A., *Bioetica*, (op. cit.), p. 67.

¹⁵⁶ Rawls J., *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA, 1971, trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1984.

¹⁵⁷ In particolare i principi che secondo Rawls verrebbero individuati sono: «*Primo*: ogni persona ha un eguale diritto alla più estesa libertà fondamentale compatibilmente con una simile libertà per gli altri. *Secondo*: le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere combinate in modo da

società in maniera paritaria e per distribuire equamente costi e benefici della cooperazione. Affinché le parti possano deliberare in maniera imparziale esse devono agire sotto un “velo di ignoranza” che fa sì che, secondo Rawls, nessuno conosca «il suo posto nella società, la sua posizione di classe o di status sociale, la parte che il caso gli assegna nella suddivisione delle doti naturali, la sua intelligenza, forza e [...], la propria concezione del bene»¹⁵⁸. Engelhardt, nel criticare la teorizzazione proposta da Rawls, mette in luce la parzialità della stessa che, lungi dall’essere neutrale, assume in maniera arbitraria alcuni contenuti, come quello del primato della libertà, proponendoli come se fossero quelli che inevitabilmente la ragione sceglierebbe. Scrive, infatti, Engelhardt: «la teoria di Rawls poggia su alcune presupposizioni decisive riguardanti i contraenti razionali. Essi devono: 1) collocare la libertà al di sopra degli altri beni sociali, 2) essere riluttanti ad accettare rischi, 3) essere refrattari all’invidia, 4) essere padri di famiglia (o almeno avere la responsabilità di qualche rappresentante della generazione successiva), e 5) non assegnare un posto molto elevato a un bene come la possibilità di vivere pacificamente in uno stato di natura. Insomma, devono avere un senso morale particolare»¹⁵⁹. La critica di Engelhardt non si discosta di una virgola rispetto a quelle mosse alle altre correnti, il problema per lui è sempre lo stesso: questi tentativi di giustificare la morale falliscono perché assumono in maniera arbitraria dei presupposti che non possono essere ulteriormente fondati: bisogna, infatti, «avere già risolto certe questioni fondamentali scegliendo per l’osservatore ipotetico, per l’agente morale o per il gruppo dei contraenti ipotetici un particolare senso morale, intuizioni specifiche o un tipo di razionalità morale peculiare»¹⁶⁰. In questo caso siamo particolarmente d’accordo con le osservazioni fatte da Engelhardt e anche lo stesso Rawls sembra essersi accorto che la sua teoria poteva andare incontro a questo tipo di critiche perché, infatti, nell’evolversi del suo pensiero, attenua la pretesa di universalità

essere (a) ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno; (b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti», in Rawls J., *Una teoria della giustizia*, (op. cit.), p. 66.

¹⁵⁸ Rawls J., *Una teoria della giustizia*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 1984, p. 28.

¹⁵⁹ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 76.

¹⁶⁰ Ivi, p. 77.

rivendicata nella *Teoria della giustizia*. In *Liberalismo politico*¹⁶¹, infatti, si rende conto di come non sia scontato, in un contesto caratterizzato da un forte pluralismo etico, che tutti arrivino a condividere i due principi della giustizia e, successivamente, ne *Il diritto dei popoli*¹⁶², constata come non tutte le società sul pianeta siano liberali e democratiche e, quindi, ricerca un possibile punto di incontro con le società che egli definisce, perlomeno, “decenti”, ossia quelle società, spiega Maffettone, «che rispettano alcuni fondamentali diritti umani e fanno valere procedure di consultazione sia pure non propriamente democratiche»¹⁶³. Alle sottolineature critiche fatte da Engelhardt ci preme, però, aggiungerne un'altra che riguarda la fisionomia che viene a prendere la persona umana all'interno della teorizzazione rawlsiana. L'immagine di uomo a cui fa riferimento Rawls merita, infatti, di essere brevemente presa in considerazione dal momento che racchiude in sé il rischio di creare una scissione fra il concetto di uomo e quello di cittadino. Con tale distinzione vogliamo sottolineare il fatto che gli uomini, lungo il corso della loro vita - reale, non ipotetica -, non siano sempre ammessi al gioco simmetrico delle parti. Affrontano, infatti, nella loro esistenza, momenti di fragilità e di totale dipendenza, con il rischio che il non partecipare all'ipotetico tavolo dei contraenti che “contano” possa portare a gravi discriminazioni. Il modello di uomo che emerge, quindi, non è affatto privo di criticità in quanto il “velo di ignoranza”, che serve a garantire la simmetria, ci fornisce l'immagine di un uomo astratto, disincarnato e decontestualizzato che non è in grado di rendere ragione della complessità umana. Molte critiche sono state, infatti, mosse a tale concezione, in particolare Sandel sottolinea «le difficoltà collegate all'idea di una persona essenzialmente espropriata, priva di caratteristiche costituenti, senza intrinseco valore o merito, e completamente dipendente per le sue prospettive di vita dai diritti e dalle opportunità che le istituzioni della giustizia possono dispensare»¹⁶⁴. Come vedremo in seguito, anche

¹⁶¹ Cfr. Rawls J., *Liberalismo politico*, trad. it. Edizioni di comunità, Milano, 1994.

¹⁶² Cfr. Rawls J., *Il diritto dei popoli*, trad. it. Edizioni di comunità, Torino, 2001.

¹⁶³ Maffettone S., “Rawls”, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, vol. 10, Milano, 2006.

¹⁶⁴ Sandel M.J., *Il Liberalismo e i limiti della giustizia*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 1994, p. 155.

il concetto di persona che utilizza Engelhardt racchiude il rischio che non tutti i soggetti vengano tutelati e riconosciuti, ma che siano considerati solamente quelli che sono in grado di pretendere rispetto.

La quinta corrente sulla quale Engelhardt si sofferma è la teoria della scelta e del discorso razionale, ossia quel tentativo, come egli lo definisce, di «scoprire una visione concreta della vita moralmente buona e degli obblighi morali sostanziali, e di mettere a punto una nozione sostanziale della condotta giusta o della giustizia mediante l'analisi della razionalità, della neutralità e dell'imparzialità¹⁶⁵. In particolare Engelhardt prende di mira la teorizzazione dell'agire comunicativo proposta da Habermas¹⁶⁶. Il discorso di Habermas è incentrato sulla convinzione, come ci spiega Cortella, che «si [possa] comprendere un atto linguistico solo se si comprende contemporaneamente che esso vuole essere accettato come un enunciato vero, veridico e giusto. [...] La condizione della comprensione sta in una sorta di vincolo normativo che lega fra loro i due interlocutori: il parlante si obbliga a rispettare le pretese di validità che solleva mentre l'ascoltatore confida che quell'impegno sia stato preso»¹⁶⁷. Non si può cioè parlare in modo sensato senza fare propria la premessa che quello che si dice possa accedere al livello veritativo: inutile sarebbe altrimenti ogni scambio di visioni e opinioni fra gli uomini. Scrive in merito Da Re: «ogni qual volta comunichiamo, se vogliamo che la nostra comunicazione sia dotata di senso, avanziamo inevitabilmente delle pretese di validità»¹⁶⁸. Certo Engelhardt non sarebbe d'accordo con questa affermazione, per lui sarebbe già un ottimo risultato quello di riuscire ad accordarsi sulle pratiche da condividere in maniera pacifica, ma è innegabile che, al di là del mero accordo, ogni tentativo umano muove da e tende a convinzioni che si ritengono vere: il punto è quello di non avere la presunzione di possedere tutta intera la verità, ma di accorgersi del suo carattere

¹⁶⁵ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 78.

¹⁶⁶ Habermas J., *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., trad. it. Il Mulino, Bologna, 1986.

¹⁶⁷ Cortella L., "Habermas. II. Dall'interesse conoscitivo all'agire comunicativo", in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, vol. 5, Milano, 2006.

¹⁶⁸ Da Re A., *Filosofia morale*, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano, 2003, p. 145.

*sinfonico e prospettico*¹⁶⁹. Il pensiero di Habermas risulta, quindi, interessante perché parte da una premessa che, in realtà, anche Engelhardt implicitamente fa propria, ossia che il discorso, portato avanti quando si fa filosofia, sia razionale, ovvero accessibile alla comprensione da parte degli esseri umani. Scrive Habermas: «intendo parlare di “discorsi” soltanto se il senso della pretesa di validità problematizzata obbliga concettualmente i partecipanti a supporre che in linea di principio si potrebbe raggiungere un’intesa razionalmente motivata - laddove “in linea di principio” esprime la riserva idealizzata: qualora l’argomentazione possa essere condotta in modo sufficientemente aperto e proseguita per un tempo sufficientemente lungo»¹⁷⁰. Ma Engelhardt, anche in questo caso, rifiuta questo tipo di discorso che lascia aperta la possibilità che si giunga ad un accordo che non sia solamente formale ma sostanziale. Ribadisce, infatti, la sua critica: «si deve sapere in anticipo non solo quale senso di razionalità, di neutralità o di imparzialità si deve scegliere, ma anche quale particolare visione morale, senso morale o teoria parziale del bene si intende incorporare nella propria prospettiva. [...] Perché affermazioni simili risultino convincenti occorre essere già d’accordo con l’ardito assunto illuministico di Habermas secondo cui l’espressione delle ragioni degli interlocutori basta a mettere reciprocamente in crisi le rispettive posizioni morali»¹⁷¹. Per quanto riguarda la prima di queste due critiche mosse da Engelhardt a Habermas possiamo dire che il problema non sussiste: su che tipo di razionalità, neutralità o imparzialità adottare ci si può confrontare senza che questo pregiudichi la possibilità di condurre un discorso scevro da particolarismi. Per quanto riguarda la seconda, invece, prendiamo atto del fatto che Engelhardt rifiuti uno dei principi cardine del discorso filosofico: l’onestà intellettuale. Essa consiste propriamente nel porre al centro le argomentazioni lasciando da parte i propri interessi e i propri pre-giudizi per far sì che il confronto con l’altro possa davvero essere dialogico e

¹⁶⁹ L’assonanza, senza fare nostra l’impostazione di questi autori, è con H.U. von Balthasar (cfr. *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, trad. it. Jaca Book, Milano, 1991) e con L. Pareyson (cfr. *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971).

¹⁷⁰ Habermas J., *Teoria dell’agire comunicativo*, (op. cit.), vol. 1, p. 104.

¹⁷¹ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), pp. 79 e 81.

non la triste rappresentazione di due monologhi. Nell'ascolto onesto delle ragioni dell'altro è, infatti, sempre possibile cogliere qualcosa che metta alla prova le nostre convinzioni: non è detto poi che saremo portati a cambiarle, ma magari le avremo rafforzate grazie ad un fecondo confronto con chi ci mostra degli aspetti della questione che magari non avevamo colto.

Un sesto approccio possibile è rappresentato dalla teoria dei giochi che Engelhardt tratteggia come segue: «si tratta di esplorare quali vincoli sociali o politici si debbano porre per coordinare l'azione altrui e la nostra in modo da evitare di danneggiarci reciprocamente e da produrre, anzi, il bene di tutti»¹⁷². Engelhardt, per spiegarne la logica, propone, in maniera rivisitata, *il dilemma del prigioniero*¹⁷³, mettendo in luce come, in realtà, la cosa più conveniente da fare dipenda, in qualche modo, dai valori riconosciuti dai due prigionieri e dagli obiettivi che entrambi si pongono. Engelhardt ipotizza, infatti, che uno dei due possa desiderare di venire condannato perché, così facendo, si trasformerebbe in un eroe patriota «contro gli odiati yankee»¹⁷⁴ dal momento che il motivo per cui è recluso è la rapina ad una banca newyorkese. La critica di Engelhardt coglie nel segno perché, infatti, quello del prigioniero è un paradosso costruito immaginando un certo tipo di uomo teso a salvaguardare, in maniera individualistica, i propri interessi e che, quindi, incapace di collaborare con l'altro, vede come scelta più razionale quella di ottenere una pena maggiore, anche se non massima, piuttosto

¹⁷² Ivi, p. 81.

¹⁷³ “Il dilemma del prigioniero” è un esempio tipico della teoria dei giochi ideato negli anni Cinquanta del Novecento congiuntamente dall'economista-matematico Albert Tucker e dal filosofo-economista Thomas Schelling. Così lo riassume F. Casazza: «due prigionieri sono accusati di un crimine gravissimo, ma mancano prove sufficienti per giungere ad una condanna, a meno che essi producano spontaneamente una confessione. In questo caso gli inquirenti assicurano all'imputato che, separatamente dall'altro, incrimini se stesso ed il complice, una pena di dieci anni, la metà di quanto riceverebbe se l'altro confessasse con la conseguenza di essere lui solo scarcerato. Se invece nessuno dei due ammettesse la propria colpevolezza, sarebbero entrambi giudicati soltanto per un reato minore, che comporta due anni di prigione. In sostanza, la linea d'azione più conveniente appare quella di confessare, qualunque sia il comportamento del complice: questa scelta razionale costa però otto anni di galera, che sarebbero evitabili nel caso di un accordo con la controparte», (in *Sviluppo e libertà in Amartya Sen. Provocazioni per la teologia morale*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2006, p. 105). Il dilemma del prigioniero è un esempio che serve ad analizzare la cooperazione sociale e il dilemma che si crea fra la razionalità individuale e l'efficienza sociale.

¹⁷⁴ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 82.

che cooperare per il bene di entrambi. Come spiega Samek Lodovici «quando due soggetti non cooperano è per loro razionale adottare una strategia di tipo preventivo, che mira a limitare i danni delle azioni altrui, e tale strategia, combinata con quella degli altri, produce un risultato peggiore di quello che si sarebbe potuto raggiungere se entrambi avessero cooperato»¹⁷⁵. La teoria dei giochi, dunque, non funziona perché propone uno “scheletro”, per gestire i rapporti degli uomini all’interno della società, la cui forma dipende davvero però molto dall’immagine che si ha dell’uomo e di cosa significhi essere moralmente buoni, immagine che la teoria dei giochi non è in grado di delineare in maniera fondata, ma solamente di postulare in maniera arbitraria. Chiosa Engelhardt: «una giustificazione basata sulla teoria dei giochi che voglia essere qualcosa di più di un’analisi dei meccanismi di mercato richiede, se non altro, una comune gerarchia dei valori e dei disvalori, e una comune visione della razionalità morale»¹⁷⁶.

Il settimo approccio sul quale Engelhardt richiama la nostra attenzione è quello delle cosiddette teorie giusnaturalistiche. A esse egli dedica, in questa sezione, la parte più breve delle sue critiche pur essendo, quest’approccio, quello contro il quale egli si scaglia con maggior forza, in quanto, fra quelle trattate finora, il giusnaturalismo è l’unico approccio sostanziale all’etica. Esso, infatti, secondo la definizione offerta da Fassò e Zanetti, «è, in senso lato, la concezione di un diritto naturale, valido assolutamente, contrapposto al diritto storico, positivo, relativo allo spazio e al tempo»¹⁷⁷. Forse, in effetti, Engelhardt, in questo frangente, dedica a questa posizione poche parole perché essa rappresenta l’obiettivo critico sul quale si è già concentrato quando ha voluto mostrare il fallimento del cosiddetto progetto illuministico che, sintetizzando, può essere appunto ridotto al tentativo di fondare la morale in maniera oggettiva guardando alla natura dell’uomo e della realtà intera. Engelhardt ritiene che anche questo approccio incorra in una *petitio principii* e afferma: «perché la natura della realtà

¹⁷⁵ Samek Lodovici G., *L’utilità del bene. Jeremy Bentham, l’utilitarismo e il consequenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano, 2004, p. 138.

¹⁷⁶ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 82.

¹⁷⁷ Fassò G., Zanetti G., “Giusnaturalismo”, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, vol. 5, Milano, 2006.

possa servire da criterio per la soluzione delle dispute morali, si deve mostrare che essa è moralmente normativa. Se, per esempio si riuscisse a dimostrare che le tendenze generali della natura sono state stabilite da Dio [...] allora gli appelli alla realtà o alla natura potrebbero effettivamente fungere da guida per la condotta»¹⁷⁸, e conclude: «la natura e le sue leggi non hanno di per sé un valore moralmente normativo [...] di esse si può solo dire che esistono»¹⁷⁹. Andiamo con ordine. Innanzitutto quella proposta da Engelhardt non è una vera e propria argomentazione, ma si limita ad affermare che tale approccio non può funzionare. Engelhardt, cioè, non entra nel merito delle argomentazioni proposte dalle teorie giusnaturalistiche per mostrare che la realtà è normativa, facendone vedere magari l'inconsistenza, ma si limita a dire che esse non vanno bene. In secondo luogo, Engelhardt ritiene che se si dimostrasse che Dio ha creato la realtà secondo un ordine allora sarebbe giustificata la sua normatività, dando per scontato che questa via non sia percorribile con efficacia. Anche in questo caso, dunque, Engelhardt non entra nel merito e non discute le possibili prove dell'esistenza di Dio, ma si limita a ribadire le sue tesi. Non specifica nemmeno che il Dio al quale si dovrebbe fare, nel caso, riferimento per leggere come normative le tendenze generali della natura dovrebbe avere una fisionomia certamente non volontaristica, ma di quel Dio che, invece, “vuole il bene perché è bene”. Non è, però, certo questo il luogo per affrontare l'argomento, che ci porterebbe troppo lontano da quello che è l'oggetto della presente ricerca, ci limitiamo, quindi, semplicemente a riproporre quanto già detto nel capitolo precedente¹⁸⁰: il riferimento a Dio è in ultima istanza sicuramente necessario per fondare la filosofia morale, ciò nonostante, anche a prescindere da tale riferimento, è comunque possibile accedere a dei livelli di giustificazione intermedi individuando, attraverso il giudizio, nelle inclinazioni naturali dell'uomo, a partire dall'esperienza della vita quotidiana, delle indicazioni che permettano di distinguere ciò che più propriamente contribuisce a realizzare i beni umani da ciò

¹⁷⁸ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 83.

¹⁷⁹ Ibidem.

¹⁸⁰ Cfr. pag. 25.

che, invece, fa deviare da tale fine. Quando parliamo di inclinazioni non ci riferiamo a tutto ciò verso cui l'uomo ha una tendenza, ma a quelle inclinazioni che individuiamo come conformi alla realizzazione del fine dell'uomo. Come scrive Pessina: «le inclinazioni non esprimono un'eteronomia del soggetto, ma permettono di dare voce [...] alla sua dinamica ontologica. Il *bene* morale, perciò, non appare come una *qualità naturale*, o come qualcosa che possa essere intuito, ma come ciò che, nell'atto del giudizio, viene riconosciuto in grado di garantire il *gaudio della vita* umana»¹⁸¹. Le inclinazioni, dunque, non semplicemente come tali sono moralmente rilevanti, ma quelle che possono essere riconosciute come conformi alla natura dell'uomo. Per quanto riguarda poi l'affermazione di Engelhardt che le leggi della natura non siano normative, ma semplicemente “ci siano”, è bene innanzitutto capire di che tipo di leggi stia parlando e, quindi, distinguere una legge naturale in senso ontologico, che come tale non può che essere normativa perché indica la strada per la realizzazione di quell'ente, dalle costanti “fisiche” in senso lato, secondo le quali si svolge il dinamismo della realtà. Engelhardt forse confonde queste due accezioni di legge naturale, tendendo a sopravvalutare le leggi fisiche: possiamo concordare sulla loro non immediata normatività perché esse, pur non essendo irrilevanti ai fini del giudizio morale, possono essere contrastate senza che l'agente incorra per forza in un male morale. Possiamo, tuttavia, far notare che se è vero che con la tecnica l'uomo oggi è in grado di oltrepassare alcuni limiti che da sempre gli si ponevano come tali, è però anche vero che l'uomo è in grado, in certi casi, di cogliere il senso di tali limiti e comprendere, come scrive Pessina, che «nella visione morale della realtà [...] esistono *ostacoli* (cioè qualcosa che potrebbe veramente essere superato) che sono riconosciuti come *limiti* (cioè come qualcosa che non *deve* essere superato)»¹⁸². Si danno, però, delle situazioni in cui è proprio la realtà stessa che ci suggerisce dei limiti, che ci fa comprendere come non sia possibile forzare troppo i suoi

¹⁸¹ Pessina A., “Il bello dell'etica. Per una rilettura del rapporto tra essere e dover essere”, in Corvi R. (a cura di), *Esperienza e razionalità: prospettive contemporanee*, F. Angeli, Milano, 2005, pp. 144-157, p. 149-150.

¹⁸² Pessina A., *Bioetica*, (op. cit.), p. 57.

meccanismi. Come sottolinea con un'immagine efficace Eco «esiste uno *zoccolo duro dell'essere*, tale che alcune cose che diciamo su di esso e per esso non possano e non debbano essere prese per buone [...] Se assumessimo che dell'essere si può dire tutto non avrebbe più senso la sua interrogazione continua. Basterebbe parlarne a caso. L'interrogazione continua appare ragionevole e umana proprio perché si assume che ci sia un Limite»¹⁸³. Sebbene il discorso proposto da Eco sia di stampo gnoseologico, riteniamo che anche a livello morale si possano riconoscere le storture che derivano da una certa manipolazione della realtà, questo perché, appunto, una legge naturale in senso ontologico si dà ed è conosciuta dall'uomo proprio a partire dalla descrizione della situazione e, quindi, tenendo conto anche delle leggi fisiche implicate. In essa è possibile riconoscere degli ostacoli come limiti, sebbene con la tecnica sia possibile violarli. È possibile, infatti, violare la legge morale naturale ed è per questo che la questione morale diventa rilevante: per valutare, appunto, cosa è bene fare e cosa è meglio evitare. A favore della legge morale naturale ci sembra, inoltre, utile sottolineare il fatto che da sempre l'uomo riconosca o, perlomeno, intuisca una legge non scritta che trascende le leggi scritte, una legge che permette di giudicare come ingiusta una legge avallata dall'uomo o una certa condotta presentata come buona. È il caso, celebre, testimoniato dall'*Antigone* di Sofocle¹⁸⁴ che è divenuto ormai il simbolo del conflitto che può esserci tra la legge morale e quella positiva in quanto l'eroina tebana afferma il suo diritto a obbedire alle leggi non scritte degli dei e a trasgredire un decreto umano che vorrebbe negarle di adempiere ciò che ella riconosce essere un dovere morale: dare sepoltura al fratello, anche se bandito dalla città. Commenta in proposito Papa: «la norma, nei suoi soli aspetti formali, non è condizione giuridica sufficiente per garantire la giustizia *in sé* di un decreto: [...] la norma, anche quando formalmente corretta, si svuota di contenuti valoriali se, in quanto *lex humana*, si discosta dalla *lex naturalis*. [...] Vale a dire

¹⁸³ Eco U., *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano, 1997, p. 36-37.

¹⁸⁴ Sofocle, *Antigone*, vv. 454 ss.: «Non pensavo che i tuoi divieti fossero per te abbastanza potenti da permettere a un povero mortale di passare sopra ad altre leggi, a leggi non scritte, irrevocabili, degli dèi! Non sono né di oggi né di ieri, quelle, e nessuno sa il giorno in cui sono comparse. Potevo io dunque, per timore di qualcosa, espormi alla vendetta presso gli dèi?».

che una legge positiva, malgrado disponga di tutti quei dispositivi giuridici in grado di legittimarla pubblicamente, può, tuttavia, confliggere con il valore universale della *pietas*: quando, cioè, la legge smarrisce il legame con la pietà, va inevitabilmente perso anche il legame con gli uomini e perfino con gli dei»¹⁸⁵. Con troppa facilità, dunque, Engelhardt pensa di sbarazzarsi del riferimento ad un ordine naturale insito nella realtà, ordine la cui normatività, sebbene non tutti ne riconoscano il fondamento, appare inesorabile nelle trame della vita quotidiana (oltre ad essere il presupposto imprescindibile del potere di previsione offerto dalla scienza) rappresentando, pertanto, un possibile punto di partenza, perlomeno, da non sottovalutare.

Veniamo, dunque, all'ultima delle otto correnti filosofiche analizzate da Engelhardt: il "principismo" o "principialismo", ossia l'approccio che fa appello a principi di medio livello. Questo approccio, particolarmente diffuso in Nord America, è stato teorizzato nel celebre testo di Beauchamp e Childress¹⁸⁶ e adottato dal Belmont Report¹⁸⁷, prodotto dal Dipartimento della Salute degli Stati Uniti per risolvere alcune questioni di etica medica, in particolare quelle relative alla tutela dei soggetti umani coinvolti nella sperimentazione. L'identificazione di quattro principi cardine, quello di autonomia, di giustizia, di beneficenza e di non maleficenza, nasceva dall'esigenza di risolvere alcune nuove problematiche, che in quegli anni portarono all'istituzione della bioetica come disciplina¹⁸⁸, attraverso l'individuazione di criteri guida che potessero essere condivisi da tutti all'interno della società al di là delle convinzioni etiche di ciascuno. Come, infatti, scrive Pessina: «il cosiddetto *principismo* [...] ha di fatto espresso due degli elementi che hanno condizionato la prima intensa stagione della bioetica: la

¹⁸⁵ Papa A., *Tu sei il mio nemico. Per una filosofia dell'inimicizia*, Vita e Pensiero, Milano, 2013, pp. 13 e 17.

¹⁸⁶ Beauchamp T.L., Childress J.F., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York, 1978, giunto alla VI edizione nel 2009.

¹⁸⁷ The National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, *The Belmont Report. Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*, Department of Health Education and Welfare, Publication No. (OS) 78-0012, Washington, 1978.

¹⁸⁸ Per un approfondimento sugli albori della bioetica e la descrizione dei casi che mostrarono con evidenza l'esigenza di una nuova riflessione su alcune questioni riguardanti la prassi medica cfr. Pessina A., *Bioetica*, (op. cit.), in particolare i capitoli I-II.

preoccupazione “clinica”, cioè la necessità di fornire indicazioni concrete agli operatori sanitari, e l’esigenza sociale di fissare direttive pubbliche in una società pluralistica. La bioetica dei principi aspirava a fornire i criteri formalmente condivisibili da tutti [...] evitando di aprire il confronto sui fondamenti teorici di questi principi stessi e, quindi, sulla concezione dell’uomo, della vita e della società»¹⁸⁹. La critica che Engelhardt muove a questo approccio punta sul fatto che, a suo parere, esso può in realtà funzionare quando ad usarlo sono persone che, in qualche modo, si muovono in un orizzonte etico pressoché condiviso, ma non è utilizzabile quando a confrontarsi sono individui che provengono da concezioni morali differenti. In quest’ultimo caso, spiega Engelhardt, «l’appello a principi di medio livello, lungi dal risolvere le controversie, metterà a nudo la loro profondità»¹⁹⁰. Questa sottolineatura di Engelhardt è solo in parte veritiera, perché, al contrario, può succedere che due persone che abbracciano prospettive etiche differenti possano poi giungere ad un giudizio condiviso su una data questione o essere d’accordo sul valore formale dei quattro principi. Il punto è che, però, tali principi sono appunto formali e, quindi, “vuoti” per cui, come evidenzia Pessina, «l’esito, teorico e pratico, risulta [...] decisamente ambiguo, poiché a seconda di come vengono interpretati, questi principi avallano soluzioni contraddittorie del medesimo problema»¹⁹¹. Non essendo, infatti, essi collegati ad una teoria etica unificata rischiano di portare ad un *etica della situazione*¹⁹² che non può fare altro che aprire le porte del relativismo. Essendo privi di una semantizzazione, infatti, risulta poi impossibile gerarchizzarli, cosa che, invece, risulterebbe necessaria soprattutto, come sottolinea Sgreccia, «tra il principio di autonomia e quello di beneficenza: occorre che il primo sia subordinato al secondo, altrimenti non è garantita la stessa autonomia dei soggetti, specialmente quando il malato non è in grado di esercitare l’autodeterminazione o quando

¹⁸⁹ Pessina A., *Bioetica*, (op. cit.), p. 25.

¹⁹⁰ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 85.

¹⁹¹ Pessina A., *Bioetica*, (op. cit.), p. 26, [nell’originale è usato il tempo al passato, qui è stato sostituito con il presente, ndr].

¹⁹² Cfr. Fletcher J.F., *Situation Ethics. The New Morality*, Westminster Press, Philadelphia, 1966, trad. it. *Etica della situazione. La nuova morale*, CUECM, Catania, 2004.

l'autonomia del medico e del paziente fossero in contrasto»¹⁹³. Dunque, anche questo tentativo fallisce nell'intento di fornire un approccio sostanziale all'etica lasciandoci, a parere di Engelhardt, «sull'orlo del nichilismo»¹⁹⁴ perché non c'è scampo: «quanto più una visione o una concezione morale [...] ha contenuto, tanto più presuppone premesse morali particolari e particolari regole di inferenza deduttiva e induttiva. Quanto più guadagna in contenuto, tanto più appare particolaristica e legata a una tra le molte prospettive morali possibili. L'universalità si paga in contenuto. Il contenuto si paga in perdita di universalità»¹⁹⁵. Una sorta, quest'ultimo, di principio di indeterminazione di Heisenberg¹⁹⁶ applicato alla filosofia che parrebbe votare al fallimento qualsiasi tentativo di costruire in ambito morale un discorso razionale cogente che si riduce, così, a mero «balbettio di possibilità alternative»¹⁹⁷.

Terminata la sua analisi Engelhardt ammette, infatti, che la situazione sia critica e che ci sia il rischio che tutto diventi una mera questione di gusto. In maniera molto efficace afferma: «se non è possibile giustificare una particolare morale, allora non si può giustificare nessuna accusa di immoralità. [...] Se non si riesce a dimostrare l'immoralità di certe linee di condotta, allora l'assistenza sanitaria fornita da Albert Schweitzer e quella prestata nei campi di morte nazisti saranno ugualmente difendibili o ugualmente indifendibili. Se non è possibile mettere a punto un metodo oggettivo che ci consenta di stabilire quando i soggetti moralmente devianti sono anche moralmente condannabili, allora, almeno in termini laici generali, il comportamento degli individui moralmente repellenti sarà

¹⁹³ Sgreccia E., *Manuale di bioetica*, vol. 1, Vita e Pensiero, Milano, 2007, p. 70.

¹⁹⁴ Così si intitola il paragrafo che fa seguito all'analisi compiuta da Engelhardt sulle varie dottrine morali, cfr. Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 95.

¹⁹⁵ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 96.

¹⁹⁶ Ricordiamo che il principio di indeterminazione di Heisenberg, formulato nel 1927 all'interno delle teorie di meccanica quantistica, postula che quanto maggiore è l'accuratezza nella misurazione della posizione di una particella subatomica, tanto minore è la precisione inerente alla misurazione della velocità e viceversa. Tale principio, accostato qui da noi per assonanza alle affermazioni di Engelhardt, ha peraltro realmente suscitato delle riflessioni in ambito filosofico in quanto mette in discussione il principio d'identità e quello di causalità, gettando nuova luce anche sul rapporto soggetto-oggetto nell'ambito delle teorie della conoscenza. Per un approfondimento cfr. Maiocchi R., *Storia della scienza in Occidente*, La Nuova Italia, Milano, 2005.

¹⁹⁷ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 96.

giustificabile o ingiustificabile né più né meno di quello dei santi»¹⁹⁸. Il paragone fra il dott. Schweitzer - medico, filosofo, filantropo e teologo - che spese tutta la sua vita in Africa al fianco dei più bisognosi, e i nazisti è posto da Engelhardt in maniera volutamente provocatoria a sottolineare ancora una volta la grave crisi in cui versa il pensiero Occidentale che sembrerebbe a questo punto votato al silenzio. Ma la scelta di questo paragone da parte dell'Autore è finalizzata a sottolineare l'esigenza di una soluzione che ponga rimedio a questo stato di crisi, una soluzione che scontenterà, sicuramente, chi si riconosce in una visione morale sostanziale, ma che è l'unica sulla quale, a suo parere, possiamo ancora fare affidamento.

Dunque non tutto è perduto e il pericolo del nichilismo può essere sventato. Questo è, infatti, lo scopo del *Manuale*: preso atto del fallimento del “progetto illuminista”, Engelhardt intende mostrare «perché, a dispetto di questo fallimento, resti nondimeno possibile una morale laica comune, benché molto diversa da quella che molti sperano di mettere insieme»¹⁹⁹. Dunque, quanto detto finora rappresenta la *pars destruens* del pensiero di Engelhardt, confezionata per poi far credere che sia inevitabile lo sbocco a cui egli approda con la sua proposta morale che rappresenta la *pars costruens* sulla quale ora ci concentreremo e che, come già accennato, può essere sintetizzata con l'etichetta: “morale minimale procedurale”.

Morale minimale procedurale

Engelhardt, dunque, riassume quanto detto traendo la conclusione che vi siano sostanzialmente quattro possibilità per risolvere le controversie: «1) con la forza, 2) con la conversione di una parte alla concezione dell'altra, 3) con una corretta argomentazione e 4) mediante un accordo»²⁰⁰. Per quanto riguarda le

¹⁹⁸ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 95.

¹⁹⁹ Ivi, p. 22.

²⁰⁰ Ivi, p. 97.

prime due strade, esse non rientrano certamente nell'ambito della filosofia, tuttavia è interessante proporre qualche precisazione. Giustamente Engelhardt aborrisce il ricorso alla forza, nondimeno ci sembra però che egli non abbia le ragioni per giustificarne l'esclusione dai metodi percorribili. In base a cosa, infatti, negata la possibilità di accedere a valori oggettivi condivisibili, si può giustificare tale rifiuto? Per quale motivo il più forte non dovrebbe prevalere sul più debole? D'altronde per Engelhardt lo Stato, in realtà, non deve garantire un'assistenza sanitaria minima ai più poveri perché, tassando i più ricchi, limiterebbe la loro libertà: ma non si configura forse questo come un abuso di potere e quindi come un atto di forza, sebbene avvenga in maniera indiretta? Engelhardt, non può che limitarsi ad affermare in maniera assertoria che «l'autorità non può essere cercata nel potere coercitivo»²⁰¹. Forse il ricorso alla distinzione fra ciò che può essere definito un atto di violenza e quello che invece si configura come un atto di forza può aiutare a intravedere i motivi per cui realmente la forza, o meglio la violenza, non costituisce un metodo adeguato. Se un atto di violenza è quello che ha il carattere dell'arbitrario e della sopraffazione, un atto di forza, ci spiega Pessina, «non è un atto di violenza soltanto se, oltre a non essere arbitrario, è rispettoso della dignità della persona umana e ha come finalità la tutela della vita personale stessa nelle situazioni nelle quali si ritiene che il soggetto non possa provvedere da sé a questa tutela»²⁰². Pensiamo, per esempio, ai trattamenti sanitari obbligatori, previsti in alcuni ordinamenti giuridici, in cui s'interviene su una persona affetta da una patologia, o psichiatrica o infettiva, senza il suo consenso perché in quel momento non è oggettivamente in grado di badare a se stessa o di salvaguardare l'incolumità degli altri. Pensare, però, di poter individuare delle situazioni oggettive che giustifichino un intervento contro la volontà del soggetto è per Engelhardt inconcepibile in quanto per lui rappresenterebbe una indebita violazione della libertà del soggetto in questione. Dunque, ne emerge che per Engelhardt è più che altro la salvaguardia della libertà individuale a rendere inadeguata la forza come strumento per risolvere le

²⁰¹ Ibidem.

²⁰² Pessina A., *Eutanasia. Della morte e di altre cose*, Cantagalli, Siena, 2007, p. 43.

controversie. Seguendo, però, il discorso proposto da Engelhardt, questa motivazione rappresenta una contraddizione all'interno del suo pensiero perché non è affatto neutro porre la libertà come valore principale da salvaguardare. Dunque, sebbene condivisibile, il rifiuto della forza da parte di Engelhardt non trova adeguata giustificazione all'interno del suo sistema.

In secondo luogo il rimando alla conversione di una parte al pensiero dell'altra non trova cittadinanza nell'ambito della filosofia perché è qualcosa di ateoretico che può certo avvenire, ma che per definizione esclude il ricorso all'argomentazione. Il termine "conversione" rimanda primariamente all'ambito dell'esperienza religiosa, ma qui è usato da Engelhardt in riferimento a qualsiasi cambiamento di convinzioni che avvenga nello stile di una "folgorazione sulla strada di Damasco". Certo, la conversione può avvenire anche in forza di un percorso di riflessione a carattere razionale, ma l'accezione usata qui da Engelhardt è proprio posta ad escludere tale modalità. Una conversione dunque, quella a cui si riferisce Engelhardt, improvvisa, inspiegabile che può certo capitare e che può essere incoraggiata attraverso, magari, la testimonianza, ma che non sarà mai l'effetto prevedibile dell'iniziativa presa da qualcuno, o del dialogo, e che, pertanto, non può costituire un metodo adeguato sul quale fare affidamento per risolvere le complesse controversie che hanno luogo all'interno di una società plurale.

La terza strada, quella dell'argomentazione, adottata per secoli dal pensiero che si è sviluppato principalmente in Occidente, non è più per Engelhardt percorribile per i motivi che abbiamo visto fin qui. Da tale analisi Engelhardt giunge a promuovere il quarto metodo come l'unico sul quale ormai si possa fare affidamento. Afferma Engelhardt: «se non è possibile stabilire con l'argomentazione razionale un particolare e concreto punto di vista morale (e possibile non è, in quanto per farlo occorrerebbe presupporre un punto di vista morale, ciò che costituisce precisamente la posta in gioco), allora la sola fonte di autorità morale è l'accordo. In breve: [...] l'autorità non è né quella del potere coercitivo, né quella della volontà di Dio, né quella della ragione, ma

semplicemente l'autorità dell'accordo delle persone che decidono di collaborare»²⁰³. Egli cioè ritiene che, a fronte delle varie impostazioni morali a cui aderiscono le persone e che provocano discussioni interminabili quando ci si trova a doversi confrontare per trovare una conclusione condivisa, si debba rinunciare a trovare una soluzione sostanziale che abbia pretese veritative e si debba, invece, ripiegare su una risoluzione pacifica dal carattere formale e procedurale. Come ha, in maniera originale, commentato in proposito Pessina, «se nell'epoca moderna ci si era appellati alla formula del ragionare "*Etsi Deus non daretur*" con lo scopo di superare il conflitto religioso e le sue forme plurali, avendo di mira di trovare un'etica a-confessionale e autonoma da ogni impianto metafisico, oggi la bioetica si propone di argomentare "*Etsi ethos non daretur*", cioè negando che esista un'etica filosofica unica, che andrebbe quindi sostituita con procedure e modelli negoziali che evitino di porsi qualsiasi pretesa veritativa»²⁰⁴.

Dunque, dato che, per Engelhardt non è più possibile stabilire chi abbia realmente ragione e chi torto, egli propone che le persone che intendono collaborare si accordino fra di loro in forza del permesso che, per il nostro Autore, è l'unica procedura alla quale sia possibile, oramai, appellarsi. Engelhardt ritiene che questa soluzione eviti tutti i limiti riscontrati nelle altre possibili soluzioni dal momento che l'appello al permesso «implica un minimo di assunti di partenza [...] non implica nessuna visione o concezione morale particolare. Non attribuisce al permesso alcun valore. Semplicemente riconosce che l'autorità morale laica è l'autorità del permesso. Tale appello è una condizione minima in quanto chiama in causa solo ciò che è necessario per risolvere con autorità le divergenze tra gli stranieri morali: il consenso»²⁰⁵. La strategia di Engelhardt è quella di proporre questa impostazione come neutra e, quindi, come condivisibile da tutti, quando invece essa si basa, come abbiamo visto, su una tesi molto forte e complessa, ossia che tutta la storia della filosofia abbia fallito. Propone, inoltre, come unico vincolo il ricorso al permesso come se fosse qualcosa di evidentemente accettabile

²⁰³ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 98-99.

²⁰⁴ Pessina A., "Moral philosophy in bioethics...", (op. cit.), p. 170, (traduzione italiana nostra).

²⁰⁵ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 99.

da tutti senza aver prima accolto premesse ben precise, quando invece esso racchiude in sé una precisa visione dell'uomo e della realtà. Visione dell'uomo che s'intravvede nella scelta di usare la locuzione "stranieri morali" per definire il tipo di rapporto che intercorre fra persone che abbracciano convinzioni differenti. Engelhardt è appunto divenuto celebre per aver coniato questa espressione che nei suoi intenti va ad indicare: «quegli individui che non hanno in comune premesse morali e norme di dimostrazione e di inferenza che consentano loro di risolvere le controversie morali mediante l'argomentazione razionale, e che non possono farlo neppure appellandosi a individui o istituzioni di cui riconoscono l'autorità»²⁰⁶. Ad essi si contrappongono gli *amici morali*, ossia «coloro che condividono una morale sostanziale quanto basta a consentire loro di risolvere le controversie morali facendo appello o all'argomentazione razionale o a un'autorità morale di cui riconoscono la giurisdizione»²⁰⁷. Questi ultimi si radunano e si riconoscono all'interno di *comunità*²⁰⁸ specifiche, dove possono coltivare e promuovere i valori in cui credono, per poi incontrarsi nei panni di stranieri morali con gli aderenti ad altre comunità e collaborare, in forza del permesso, all'interno della *società*²⁰⁹. All'interno della prima, gli uomini possono, quindi, coltivare, come in un recinto protetto, una comune visione del mondo che, in un orizzonte di significati, conferisce senso ad ogni aspetto della realtà. All'interno della seconda, invece, per organizzare lo spazio pubblico, agli uomini rimane come unica possibilità di condivisione questa morale minimale procedurale che ha come esclusivo metro di giudizio il consenso che le varie persone decidono liberamente di accordare ad un certo obiettivo comune. Il risultato è, come ammette lo stesso Engelhardt, che «viviamo la nostra vita morale a due livelli: 1) quello di un'etica

²⁰⁶ Ivi, p. 39.

²⁰⁷ Ivi, p. 40.

²⁰⁸ Con il termine "comunità" Engelhardt si riferisce a «un gruppo di uomini e donne tenuto insieme da comuni tradizioni e/o pratiche morali legate a una visione condivisa della vita moralmente buona che consente loro di collaborare come amici morali», in Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 40.

²⁰⁹ Con il lemma "società" Engelhardt «intende un'associazione comprendente individui appartenenti a diverse comunità morali. Tali individui, pur potendo collaborare a un programma comune, trovano la loro reale collocazione morale nelle comunità che condividono con i loro amici morali», in Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 40.

laica che tende a essere formale e non sostanziale e che, proprio per questo, è in grado di ricomprendere numerose comunità morali divergenti, e 2) quello proprio delle comunità morali particolari, al cui interno è possibile conseguire una visione sostanziale della vita moralmente buona e degli obblighi morali sostanziali della persona»²¹⁰. Molte sono le sollecitazioni che emergono da queste affermazioni che rappresentano il cuore del pensiero di Engelhardt, in particolare risulta decisivo cogliere la natura e le conseguenze della morale minimale procedurale qui annunciata e la fisionomia dell'uomo pensato come straniero.

Bisogna innanzitutto notare come la morale minimale procedurale, presentata dall'Autore come esito inevitabile, sia tutt'altro che neutrale²¹¹ e priva di premesse, o problemi. Guardiamo, per esempio, a ciò su cui essa si basa, ossia l'accordo: come sarà possibile raggiungerlo? Esso, a meno che non sia il frutto di un tirare a sorte fra alternative possibili - ma non è su questo tipo di procedura che Engelhardt vuole fare affidamento - non potrà che essere l'esito di un ragionamento, di uno scambio di opinioni fra interlocutori che si comprendono vicendevolmente. Questo allora, in realtà, rimette in gioco l'utilizzo della ragione, a meno che Engelhardt si riferisca ad un tipo di ragione che, per motivi non meglio precisati, riuscirebbe a sottrarsi alle critiche che egli a lungo ha mosso a qualsiasi tentativo di risolvere attraverso di essa le questioni morali. Ma Engelhardt non ci fornisce ulteriori precisazioni in merito. Allora, proprio indicando nell'accordo la soluzione delle controversie, Engelhardt, forse inconsapevolmente, smorza e attenua le sue stesse osservazioni critiche volte a mettere in luce i limiti della ragione. Nota, infatti, Musio: «occorrerebbe osservare come tutta la coerenza dell'edificio engelhardtiano poggi su una premessa - quella del fallimento della ragione argomentativa che determina la tesi degli stranieri

²¹⁰ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 111.

²¹¹ Che la proposta di Engelhardt non sia neutrale lo si può notare, con evidenza, andando a leggere quanto scrive a pagina 114 del *Manuale* dove bolla come "fascisti" coloro che auspicano un sistema sanitario che sia equo e giusto, di contro a chi, invece, come Engelhardt vorrebbe lasciare anche questo ambito ai meccanismi del libero mercato. L'utilizzo del termine "fascista", indubbiamente, sottintende una presa di posizione forte affidata, per di più, non ad un'argomentazione diretta ed esplicita, ma all'evocazione di scenari negativi cui tale parola rimanda.

morali - che di fatto è egli stesso a ritrattare quando afferma che l'incommensurabilità delle morali non è altro, in effetti, che l'esito di una "diversa gerarchizzazione dei valori fondamentali", [...] con la conseguenza che essa "non li rende reciprocamente incomprensibili"²¹². Con questa argomentazione, però, Engelhardt finisce per ridimensionare significativamente la pretesa radicalità della *estraneità* morale²¹³. Se è così, allora, significa che i valori in gioco sono riconosciuti e compresi da tutti, ma gerarchizzati in maniere differenti, per cui la questione è ancora quella "classica" di individuare fra di essi una gerarchia che non sia arbitraria. L'incomprensibilità fra gli uomini, poi, sebbene sia un dato di fatto, può forse non esserlo anche di diritto. Engelhardt, come abbiamo visto, ritiene però che non sia possibile individuare una gerarchia che sia oggettiva²¹⁴, anche se poi, in realtà, propone, lui stesso, una particolarissima gerarchia di beni del tutto coerente con la prospettiva e l'impostazione liberal-libertaria. È inevitabile attribuirgli tale definizione dal momento che tutta la sua proposta ruota intorno alla richiesta di rispettare le scelte altrui e di non interferire con la libertà dell'altro. Sebbene egli si affretti ad affermare che «non attribuisce al permesso nessun valore»²¹⁵, per evitare appunto questa accusa, nei fatti però, l'esito empirico della sua proposta teorica non fa che avallare tale prospettiva. Come, infatti, sottolinea Mordacci, il quale indagando *il metodo della bioetica anglosassone* rubrica Engelhardt proprio fra i maggiori rappresentanti di questa corrente, «il risultato libertario è prodotto dall'assunzione della nozione di libertà come "vincolo collaterale"²¹⁶ in congiunzione con il completo svuotamento relativistico della nozione di bene [...]. Le numerose

²¹² Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 40.

²¹³ Musio A., "Il liberalismo degli indifferenti. La biopolitica nell'epoca degli stranieri morali", in *Medicina e Morale*, 1(2014), pp. 13-44, p. 34.

²¹⁴ A ben guardare, in realtà Engelhardt confonde spesso l'essere vero di una tesi con il suo essere condiviso da tutti. Sembra, infatti, che il rifiuto di ricercare una morale sostanziale derivi in Engelhardt dalla constatazione che spesso non si riesca a raggiungere un giudizio comune su una data questione. Ma la verità di una tesi non dipende certo dal consenso che essa riceve, ma appunto dal suo essere vera. Un po' come quanto avviene con i diritti umani: essi sono dichiarati "universali", anche se di fatto non sono riconosciuti da tutti, perché si ritiene che vadano ad indicare e a tutelare qualcosa che attiene alla struttura dell'essere umano in quanto tale.

²¹⁵ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 99.

²¹⁶ Ivi, p. 83.

critiche che l'opera di Engelhardt ha sollevato hanno anzitutto evidenziato la contraddizione fra la pretesa imparzialità del punto di vista minimalistico e l'introduzione surrettizia di una concezione tipicamente individualista della libertà e di una nozione riduttiva di ragione»²¹⁷. È il caso peraltro di notare come tale prospettiva, alla lunga, lungi dal tutelare la libertà di tutti²¹⁸, finisca per trasformarsi in una "dittatura della maggioranza" e, quindi, a non riuscire nemmeno a rimanere fedele allo scopo annunciato. All'interno della società, infatti, prevarrà, poi, una certa corrente: quella che verrà legittimata dal potere legislativo. Pensiamo, per esempio, a ciò che succede con la questione dell'eutanasia: nei Paesi in cui essa è permessa tale possibilità non si configura come un'estensione della libertà, perché tale prassi, rispondendo implicitamente, ma, allo stesso tempo, in maniera precisa ad alcune questioni fondamentali - riguardanti, per esempio, il valore della vita umana e dell'autodeterminazione - va a giudicare anche della vita di chi non condivide tale scelta, ferendone la dignità. Non dobbiamo, infatti, dimenticare che quando ci sono in gioco questioni che riguardano profondamente l'uomo non si può pretendere di fare affermazioni che riguardino solo se stessi perché inevitabilmente si parla non solo in prima persona, ma anche in terza. Come ha messo in luce Pessina: «non tutti i possibili sono tra loro componibili e a un certo punto, laddove si permettono scelte tra loro opposte e contraddittorie, una delle due finirà con il prevalere sull'altra. A lungo andare la legislazione non reggerà di fronte a due linee contraddittorie e finirà di fatto con il privilegiarne una [...]». Con il tempo, infatti, tutte le posizioni puramente permissive si trasformano in impositive e tendono ad eliminare una delle due possibilità antagoniste. In questo modo il cosiddetto pluralismo etico, che doveva essere garantito proprio dall'agnosticismo e dal liberalismo, resta, per così dire,

²¹⁷ Mordacci R., "Il dibattito sul metodo della bioetica anglosassone: linee per un'analisi critica", in Cattorini P., Mordacci R., Reichlin M. (a cura di), *Introduzione allo studio della bioetica*, Europa scienze umane editrice, Milano, 1996, pp. 51-116, p. 86-87.

²¹⁸ La tutela della "libertà per tutti" è sicuramente qualcosa di positivo, dal momento che la libertà è un bene prezioso. Va, tuttavia, ricordato che a questo livello, però, la questione morale non è ancora toccata. La libertà, infatti, si configura, più che altro, come un "mezzo" per raggiungere altri fini. Ciò che, infatti, con il suo essere libero, l'agente morale sceglie è ancora passibile di giudizio: il fatto che una certa prassi sia scelta liberamente non dice ancora nulla della moralità dell'atto compiuto perché, infatti, l'atto libero può essere volto sia al bene che al male.

sulla carta»²¹⁹. Non potrebbe avvenire altrimenti dal momento che va contro al principio di non contraddizione il porre come ugualmente perseguibili nello stesso momento due corsi di azione fra di loro totalmente opposti²²⁰: è un errore logico prima ancora che essere una questione che ha a che fare con la filosofia morale. D'altronde, come ha rilevato sempre Pessina, «il pluralismo etico è, in linea di principio, un valore attuabile soltanto in una cornice in cui le scelte sono moralmente compostibili e perciò in grado di esprimere, con modalità differenti, la stessa dimensione valoriale»²²¹. Un certo bene, infatti, può essere vissuto e perseguito in svariati modi, purché nessuno né contraddica il significato profondo. È il caso, per esempio, del riconoscimento della vita come bene che sta alla base degli sforzi della medicina volti alla sua salvaguardia e che, però, può essere coerente anche con il sacrificio della propria vita²²², ma non certamente con l'uccisione dell'innocente.

Quella della morale minimale procedurale si configura, dunque, come una soluzione inadeguata a risolvere le controversie morali perché, surrettiziamente, ripropone un'impostazione libertaria che, ponendo la libertà al centro, non permette di dare il giusto peso agli altri valori in gioco. Soprattutto, poi, la proposta di Engelhardt risulta debole perché, abdicando alla ragione, rinuncia alla comprensione profonda delle sfide che la quotidianità suscita e che mettono in crisi l'autocomprensione dell'uomo. C'è bisogno di un impegno più serio con la realtà perché se, forse, la proposta di Engelhardt può avere una certa plausibilità,

²¹⁹ Pessina A., "Moral philosophy in bioethics...", (op. cit.), p. 177, (traduzione italiana nostra).

²²⁰ Si tenga in considerazione anche quanto affermato da Pessina: «se, da un punto di vista pragmatico, può sembrare una soluzione quella di permettere scelte fra loro opposte [...] è evidente che dal punto di vista filosofico non si può sostenere che azioni contrarie o contraddittorie siano, sullo stesso piano tematico, dotate dello stesso valore ("debbono" essere fatte)», in "Moral philosophy in bioethics...", (op. cit.), p. 174, (traduzione italiana nostra).

²²¹ Ivi, p. 177.

²²² Per quanto riguarda il senso della parola *sacrificio* in questo contesto, si veda quanto scritto da Pessina: «ci possono essere scelte che, pur comportando come esito la morte, non possono essere annoverate né nell'ambito della rassegnazione, né nella richiesta di morte. Sono quelle scelte che mettono in campo una gerarchia di valori e di beni che testimoniano, comunque, il riconoscimento del valore dell'esistenza come espressione dell'identità umana. Sono scelte che definiremo attraverso la categoria, oggi spesso fraintesa, di *sacrificio*. La nozione di *sacrificio* indica la rinuncia volontaria nei confronti di qualcosa che si reputa moralmente buono in vista di qualcosa che si ritiene moralmente migliore e che non si può ottenere in nessun modo se non rinunciando ad un determinato bene», in Pessina A., *Eutanasia...*, (op. cit.), p. 49.

essa si colloca di certo non sul terreno della filosofia morale, ma ad un livello più basso, ossia quello della politica amministrativa dove, in alcuni casi, è lecito, per arrivare ad una decisione, venire a compromessi e “accordarsi” su soluzioni limitate anche attraverso il ricorso al voto a maggioranza²²³. Ma questo non può essere il metodo della filosofia morale che, come ci ricorda Pessina, «sorge quando qualcuno prende le distanze dai costumi, dando luogo a una riflessione critica, con l'intento di valutare se ciò che è giudicato buono dalla maggioranza lo è “veramente”, e quali siano i motivi per definirlo tale. La stessa bioetica, se non vuole limitarsi ad essere una sociologia dei costumi, che rinvia alla politica e alla legge il compito di valutare e regolare i comportamenti, non può, quindi, fare a meno della categoria del “vero”, cioè di rispondere alla domanda se siano “veramente” buone le scelte che vengono compiute nel campo delle ricerche empiriche e delle prassi tecnologiche»²²⁴.

Per quanto riguarda, poi, il pensare le relazioni fra le persone all'insegna dell'estraneità, anche qui i problemi non mancano. Engelhardt ci offre, infatti, l'immagine di un uomo duale, scisso²²⁵ fra la vita personale, da condurre in recinti protetti, e la vita pubblica, rigidamente scandita da procedure. Comune alle due sfere sembra essere l'incapacità della ragione di argomentare le posizioni affermate. Questo, infatti, come abbiamo visto, vale per la “società”, ma anche all'interno della “comunità” perché la «prospettiva morale di fondo»²²⁶, che gli amici morali condividono, in fin dei conti, è per Engelhardt «adottata»²²⁷, quindi non ulteriormente giustificabile. Egli, infatti, esplicitamente afferma che «il

²²³ Non va però certamente del tutto screditato il meccanismo del voto di maggioranza perché, come scrive Habermas, esso «conserva un'interna relazione con la ricerca della verità per il fatto che la decisione maggioritaria rappresenta solo un'interruzione nel corso di una discussione incessante. Essa fissa, per così dire, un risultato provvisorio nella formazione discorsiva dell'opinione», in Habermas J., *Fatti e norme: contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, trad. it. Guerini Associati, Milano, 1996, p. 212-213.

²²⁴ Pessina A., “Moral philosophy in bioethics...”, (op. cit.), p. 172, (traduzione italiana nostra).

²²⁵ Cfr. Engelhardt jr. H.T., *Viaggi in Italia...*, (op. cit.), p. 80: «Di necessità troveremo che la nostra vita morale si gioca tra due prospettive morali contrastanti: quella che si invoca quando si incontrano degli stranieri morali e quella che si condivide quando si collabora con gli amici morali».

²²⁶ Ivi, p. 172.

²²⁷ Ibidem.

contenuto morale può essere colto solo con un atto di fede o con una scelta»²²⁸. Con un pizzico di ironia Reich fornisce una lettura, radicata in un dato biografico dell'Autore, del perché gli uomini si trovino spesso, per Engelhardt, ad essere reciproci stranieri: «non sembrerebbe improprio dire che Engelhardt, un Texano, offre un'immagine dell'uomo nella società molto simile al solitario cowboy texano, dalla mira infallibile, che compie mirabolanti imprese, lotta per la giustizia e poi si allontana cavalcando verso il tramonto perché non ha alcun legame con la società [...] questa autonomia da cowboy accresce un individualismo che minaccia i nostri reciproci legami»²²⁹. I legami, infatti, ne risultano minacciati e indeboliti perché, sul piano pubblico, quello della “società”, essi si riducono allo scopo di massimizzare la propria soddisfazione, con l'unico limite del *neminem laedere*, perdendo, dunque, quell'ampio respiro che il perseguire il bene comune dà alla vita morale e politica. Si ha uno scorcio di questo modo nuovo di vivere la *polis* attraverso i diritti che Engelhardt ci elenca, diritti che curiosamente egli definisce «naturali»²³⁰, e che mettono assieme questioni dal peso molto differente. Engelhardt, infatti, che cerca sempre di proporre un discorso formale, privo di contenuto, ci tiene però a mettere nero su bianco tre diritti²³¹, peraltro, particolarissimi: «l'uso della contraccezione, la disponibilità di un livello privato di assistenza sanitaria e il suicidio»²³². Non si comprende su quali basi, se non basi che sembrano arbitrarie, Engelhardt proponga tali diritti ai quali se ne potrebbero preferire altri ben più importanti come, per esempio, quello alla vita e all'assistenza sanitaria *tout court*. Ad ogni modo anche a livello della “comunità” i legami non sembrano essere umanamente gratificanti e edificanti se stiamo all'affermazione di Engelhardt secondo il quale

²²⁸ Ivi, p. 82.

²²⁹ Reich W.T., “Alle origini dell'etica medica: mito del contratto o mito della cura?”, in Cattorini P., Mordacci R., Reichlin M. (a cura di), *Introduzione allo studio della bioetica*, Europa scienze umane editrice, Milano, 1996, pp. 231-254, p. 234.

²³⁰ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 104.

²³¹ Spesso Engelhardt sembra confondere ciò che è un diritto con ciò che invece si configura come un desiderio, sicuramente, legittimo, ma che come tale ha un peso inferiore e un'esigibilità differente. Va, infatti, ricordato che non tutto ciò che è desiderabile e desiderato può essere rivendicato come diritto e, quindi, pensato come qualcosa che lo Stato debba garantire.

²³² Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 105.

«possono essere stranieri morali anche due amici estremamente legati l'uno all'altro e perfino marito e moglie (questi, anzi, possono essere anche veri e propri nemici morali)»²³³. Su cosa si basa un vero rapporto di amicizia o di amore se non sulla condivisione profonda di ciò che è importante nella vita? Forse bisognerebbe approfondire una fenomenologia dei rapporti umani per commentare questa proposizione di Engelhardt, cosa che qui non è, però, possibile fare. Ci basti, allora, sottolineare la povertà e la non desiderabilità a livello umano di una relazionalità così intesa richiamando la concezione aristotelica²³⁴ dell'amicizia secondo la quale è imprescindibile che ci sia uno stretto legame fra di essa e la conoscenza e condivisione del bene, cosa a cui, però, due “stranieri morali”, per definizione, non possono avere accesso.

Andando, però, più in profondità, sono altri i motivi che ci fanno ritenere che questa estraneità non possa essere l'ultima parola sui rapporti umani. Scrive in merito D'Agostino: «non esistono, né possono esistere, stranieri morali. Si badi che quello che qui viene in discussione non è la legittimità dell'esistenza di altre visioni del mondo [...] ma solo il fatto che questa molteplicità [...] possa indurci a parlare di *stranieri morali*. L'essere straniero è categoria empirica, forse giuridica [...] certamente non è categoria antropologica, filosofica o teologica: lo dimostra appunto il fatto che con *qualsiasi uomo*, anche con uno “straniero”, è possibile - di principio - aprire un dialogo e giungere ad un accordo. Nessuno è talmente *straniero* agli occhi di un altro da rendere di principio impensabile la possibilità di parlare con lui. Nessun linguaggio è di principio assolutamente in traducibile. Nessun valore etico - anche quello che ci appare meno condivisibile - è totalmente incomprensibile»²³⁵. Ed è a partire da queste stesse osservazioni che ci sembra che Engelhardt sia troppo severo nei confronti della ragione: se, infatti, egli ripone nell'accordo la soluzione delle questioni morali, allora non può

²³³ Ivi, p. 113.

²³⁴ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. Bompiani, Milano, 2000, in particolare Capitolo VIII.

²³⁵ D'Agostino F., *Bioetica*, Giappichelli Editore, Torino, 1998, p. 10-11. Per un approfondimento si veda anche: D'Agostino F., “Non esistono «stranieri morali». Note minime su bioetica laica e bioetica cattolica”, in *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, N. 1(1994), pp. 132-138.

negare che tale accordo sia raggiungibile grazie alla comune umanità che permette la comprensione reciproca e che, allo stesso tempo, mostra come la ragione sia il mezzo adeguato di tale reciprocità. Ed è sempre D'agostino che approfondisce le radici di questa "comune umanità" evidenziando come il dialogo sia «un'esperienza unicamente e profondamente umana: è possibile, cioè, solo tra persone, che si riconoscano vicendevolmente come *persone*. Il riconoscimento, che del dialogo è il presupposto, è, si badi, non solo *empirico* (riconosco che l'altro [...] è *come me*), ma più propriamente *ontologico* [...] e nello stesso tempo *assiologico* (riconosco che l'altro [...] *vale* quanto valgo io). È solo a queste condizioni che può instaurarsi quel *dialogo* che è condizione [...] per realizzare quell'«accordo comune che può fornire un qualche sostegno generale ad una struttura morale che vincoli gli stranieri morali»²³⁶»²³⁷. Dunque, più che di "estraneità" sembrerebbe più corretto parlare di "fraternità", quella fraternità di cui tutti facciamo esperienza e che ci permette di comprenderci vicendevolmente, così come di cogliere e apprezzare la fioritura umana espressa in una cultura magari molto diversa dalla nostra e di ritrovarci, a distanza di secoli, a provare le stesse emozioni e gli stessi desideri mirabilmente narrati da alcuni autori²³⁸ divenuti "classici".

Ma è doveroso mettere in luce un ulteriore punto debole nella fisionomia di questo uomo pensato come straniero. L'affermazione che gli uomini siano fra di loro stranieri segue, nell'economia del pensiero engelhardtiano, dall'affermazione che non sia possibile giungere ad un accordo tramite la ragione e dall'esigenza, quindi, di poter comunque ottenere dalla società il rispetto per i propri progetti di vita, cioè dall'esigenza di ritagliarsi degli spazi liberi dall'interferenza altrui nei quali soddisfare i propri desideri. È, quindi, evidente che per tale uomo i suoi progetti siano qualcosa di importante, a cui non intende rinunciare. Ma tale atteggiamento, tipico del soggettivismo, ossia di

²³⁶ Engelhardt jr. H.T., "Bioetica: laica e religiosa", in *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, N. 2(1993), pp. 346-350, p. 347.

²³⁷ D'Agostino F., *Bioetica*, (op. cit.), p. 8-9.

²³⁸ Si pensi, per esempio, a Omero, Virgilio, Dante, Manzoni, Leopardi.

quell'atteggiamento che pone il fondamento del valore di ciò che è scelto nel fatto che sia scelto liberamente dal soggetto, ha in sé qualcosa di doppiamente contraddittorio. Da un lato non si capisce su che basi, avendo posto ogni scelta come incommensurabile, tale soggetto pensi poi di poter rivendicare che la sua impostazione della società sia quella che debba essere accettata da tutti al fine di poter realizzare il suo progetto di vita. Dall'altro lato si contraddice perché, come ha evidenziato Pessina, «pensa [...] di sapere (lui) che cosa sia bene (per lui). Ora se è possibile sapere che cosa è bene per un soggetto singolo per quale motivo dovrebbe essere impossibile sapere che cosa è buono per l'uomo in quanto tale? E poi, come è possibile sapere che cosa è bene per un singolo uomo ignorando che cosa sia bene in generale per l'uomo?»²³⁹. Dunque un soggetto contraddittorio questo straniero morale che risulta essere anche astratto, come vedremo successivamente, finendo per dare luogo a delle discriminazioni perché, nella vita reale, gli uomini non sono “forti cowboy indipendenti” per tutto il corso della loro esistenza, ma vanno incontro a periodi di fragilità e di dipendenza nei quali hanno bisogno dell'aiuto e del sostegno degli altri.

Nonostante la veemenza con la quale Engelhardt cerca di giustificare la sua proposta, con lealtà ammette poi che essa, dal punto di vista esistenziale, sia insoddisfacente e insufficiente: rimane, infatti, il bisogno di un significato più profondo da riconoscere alla propria vita. Afferma, infatti: «è all'interno di una particolare comunità morale che la vita della persona trova il proprio significato e la propria concreta direzione morale. [...] Solo entro tali comunità la vita, con le sue gioie e i suoi dolori, acquista tutto il suo significato»²⁴⁰, e ancora: «le società di grandi dimensioni create da stranieri morali non sono in grado di fornire agli individui una comunità al cui interno essi possano scoprire la ricca trama della vita morale, comprendere la vera solidarietà e trascendere l'anomia dell'individualismo formale»²⁴¹. Però, allora, stando al pensiero di Engelhardt,

²³⁹ Pessina A., “Le buone ragioni del soggettivismo etico. Note su bioetica, relativismo e metafisica”, *Medicina e Morale*, 2006/3, pp. 485-499, p. 492.

²⁴⁰ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 106.

²⁴¹ Ivi, p. 118.

tale significato si riduce ad un mero palliativo dal momento che è raggiungibile all'interno di quelle comunità in cui - secondo l'Autore - la prospettiva morale non può essere in ultima analisi fondata. Una persona, quindi, si accontenterebbe del terreno protetto offerto dalla comunità sapendo che, però, comunque ciò in cui crede e spera non ha fondamento: questa concezione di Engelhardt rappresenta un insulto all'intelligenza di molte persone. Se è vero che, all'interno di un certo gruppo culturale, religioso, filosofico, non è detto che tutti gli individui abbiano il massimo possesso intellettuale di ciò su cui basano la loro vita, è altrettanto vero che Engelhardt risulti piuttosto severo nel dare questo giudizio. Se, come sostiene Engelhardt, con la ragione non si può raggiungere alcuna certezza in ambito morale, allora perdono di significato anche tutte le comunità in cui una persona, nel privato, può riconoscersi. Riteniamo, invece, che sia possibile avere accesso ad un significato non illusorio dell'esistenza, sebbene a tale domanda di significato vengano di fatto date, pressoché, infinite risposte. La pluralità, però, delle risposte non rappresenta un'obiezione a questo tipo di possibilità, ma indica semplicemente la ricchezza della condizione umana che può trovare compimento su strade differenti.

Le parole che, tuttavia, Engelhardt spende a favore della tolleranza sembrano, anche in questo caso, in qualche modo, ritrattare quanto da lui affermato. Egli ritiene, infatti, che «la tolleranza [sia] la virtù principale»²⁴² di questa società plurale improntata alla morale procedurale minimale. Ma la tolleranza implica, come riconosce lo stesso Engelhardt, un giudizio forte: «tollerare gli altri, astenersi dall'uso della forza contro di loro e rispettare le loro proprietà non significa doversi allineare alle loro posizioni. Il termine tolleranza deriva dal latino *tolere*, che significa “sopportare”. L'aggettivo che ne deriva *tolerabilis* (“sopportabile”) si usa per qualificare l'atteggiamento delle persone non verso ciò che esse trovano gradevole, ma verso ciò che giudicano sgradevole»²⁴³, e ancora: «se la tolleranza ha un senso, è proprio in riferimento a ciò che l'individuo giudica sbagliato o immorale. La tolleranza ha sempre per

²⁴² Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 438.

²⁴³ *Ibidem*.

oggetto il male, non il bene»²⁴⁴. Si tollera, infatti, ciò che si ritiene sbagliato e lo si fa, tendenzialmente, perché si è consapevoli del fatto che la conoscenza sia un campo sicuramente segnato dalla fallibilità e, anche, perché non tutto ciò che si ritiene sia immorale o sbagliato è anche ritenuto tale dalla legge e punito da essa. Inoltre, come nota Gatti, «l'argomento morale a favore della tolleranza si basa sulla rivendicazione della dignità della persona quale essere razionale, come tale in grado [...] di formulare opinioni, progetti di vita, scelte di valore»²⁴⁵. Ad ogni modo il punto centrale è che nell'atto di tollerare si esprime un giudizio negativo, un giudizio molto chiaro, sintetizzabile, come ha fatto Engelhardt, nella seguente proposizione: «X ha il diritto [...] di fare A, ma non è giusto che lo faccia»²⁴⁶. Ora, se parliamo di giudizio, e non semplicemente di un'esternazione verbale di gusti o preferenze che una certa azione suscita in noi, non possiamo che far riferimento ad un orizzonte veritativo - almeno nelle intenzioni - pena il declassare tale ragionamento del nostro Autore a qualcosa che non è sicuramente degno di attenzione filosofica. Come scrive in maniera mirabile Maritain «non c'è tolleranza reale e autentica se non quando un uomo è fermamente convinto di una verità, o di quella che ritiene verità, e quando, nel medesimo tempo, riconosce a quelli che negano questa verità il diritto di esistere e di contraddirlo e quindi di esprimere il loro pensiero non perché siano liberi nei confronti della verità, ma perché cercano la verità a modo loro e perché rispetta in essi la natura e la dignità umana»²⁴⁷. La ritrattazione di quanto affermato da Engelhardt sta dunque nel fatto che, dopo aver screditato l'uso della ragione, egli proponga la tolleranza come virtù che, nella definizione da lui stesso data, implica, però, un vero e proprio giudizio e presuppone il riferimento alla verità.

A sostegno di questa nostra interpretazione si veda anche quanto Engelhardt scrive, in un altro testo²⁴⁸, a difesa della tolleranza, testo nel quale,

²⁴⁴ Ivi, p. 51.

²⁴⁵ Gatti R., "Tolleranza", in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, vol. 12, Milano, 2006.

²⁴⁶ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 117-118.

²⁴⁷ Maritain J., *Il filosofo nella società*, trad. it. Morcelliana, Brescia, 1976, p. 67.

²⁴⁸ Engelhardt jr. H.T., *Dopo Dio...*, (op. cit.). Tale testo raccoglie una serie di conferenze che l'Autore ha tenuto in Italia nel 2012.

peraltro, ci sembra che l'Autore compia anche un passo in più a partire da questo punto. Egli, infatti, si rende conto - e si rammarica - del fatto che all'interno delle nostre società, di fatto, la tolleranza non sia poi praticata secondo la definizione che egli ne ha dato, perché non è nemmeno più possibile esprimere un giudizio negativo su chi conduce uno stile di vita che appare ai nostri occhi riprovevole. Afferma, infatti, Engelhardt che «la nuova cultura laica implica un atteggiamento di severo giudizio negativo nei confronti di coloro che non si astengono dal giudicare gli altri. Tutto ciò ha prodotto una revisione radicale della nozione di tolleranza»²⁴⁹ che ha come conseguenza il fatto che «le scelte [...] compiute dagli altri non [vadano] solo tollerate, ma anche accettate e affermate»²⁵⁰. Quindi non solo questo tipo di società ritiene che sia “vietato vietare”, ma giunge, persino, al “vietato giudicare”, ossia al divieto di esprimere la propria opinione sull'operato altrui. E qui avviene un passaggio interessante. Engelhardt, attraverso questa constatazione, si rende conto che la sua opzione a favore di una morale minimale, alla prova dei fatti, non regge. Al posto di tutelare, in forza del permesso e della tolleranza, qualsiasi visione della vita buona, lo stato minimo impone una certa visione di pensiero e certi comportamenti a discapito di altri. Insomma: lo Stato minimo si rivela non esser tale. Egli, infatti, afferma: «è vero che uno stato minimo in via di principio può avere il consenso dei governati, ma nessuno vive veramente in uno stato minimo. Uno stato simile non esiste sulla faccia della terra. Così, l'autorità politica laica negli stati di fatto esistenti non ha alcun fondamento al di là della forza che tali stati riescono a imporre. [...] Lo stato non minimo è privo di un'autorità morale laica generale»²⁵¹. Dunque, troviamo qui, una potente ritrattazione della sua proposta dal momento che, testualmente, egli afferma che “uno stato minimo non esiste”, cioè che, di fatto, non si danno le condizioni nelle quali ci possa essere una società così come egli se la immagina, ossia che sia in grado, al suo interno, di garantire la libertà di azione alle varie comunità perché, per forza di cose, finisce per prevalere una certa impostazione, che egli afferma

²⁴⁹ Ivi, p. 113.

²⁵⁰ Ivi, p. 191.

²⁵¹ Ivi, p. 144-145.

essere di stampo libertario²⁵². Sebbene, queste parole, siano affidate ad una conferenza, che ha luogo a distanza di ventisei anni dalla prima pubblicazione del *Manuale*, ci sembra rappresentino un passo importante perché, da un lato confermano che la tolleranza, come principio, ha senso solo se si rimane nell'orizzonte della verità e, dall'altro lato, perché confermano quanto evidenziato in precedenza per quanto riguarda i limiti di un'impostazione che voglia tenere insieme valori contraddittori. Si configura, dunque, quella di Engelhardt, come una visione utopica²⁵³, non realizzabile, della società e, per di più, non desiderabile per lo spessore umano che finisce per negare e dimenticare.

Alla fine di questa analisi, inoltre, ci sembra di poter sollevare, in maniera provocatoria, qualche dubbio sulla natura prettamente filosofica della sua proposta. Se, infatti, con il lemma “filosofia”, indipendentemente dai vari e discordanti modi in cui essa è praticata, s'identifica quella scienza e quell'attività attraverso le quali l'uomo cerca di comprendere il significato di tutto il reale e della propria stessa esistenza, significato che è peraltro implicito in quello del “tutto”, come ebbe a scrivere Vanni Rovighi²⁵⁴, sorgono allora dubbi sul fatto che la proposta di Engelhardt possa essere definita “filosofica” in maniera appropriata. Come è già emerso da quanto messo in luce nel capitolo precedente, Engelhardt programmaticamente e dichiaratamente propone una filosofia “debole”²⁵⁵ che

²⁵² Ivi, p. 147: «poiché le sole strutture sociali avallate da questa autorità morale laica generale, in assenza di una corretta argomentazione razionale in grado di stabilire una morale sostanziale canonica, sono quelle costituite in forza del consenso degli individui che si mettono liberamente insieme [...] questa morale di risulta che vincola gli stranieri morali ha un carattere inevitabilmente libertario e individualistico».

²⁵³ Non a caso uno degli autori a cui Engelhardt deve molto è Robert Nozick, celebre per il testo *Anarchia, stato e utopia*, nel quale è delineato uno scenario utopico di uno stato minimo, retto da un'impostazione fortemente libertaria.

²⁵⁴ In merito S. Vanni Rovighi scriveva: «la filosofia è intesa generalmente come lo studio del tutto, di tutta la realtà, di tutto l'essere [...] nel tutto sono dentro anche io, e risolvere il problema del tutto significa risolvere anche il problema dell'uomo, del valore della vita umana», in Vanni Rovighi S., *Elementi di filosofia. Introduzione, logica, teoria della conoscenza*, vol. I, Editrice La scuola, Brescia, 1998, pp. 9 e 11.

²⁵⁵ Il termine “debole” esplicitamente vuole far riferimento al “pensiero debole” così com'è stato delineato, nell'omonimo testo, da Vattimo G. e Rovatti P. (Feltrinelli, Milano, 1983) «per definire quell'orientamento filosofico che prende per sempre congedo [...] da ogni pretesa di fondamento e che anzi mira esplicitamente all'indebolimento delle strutture forti tanto del pensare metafisico [...] quanto della storia e della società» (definizione suggerita da Perone U., “Pensiero. 7. Le forme di indebolimento del pensiero”, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, vol. 9, Milano, 2006).

secondo il suo fautore non può in ogni caso arrivare a cogliere qualcosa di oggettivo nelle trame della realtà. Può dirsi filosofico quel pensiero che nega la possibilità di giungere allo scopo per il quale la filosofia stessa è nata? Un tale pensiero che mira solamente all'accordo e a definire procedure condivise per risolvere le questioni morali che il vivere in comune e con-se-stessi²⁵⁶ fa sorgere tradisce e svilisce il senso stesso del filosofare il quale non può rinunciare ad andare oltre la mera formalità per approdare alla sostanza. Tuttavia, la proposta di Engelhardt si configura, in realtà, a pieno titolo come "filosofica", perché, da un lato, il suo ragionare è "sensato" e si presta, quindi, alla critica e al confronto razionale, dall'altro perché, come abbiamo visto, lungi dall'essere neutrale e priva di contenuto, al contrario di quanto egli dichiara, la sua impostazione fa proprie alcune tesi ben precise che lo avvicinano molto alla tradizione liberale e libertaria²⁵⁷. Il confronto con questo Autore si conferma essere, pertanto, interessante e il suo pensiero, centrale nel dibattito contemporaneo, meritevole di essere approfondito.

²⁵⁶ L'espressione "vivere con-se-stessi" fa riferimento al "due-in-uno socratico" di cui parla Arendt e che rappresenta per la *fenomenologa* il cuore della morale dal momento che «in questo dialogo silenzioso tra me e me risiede la mia stessa umanità» (Arendt H., *Alcune questioni di filosofia morale*, trad. it. Einaudi, Torino, 2006, p. 52).

²⁵⁷ Sebbene egli rifiuti tale "etichetta", in quanto - come avremo modo di approfondire - la morale che egli personalmente abbraccia è quella sostanziale professata all'interno della Chiesa e della Tradizione ortodossa, è innegabile che il suo testo più celebre, il *Manuale di Bioetica*, rappresenti una vera e propria *summa* della morale liberale e libertaria fornendo ad esse ampie argomentazioni, come si può intuire già a partire dalle prime pagine del *Manuale*: «la morale che vincola gli stranieri morali ha per sua natura un carattere inevitabilmente libertario» (p. 29). Bisogna precisare che qui i termini "liberale" e "libertario" non sono usati come sinonimi, ma a ragione posti insieme in quanto Engelhardt, nelle sue affermazioni, oscilla fra le due correnti scivolando spesso verso le posizioni estreme delle teorie libertarie come quando, per esempio, si serve del concetto di "proprietà" per parlare dei figli: «il fatto che il bambino non sia ancora persona in senso stretto e ricada sotto l'autorità dei genitori come loro proprietà pone dei limiti all'autorità d'intervento dello stato» (p. 291). Per un approfondimento sul nesso che lega Engelhardt al pensiero liberale e libertario cfr. Musio A., "Il liberalismo degli indifferenti...", (op. cit.), in particolare il paragrafo *La bioetica liberista degli "stranieri morali"* (p.32).

I principi della bioetica

Tornando, però, ora in maniera più analitica al testo ci soffermeremo brevemente sui due principi individuati da Engelhardt, ossia il principio del permesso e il principio di beneficenza, che rappresentano il nucleo e l'esito della sua proposta. Va innanzitutto detto che nella prima versione del *Manuale*, quella del 1986, Engelhardt al posto del "principio del permesso" indicava quello "di autonomia" che, forse, permetteva di comprendere in maniera più diretta il senso di questo principio anche perché, come ci fa sapere Zeppegno, «non v'è diversità tra i due principi. La variante è solo terminologica»²⁵⁸. Nella prima formulazione era, cioè, esplicita la centralità del ruolo che l'autonomia svolge all'interno del suo pensiero, cosa che egli, infatti, cerca di mascherare nella seconda versione giustificando, così, tale cambiamento: «ho ribattezzato il "principio di autonomia" chiamandolo "principio del permesso" allo scopo di indicare più chiaramente che a essere in gioco non è un valore proprio dell'autonomia o della libertà, ma il riconoscimento del fatto che l'autorità morale laica discende dal permesso delle persone coinvolte in un progetto comune»²⁵⁹. Tentativo maldestro perché ciò che cambia è appunto soltanto la terminologia, ma il contenuto, come abbiamo visto e come vedremo, è fortemente connotato dalla valorizzazione dell'autonomia dei singoli.

Il primo principio è così delineato da Engelhardt: consiste nel «non usare gli altri se non con il loro permesso»²⁶⁰. Già in questa breve formulazione è possibile evidenziare un tratto problematico: quando si ha a che fare con le persone il verbo "usare" non è mai adeguato, a meno che non sia poi kantianamente specificato "mai unicamente come mezzo, ma sempre nello stesso tempo anche come fine". Ma Engelhardt, coerentemente con il suo pensiero, non fa propria questa specificazione. Specificazione che, invece, sarebbe doverosa, dal momento che non è adeguato al valore intrinseco delle persone pensare alle

²⁵⁸ Zeppegno G., *Bioetica...*, (op. cit.), p. 41.

²⁵⁹ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 29.

²⁶⁰ Ivi, p. 121.

relazioni in questi termini, ossia nei termini di uno sfruttamento reciproco anche se consensuale. Con ciò non si vuole negare che spesso le relazioni siano dettate da una logica utilitaristica che non tiene conto del bene che rappresenta l'altro che viene, quindi, ridotto ad un mezzo per realizzare un fine a lui estrinseco, ma si intende sottolineare come questo non possa essere l'orizzonte proposto dalla riflessione morale. Engelhardt, tuttavia, pone dei limiti a ciò che è possibile fare con il permesso altrui: non è cioè possibile fare del male ad un'altra persona anche se questa ci ha dato il suo consenso perché magari ritiene che la qual cosa sia un bene. Engelhardt precisamente scrive che non è giusto quel corso d'azione in cui «l'individuo malevolo vuole fare ad un altro ciò che questi considera un bene e che quindi consente, ma che lui sa essere un male»²⁶¹. Questa proposizione svela, a nostro parere, un'ulteriore contraddizione all'interno del sistema engelhardtiano: come può l'agente malevolo *sapere* ciò che è bene quando, per Engelhardt, non è possibile individuare con oggettività che cosa sia il bene? In questa frase proposta dall'Autore sembrerebbe, invece, che sia possibile conoscere con verità cosa esso sia perché un agente "sa", conosce, cosa sia il bene e invece l'altro agente crede di saperlo, ma in realtà si inganna ed è per questo che erroneamente acconsente a ricevere tale - presunto - bene. Inoltre, questa affermazione di Engelhardt circa il dovere di non fare del male a qualcuno anche se questo lo desidera è in contraddizione con quanto egli afferma in un altro punto. Egli, infatti, scrive: «Per rispetto delle persone spesso, se non quotidianamente, medici e infermieri, si trovano a dover tollerare stili di vita dannosi o addirittura il rifiuto di sottoporsi a trattamenti necessari. Eppure, medici e infermieri, abbracciando la propria professione, si sono per ciò stesso impegnati a perseguire i migliori interessi dei pazienti. Questa tensione si presenta come un conflitto tra due principi etici: il principio del permesso e il principio di beneficenza»²⁶². Non si capisce, però, allora perché mai dovrebbe esserci questa tensione fra i principi se comunque il medico non deve fare del male ad un altro, se *sa* che tale azione si configurerebbe come un male, anche se questo glielo

²⁶¹ Ivi, p. 128.

²⁶² Ivi, p. 120.

chiedesse e fosse d'accordo. È vero che relativamente a questo punto l'attenzione di Engelhardt è posta sull'*intenzione malevola*, ma ciò che ci sembra rilevante è concedere che sia possibile *sapere* se una cosa è male o bene e, in secondo luogo, ci sembra che questo tipo di considerazioni sulle intenzioni personali non abbiano spazio in un sistema libertario come quello delineato dall'Autore in cui il rapporto medico-paziente è volto a fornire le prestazioni richieste dal "consumatore". Dunque, questo principio del permesso oltre a non poter rappresentare il riferimento cardine della morale, per la povertà del suo contenuto e dell'immagine di uomo che ne deriva, presenta, come abbiamo visto, delle contraddizioni e non si comprende, inoltre, per quale motivo debba essere immune alle critiche che Engelhardt stesso ha rivolto ad un'etica che utilizzi come metodo il ricorso ai principi.

Per quanto riguarda, invece, il principio di beneficenza esso è così introdotto da Engelhardt: «poiché la nozione di che cosa significhi concretamente fare il bene è passibile di interpretazioni divergenti, nella morale laica non si può intendere il principio di beneficenza come la regola aurea. Fare agli altri quello che vorremmo che gli altri facessero a noi di fatto significherebbe imporre loro, contro la loro volontà, una particolare concezione della vita moralmente buona. Così la regola aurea può giustificare [...] la tirannica imposizione di particolari concezioni concrete della vita moralmente buona. Per evitare un esito simile, occorrerebbe formulare il principio di beneficenza in questa forma positiva: "fai agli altri il loro bene"»²⁶³. Dunque questo principio, che è subordinato a quello del permesso, perché comunque tutte le relazioni sono rette da esso e quindi anche per fare del bene ad un altro bisogna avere il suo consenso, risulta perfettamente coerente con la concezione di Engelhardt - in parte, però, smentita dalle osservazioni precedenti - che ognuno abbia la sua concezione di cosa sia bene. Tuttavia, anche in questo caso, Engelhardt aggiunge una considerazione che va a contraddire questo principio. Afferma, egli, infatti: «fai agli altri il loro bene, purché non si dia nessuna di queste due condizioni: 1) che ciò che essi giudicano

²⁶³ Ivi, p. 132.

un bene sia un male e 2) che l'erogazione di quel bene sia, in qualche senso, moralmente sbagliata»²⁶⁴. Ci sembra che con queste due clausole il principio di beneficenza torni a coincidere con la *regola aurea* che chiede di fare agli altri ciò che vorremmo fosse fatto a noi²⁶⁵. Se, infatti, dobbiamo fare agli altri ciò che essi ci chiedono, ma questo qualcosa non deve essere da noi giudicato come male, allora l'azione richiesta va a coincidere con qualcosa che è per noi un bene e, quindi, con qualcosa che anche noi, potenzialmente, potremmo volere per noi stessi. Inoltre, tale principio, non trova una salda giustificazione all'interno del sistema assetico e individualistico costruito da Engelhardt. Perché fare del bene agli altri quando ciò che è importante è che io possa essere tutelato dalla società di modo che possa soddisfare i miei bisogni liberamente? Un generico appello alla simpatia²⁶⁶, come quello proposto da Engelhardt, non è, infatti, sufficiente a render ragione di un principio che è in realtà fondamentale per l'esistenza umana e che trova, invece, il suo fondamento nella natura relazionale che caratterizza intrinsecamente la persona umana.

Stando alla grammatica dei principi bisognerebbe allora ampliare la riflessione e approfondire quello che Possenti ha indicato come il “principio-persona”²⁶⁷, indagare cioè il valore della persona umana e il ruolo che questo concetto ha, o dovrebbe avere, all'interno del panorama contemporaneo. Lo stesso Engelhardt, in realtà, si rende conto di quanto questo concetto sia determinante ed, infatti, afferma: «è necessario rivolgersi alla persona come unico fondamento dell'autorità morale»²⁶⁸. Ripartire dal concetto di persona è più che mai oggi interessante anche perché sul riferimento ad essa sembra esserci unanime consenso come ha, infatti, evidenziato Pessina, il quale scrive che «di fatto, oggi,

²⁶⁴ Ivi, p. 133.

²⁶⁵ La regola aurea nel mondo antico era espressa nella forma negativa, successivamente, con il Cristianesimo, ha assunto anche la forma positiva a seguito delle affermazioni di Gesù che chiede di amare il prossimo come se stessi e che nel discorso della Montagna ha affermato: «tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro», Matteo 7,12 (Traduzione CEI 2008).

²⁶⁶ Scrive Engelhardt: «la vita morale non è solo la struttura di una comunità pacifica. È anche la struttura della simpatia reciproca», in Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 126.

²⁶⁷ Cfr. Possenti V., *Il nuovo principio persona*, Armando Editore, Roma, 2013.

²⁶⁸ Engelhardt jr. H.T., Wildes K.W.M., “Il concetto di persona e il fondamento di un'autorità morale laica”, in Agazzi E. (a cura di), *Bioetica e persona*, FrancoAngeli, Milano 1993, pp. 13-26, p. 14.

è soltanto riferendosi alla nozione di persona che tutti, atei e teisti, religiosi e miscredenti, materialisti e spiritualisti, sembrano riconoscere l'imperativo morale del rispetto e accettare come inviolabile il principio, fonte della stessa convivenza umana, del non uccidere, del non fare violenza, del non manipolare e sfruttare»²⁶⁹.

Nel prossimo capitolo affronteremo, dunque, l'importante questione della persona umana, di come essa vada definita e di quale rispetto le sia, quindi, dovuto. Come vedremo, tale concetto, che necessita di notevoli precisazioni, è in grado di render ragione dell'eguale valore di ogni singolo individuo, e allo stesso tempo, però, di tenere conto e valorizzare la pluralità delle forme nelle quali si dipana la vita personale. Di questa uguaglianza nella differenza si è fatta portavoce mirabile la Arendt: «la vita umana, condizione fondamentale sia del discorso sia delle azioni, ha il duplice carattere dell'uguaglianza e della distinzione. Se gli uomini non fossero uguali, non potrebbero né comprendersi fra loro, né comprendere i propri predecessori, né fare progetti per il futuro e prevedere le necessità dei loro successori. Se gli uomini non fossero diversi, e ogni essere umano distinto da ogni altro che è, fu o mai sarà, non avrebbero bisogno né del discorso né dell'azione per comprendersi a vicenda. Sarebbero soltanto sufficienti segni e suoni per comunicare desideri e necessità immediati e identici»²⁷⁰. Vedremo, quindi, sempre a partire dalla semantizzazione che ne dà Engelhardt, l'importanza del concetto di "persona umana" valutandone anche le implicazioni etiche che esso ha per le questioni che emergono nell'ambito dell'inizio e del fine vita.

²⁶⁹ Pessina A., *Bioetica...*, (op. cit.), p. 80.

²⁷⁰ Arendt H., *Vita activa*, trad. it. Bompiani, Milano, 2004, p. 127-128.

Capitolo III

IL CONCETTO DI PERSONA E IL SUO UTILIZZO NELLE QUESTIONI DI INIZIO E FINE VITA

Esseri umani e persone

Ci troviamo, ora, ad affrontare e ad approfondire il concetto di persona umana, dunque a verificare come esso vada inteso, *che cosa* sia la persona umana, ossia quale possa essere individuata come sua *definizione* adeguata, e *chi*, quindi, possa a pieno titolo essere definito persona. Chiarite queste questioni, rimarrà quella di giustificare come debbano essere trattate le persone e perché.

Questo concetto, divenuto centrale nella storia del pensiero occidentale, risulta fondamentale nelle discussioni bioetiche per comprendere chi debba essere tutelato, oltre ad essere di primaria importanza anche nelle questioni giuridiche in quanto, a partire dalle formulazioni del diritto romano, il termine “persona” indica chi è riconosciuto come soggetto di diritto. Agazzi, infatti, puntualizza che «la nozione di persona viene sempre più accreditata come una specie di base neutra sufficientemente oggettiva, in grado di fornire un fondamento comunemente accettabile per dare a principi e norme sia morali sia legali una giustificazione razionale»²⁷¹. Sembrerebbe, quindi, che tale concetto sia ampiamente accolto e accettato senza il bisogno di ulteriori spiegazioni. Tuttavia, la convergenza che, di fatto, sussiste intorno a questo concetto e il consenso di cui esso gode cela, in realtà, come ha messo in luce Pessina, «quello che oggi si presenta come il più

²⁷¹ Agazzi E., “L’essere umano come persona” in Agazzi E. (a cura di), *Bioetica e persona*, FrancoAngeli, Milano 1993, pp. 137-157, p. 137.

radicale progetto di discriminazione antropologica, legato al fatto che non tutti concordano nel definire “persona” ogni uomo, ad ogni stadio della sua vita, in ogni condizione di salute»²⁷². Parallelamente, quindi, alla centralità dell’uso del concetto di persona nei dibattiti bioetici si assiste, al loro interno, alla dissociazione fra tale concetto e quello di essere umano. In questo modo, come sottolinea Palazzani, «per alcuni lo zigote è già persona, per altri l’infante e l’adolescente non sarebbero ancora propriamente persone; per alcuni il moribondo è ancora persona, per altri già chi inizia a perdere la consapevolezza di sé e l’autonomia o vive una vita carica di troppe sofferenze non è più persona»²⁷³. Evidenti sono le conseguenze discriminatorie implicite in queste parole se pensiamo al fatto che nelle nostre società la tutela e il rispetto sono riservati prevalentemente a chi è considerato persona.

È, quindi, fondamentale andare a vedere in che modo Engelhardt utilizzi questo concetto perché esso rappresenta il banco di prova per verificare se e in che misura gli esseri umani vengano rispettati all’interno del tipo di società che egli teorizza, anche perché, il riferimento al concetto di persona, come avremo modo di approfondire, rappresenta il discrimine per decidere come comportarsi nelle situazioni delicate che si presentano all’inizio e alla fine della vita e che interpellano la bioetica.

Prima, però, di tornare al *Manuale* del nostro Autore è necessario vedere, seppur brevemente, come questo concetto si sia sviluppato²⁷⁴, perché è a partire

²⁷² Pessina A., *Bioetica*, (op. cit.), p. 80.

²⁷³ Palazzani L., *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Giappichelli, Torino, 1996, p. 2.

²⁷⁴ Sebbene la bibliografia disponibile su questo tema sia pressoché sterminata, per un approfondimento sulla storia e il significato del concetto di persona si consigliano i seguenti titoli: Pavan A., Milano A. (a cura di), *Persona e personalismi*, Edizioni Dehoniane, Napoli, 1987; Agazzi E. (a cura di), *Bioetica e persona*, (op. cit.); Viafora C. (a cura di), *La bioetica alla ricerca della persona negli stati di confine*, Gregoriana, Padova, 1994; Sgreccia E., “La persona umana”, in Romano C., Grassani G. (a cura di), *Bioetica*, Utet, Torino, 1995, pp. 190-195; Wojtyła K., *Persona e atto*, trad. it. Bompiani, Milano, 2001; Paolinelli M., “La persona umana tra bioetica e biodiritto”, in Pessina A., Picozzi M. (a cura di), *Percorsi di bioetica*, Vita e Pensiero, Milano, 2002, pp.79-94; Spaemann R., *Persone. Sulla differenza tra “qualcosa” e “qualcuno”*, trad. it. Laterza, Lecce, 2005; Esposito R., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell’impersonale*, Einaudi, Torino, 2007; Pessina A., “Biopolitica e persona”, in *Medicina e Morale*, 2(2009), pp. 239-253; Vanni Rovighi S., *Uomo e natura. Appunti per un’antropologia filosofica*, Vita e Pensiero, Milano, 2009; Possenti V., *Il nuovo principio persona*, (op. cit.).

dalla sua storia che è possibile comprendere l'origine delle ambiguità e delle difficoltà che oggi si affollano intorno a questo concetto.

Come molti sanno, si ha la prima testimonianza dell'utilizzo del termine "persona" all'interno del teatro greco dove, in origine, la parola *prosopon* indicava la maschera indossata dagli attori sulla scena per rappresentare i vari personaggi. Questo uso, come si intuisce, è lontano da qualsivoglia riferimento antropologico o significato filosofico²⁷⁵, nondimeno, come l'evolversi del concetto ha poi mostrato, tale termine, seppur in maniera figurata, identificava un soggetto e, quindi, si prestava ad indicare propriamente qualcuno. Il termine persona, quindi, si arricchisce successivamente di significato grazie alla riflessione cristiana in quanto divenne il termine cardine attraverso il quale fu pensata e spiegata la dottrina della Trinità divina: si parlò, così, di "tre persone in un'unica sostanza". Tuttavia, come si vede, tale termine non è ancora riferito direttamente agli esseri umani, ma, solamente, alle persone divine. Grazie alla dottrina della Creazione e dell'Incarnazione, e quindi all'affermazione della somiglianza dell'uomo con Dio, il termine persona viene successivamente utilizzato per indicare anche le persone umane. Come scrive Pessina, «risulta evidente l'uso analogico della nozione di persona»²⁷⁶ che può così andare ad indicare, senza risultare equivoca, tutti quegli esseri dotati di razionalità e libertà. In seguito, come nota Palazzani, «il concetto di persona "si secolarizza" nella formulazione filosofica di Severino Boezio»²⁷⁷ che per primo, infatti, applica tale concetto all'essere umano per definirlo in maniera ontologica come quella «sostanza individuale di natura razionale»²⁷⁸. Tommaso d'Aquino fa poi propria questa definizione, approfondendola e sottolineando, in particolare, la specificità della persona umana: il suo essere corporea e, quindi, diveniente nel tempo.

²⁷⁵ Esplicitamente Stefanini e Riva, che hanno curato la voce "Persona" per l'*Enciclopedia filosofica* (Bompiani, vol. 9, Milano, 2006), affermano che: «la filosofia dei Greci, si può dire, manca del concetto di persona».

²⁷⁶ Pessina A., *Bioetica*, (op. cit.), p. 80.

²⁷⁷ Palazzani L., *Il concetto di persona...*, (op. cit.), p. 19.

²⁷⁸ Boezio S., *De duabus naturis et una persona Christi*, cap. 3: in Migne, PL, 64, col. 1345.

Con la modernità tale concetto incomincia a essere indebolito nella sua portata ontologica: Cartesio²⁷⁹, infatti, pone una spaccatura all'interno dell'uomo distinguendo la *res extensa* dalla *res cogitans* e attribuendo solo a quest'ultima il valore pieno della persona. Proseguono su questa linea Locke²⁸⁰ e Hume²⁸¹: il primo poiché tende ad identificare la persona con la sola coscienza, il secondo poiché la riduce ad un fascio di percezioni privo di sostanza. Il Novecento, poi, è teatro di correnti sia personaliste sia di correnti anti-personaliste²⁸², col prevalere, forse, di quest'ultime, in quella crisi postmoderna che ha travolto, come abbiamo visto, tutte le certezze sferzando, dunque, anche la concezione “forte”, ossia sostanzialista, della persona.

Sono, di conseguenza, oggi molto diffuse quelle teorizzazioni che prediligono una separazione netta, che ha il carattere, dunque, di una vera e propria separazione e non semplicemente di una distinzione descrittiva, fra il concetto di “essere umano” e quello di “persona”. Quest'ultimo concetto racchiude tutt'ora in sé le motivazioni che portano a tutelare quegli enti che possono essere definiti tali, il punto è che non tutti gli esseri umani sono riconosciuti come persone. Le varianti di questa impostazione sono molteplici perché i vari autori, nello sviluppo psicofisico dell'essere umano, individuano in maniera graduale diversi momenti o passaggi che permetterebbero di dire che un essere umano è *anche* una persona. Per cui possiamo distinguere fra chi riconosce come persona già lo zigote umano, ossia quel nuovo organismo che si origina a seguito dell'unione dei gameti²⁸³; chi invece ritiene determinante che tale zigote si

²⁷⁹ Cartesio R., *Discorso sul metodo*, trad. it. Mursia, Milano, 2009; Id., *Meditazioni metafisiche*, trad. it. Mursia, Milano, 2009.

²⁸⁰ Locke J., *Saggio sull'intelletto umano*, trad. it. Utet, Torino, 1971.

²⁸¹ Hume D., *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, vol. 1, trad. it. Laterza, Roma-Bari, 1987.

²⁸² Per quanto riguarda i “personalisti” stiamo pensando, fra gli altri, ad autori quali: E. Mounier, M. Blondel, G. Marcel, M. Buber e J. Maritain. Fra gli “anti-personalisti” annoveriamo invece: F. Nietzsche, S. Freud, J.P. Sartre, M. Foucault, e G. Deleuze.

²⁸³ Per essere precisi bisognerebbe parlare non tanto di “zigote” ma piuttosto di “singamia” perché il DNA, che indica la presenza dello zigote e che caratterizza come unico e irripetibile il neoconcepito, non si forma in maniera istantanea al momento della penetrazione dello spermatozoo nell'oocita, ma è frutto di un processo dinamico e complesso che può durare anche 35 ore. Tuttavia, dal momento della singamia è possibile riconoscere una nuova realtà, un nuovo organismo monocellulare che ha appena incominciato il suo processo di sviluppo.

annidi nell'utero materno perché tale momento rappresenterebbe l'inizio di quella relazionalità che caratterizza propriamente la persona e chi, ancora, individua nel formarsi della stria primitiva, cioè l'asse cranio-caudale, che fa sì che l'individuo risulti spazialmente distinguibile poiché simmetricamente orientato, il momento decisivo per parlare di persona in quanto, a partire da esso, non è più possibile che abbia luogo la gemellanza monozigotica²⁸⁴. C'è poi chi, utilitaristicamente, ritiene fondamentale la comparsa del primo abbozzo del sistema nervoso perché esso decreta la possibilità che tale essere possa provare piacere e dolore; chi, invece, vede nel formarsi della corteccia cerebrale il momento in cui comparirebbe la persona perché tale struttura fornisce la condizione di possibilità per l'esercizio della funzione razionale e, quindi, sarebbero gettate le basi di quelle attività superiori - come l'autocoscienza e il linguaggio - che mostrano la trascendenza dell'essere umano rispetto al regno animale.

Le distinzioni, però, non finiscono qui e si fanno più "raffinate" dal momento che alcuni autori passano dalla considerazione, per l'appunto, di dati biologici alla valorizzazione di certi fatti che attestano la presenza in atto di quelle facoltà più elevate che caratterizzano *solitamente* le persone. Troviamo così pensatori del calibro di Singer²⁸⁵ e Tooley²⁸⁶, celebri nel dibattito bioetico, che individuano nella capacità di autocoscienza e, quindi, nell'interesse a continuare ad esistere la proprietà fondamentale che rende un certo essere vivente una persona degna di tutela e rispetto. Non a caso ho parlato di "essere vivente" e non di "essere umano" perché tali autori giungono ad attribuire lo statuto di persona anche ad individui di altre specie oltre a quella umana: celebre la frase di Singer secondo cui «non tutti i membri della specie *Homo Sapiens* sono persone, e non

²⁸⁴ Sostenitore di questa posizione è il teologo e filosofo N.M. Ford, del quale, per un approfondimento, si vedano i seguenti contributi: *Quando ho cominciato ad esistere*, in Mori M. (a cura di), *Quale statuto per l'embrione umano: problemi e prospettive*, Politeia, Milano, 1992; *The prenatal person. Ethics from conception to birth*, Blackwell, Oxford, 2002.

²⁸⁵ Di questo autore si segnalano i seguenti testi: *Etica pratica*, trad. it. Liguori, Napoli, 1989; *Liberazione animale*, trad. it. Mondadori, Milano, 1991; *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, trad. it. Il Saggiatore, Milano, 1996.

²⁸⁶ Il testo di riferimento per comprendere il pensiero di M. Tooley è: *Abortion and Infanticide*, Clarendon Press, Oxford, 1983.

tutte le persone sono membri della specie *Homo Sapiens*»²⁸⁷. In questo modo essi ritengono che abbia più valore, per esempio, la vita di un leone-persona adulto, in grado di provare piacere e dolore e di desiderare che la propria vita continui, rispetto alla vita di un neonato che non ha ancora sviluppato l'autocoscienza e che, quindi, non può concepire un interesse a continuare a vivere. Di conseguenza essi giungono a ritenere lecita la pratica dell'infanticidio e a non vedere obiezioni morali per quanto riguarda l'eutanasia di quei soggetti che hanno perso irreversibilmente coscienza di sé²⁸⁸. Al pensiero di tali autori non si discosta di molto, come vedremo, il nostro Engelhardt il quale ravvisa nell'acquisizione dell'autonomia e della conseguente autodeterminazione il criterio - a pieno titolo - "discriminante" per parlare di persone. Sorge, però, un problema che né Engelhardt, né gli altri autori, che teorizzano la distinzione fra chi è essere umano e chi invece è persona, prendono in considerazione: la questione di definire allora cosa sia un uomo che non è persona. Come si caratterizza? Dire semplicemente che un uomo è "un animale mammifero bipede" è una definizione ancora troppo ampia che non coglie la differenza specifica. Come ha sottolineato Agazzi «non possiamo [...] ignorare precisamente altri aspetti di lui (quale l'essere dotato di coscienza), che ne fanno quel particolare tipo di animale che noi *denominiamo* anche "persona"»²⁸⁹.

Ad ogni modo, dopo questa breve carrellata, non potendo entrare nel merito delle argomentazioni di tutte queste teorie che riducono la valenza semantica del concetto di persona rispetto al concetto di essere umano possiamo riassumere quanto detto rilevando, con le parole di Palazzani, come di fatto «non [ci sia] concordanza sulla definizione teorica, né sulla definizione fattuale, né

²⁸⁷ Singer P., *Ripensare la vita...*, (op. cit.) p. 207-208.

²⁸⁸ Ci siamo soffermati sul riportare le varie distinzioni che vengono ritenute significative all'interno del dibattito bioetico per comprendere quando un essere vivente possa essere definito "persona", ma un elenco altrettanto approfondito potrebbe essere fatto per quanto riguarda le teorie che stabiliscono quando un essere vivente cessa di essere una persona. Infatti, anche nelle situazioni di fine vita il criterio della morte cerebrale, inteso come morte di "tutto il cervello", non sembra essere, a parere di molti autori, il parametro adeguato per stabilire quando termina l'esistenza di una persona, ma vengono individuati momenti precedenti la fine biologica che permetterebbero di dire che si ha ancora a che fare con un essere umano ma non più con una persona.

²⁸⁹ Agazzi E., "L'essere umano come persona", (op. cit.), p. 142.

tantomeno sulla regolamentazione morale e giuridica dei comportamenti in relazione alla persona. Pare dunque che alla frequenza dell'uso del termine in bioetica corrisponda una crescente ambiguità del concetto, e che alla valenza pragmatico-evocativa della nozione non corrisponda la trasparenza del significato concettuale»²⁹⁰. Torniamo, dunque, al testo di Engelhardt per vedere come lui affronti questa questione per poi fare chiarezza su come debba essere inteso e utilizzato il concetto di persona.

Innanzitutto ci preme sottolineare come la riflessione di Engelhardt intorno a tale concetto, che arriva anche a delle conclusioni, come vedremo, piuttosto estreme, non si configura come un esercizio teorico di speculazione, ma è pensato, sin dall'inizio, per avere delle conseguenze pratiche, per indirizzare, cioè, le politiche che riguardano l'organizzazione dell'assistenza sanitaria, come lo si può dedurre semplicemente guardando al titolo che egli dà al capitolo²⁹¹ in cui si occupa di questo tema: "Il contesto dell'assistenza sanitaria: persone, risorse, stati". Di conseguenza è importante vagliarne la consistenza teorica e porre particolare attenzione alle prassi che, tramite un certo utilizzo del concetto di persona, Engelhardt mira ad avallare. Infatti, fin dalla prima pagina di questo capitolo, l'Autore mette in chiaro che: «gli esseri umani non sono tutti uguali. [...] Queste disuguaglianze sono alla base di diseguaglianze moralmente rilevanti. [...] Queste disuguaglianze si fanno sentire anche a livello di programmazione centrale delle decisioni riguardanti l'assistenza sanitaria»²⁹². In realtà, le affermazioni qui riportate potrebbero, in un certo senso, essere tranquillamente condivise dal momento che è di fatto vero che gli uomini sono diversi fra di loro e che queste differenze danno luogo a disuguaglianze moralmente rilevanti che implicano diversi trattamenti. Questo, però, è vero se con ciò si vuole intendere, per esempio, che, allora, i soggetti più deboli vadano maggiormente tutelati e protetti, oppure che all'interno dell'assistenza sanitaria si debba dare la precedenza a chi ha più bisogno. Ma non è in questi termini che Engelhardt pone la questione della

²⁹⁰ Palazzani L., *Il concetto di persona...*, (op. cit.), p. 30.

²⁹¹ Engelhardt jr. H.T., "Capitolo IV" in *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), pp. 155-209.

²⁹² Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 155.

diseguaglianza. Afferma egli, infatti, che «gli adulti capaci di intendere e di volere hanno una posizione morale che feti e infanti non hanno». Vediamo, quindi, che egli non afferma che gli adulti abbiano una posizione morale *differente* rispetto a quella dei feti e degli infanti, che giustificerebbe, come avviene per esempio nel diritto minorile italiano, la priorità della tutela del bene del minore rispetto a quello dell'adulto, ma afferma che essi non abbiano proprio alcuna posizione morale: sono come invisibili. Comprendiamo, quindi, il potere discriminante di queste parole che vanno a porre su un piano differente, superiore, gli adulti rispetto ai feti e agli infanti. Cominciamo, dunque, ad immaginare come Engelhardt definisca la persona. Questo “declassamento” di feti e infanti avviene, infatti, perché per Engelhardt «a essere importante, dal punto di vista laico generale, non è la nostra appartenenza alla specie *Homo Sapiens* in quanto tale, ma il nostro stato di persone»²⁹³. Vediamo, quindi, da queste parole come Engelhardt faccia pienamente propria la dissociazione fra il concetto di persona e quello di essere umano e rappresenti la posizione più estrema di questa impostazione perché, come fa notare Palazzani, «in tale contesto il riferimento alla biologia per l'identificazione empirica dello stadio di sviluppo rilevante (eticamente e giuridicamente) della vita umana ha scarso rilievo»²⁹⁴. Ciò che conta, infatti, per Engelhardt, è il possesso in atto di alcune facoltà, «autocoscienza, razionalità, senso morale e libertà»²⁹⁵, che vanno ad identificare chi può essere definito persona e, quindi, chi è detentore di diritti. Tali caratteristiche vanno a definire, quindi, la persona in quanto le permettono di partecipare pienamente alla vita della società così come Engelhardt la ha delineata, ossia come quello spazio in cui le persone si incontrano come stranieri morali. Afferma esplicitamente Engelhardt: «la nozione stessa di comunità morale laica generale presuppone una comunità di entità autocoscienti, razionali, libere di scegliere e in possesso di un senso morale [...] - la nozione di persone, anzi, si definisce proprio in termini di capacità di partecipare alla pratica di risolvere le

²⁹³ Ivi, p. 160.

²⁹⁴ Palazzani L., *Il concetto di persona...*, (op. cit.), p. 171.

²⁹⁵ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 160.

controversie morali mediante l'accordo»²⁹⁶. Si comprende, allora, come tale definizione discenda in maniera coerente e funzionale dalla sua filosofia, ossia dalla negazione di qualsivoglia valore se non quello dell'autonomia che va salvaguardata attraverso il principio del permesso. Solo gli agenti autocoscienti, razionali e liberi - a cui da ora, per brevità, ci riferiremo utilizzando semplicemente l'espressione di "agente morale" - sono in grado, infatti, di comprendere l'importanza dell'autonomia nella propria vita e, quindi, di richiedere che essa sia rispettata, e di comportarsi in maniera reciproca con gli altri agenti morali. La nozione di persona fatta propria da Engelhardt è, quindi, una nozione di tipo giuridico che serve a indicare chi siano i soggetti che hanno voce all'interno della vita pubblica, un concetto che non ha nulla di ontologico proprio perché si basa sulla valorizzazione di alcune qualità che, di per sé, non sussistono, ma esistono solamente come qualità di qualcuno.

Questa concezione si mostra fin da subito escludente e Engelhardt non nega affatto le implicazioni pratiche a cui essa può portare perché, infatti, precisa come «non tutti gli umani [siano] persone. Non tutti gli umani sono autocoscienti, razionali, e capaci di concepire la possibilità del biasimo e della lode. Feti, infanti, ritardati mentali gravi e malati o feriti in coma irreversibile sono umani, ma non sono persone. Sono membri della specie umana, ma di per sé non hanno lo statuto di membri della comunità morale laica. Non possono né biasimare né essere biasimati, né lodare né essere lodati; non sono in grado nemmeno di fare promesse, di concludere contratti o di accordarsi su un atto di beneficenza. Non sono attori primari dell'impresa morale laica. Solo le persone hanno questo status»²⁹⁷. Dunque, questa teorizzazione del concetto di persona porta ad escludere dalla comunità morale e, quindi, dalla tutela, tutta una serie di soggetti appartenenti alla specie *Homo Sapiens*, ossia moltissimi soggetti che sono pienamente esseri umani.

In Engelhardt, tuttavia, il rifiuto di accogliere il riferimento alla specie come criterio determinante per affermare chi è persona non nasce dal fatto che

²⁹⁶ Ivi, pp. 156 e 160.

²⁹⁷ Ivi, p. 159.

egli faccia proprie le tesi di chi, come Singer²⁹⁸, accusa di “specismo”²⁹⁹ coloro che ritengono vi sia una totale sovrapposizione fra l’estensione del termine persona e quella del termine essere umano/*Homo Sapiens*. Costoro, gli anti-specisti, come abbiamo visto, ammettono l’elargizione del titolo di persona anche agli animali qualora abbiano raggiunto un certo livello di autocoscienza che gli permetta di essere, in qualche modo, attaccati alla propria vita. Engelhardt nega questa possibilità, nega cioè che gli animali possano essere definiti “persone”, perché «diversamente dalle persone, non possono porre limiti morali al proprio uso da parte degli altri. [...] Non sono membri della comunità morale, ma semplicemente oggetti della sua beneficenza»³⁰⁰. Tuttavia ritiene che gli animali non siano *res nullius*, ma in ragione del fatto che «quanto più la vita di un organismo è caratterizzata non solo da sensazioni ma dalla coscienza di obiettivi e scopi, tanto più si può plausibilmente sostenere che la sua vita [abbia] valore per lui»³⁰¹, bisognerà, allora, non sottoporli a sofferenze inutili. Non essendo, però, essi persone, potranno essere «sacrifica[ti] alla ricerca e alla sperimentazione

²⁹⁸ Risulta peraltro singolare il fatto che Peter Singer non sia mai citato da Engelhardt lungo il corso di tutto il suo *Manuale*. Singer, infatti, rappresenta un interlocutore imprescindibile all’interno del panorama bioetico, soprattutto per quanto riguarda proprio le questioni di cui ci stiamo occupando, dal momento che egli è stato il pioniere della dissociazione fra il concetto di persona e quello di essere umano in vista di una strenua affermazione dei diritti degli animali.

²⁹⁹ Non è il caso qui ora di approfondire le tesi dei fautori delle accuse di specismo dal momento che Engelhardt non fa propria questa posizione, ci basti, però, come breve confutazione di tale posizione, riportare la seguente argomentazione di Pessina: «perché questa tesi [l’ingiustizia dello specismo] abbia qualche consistenza, bisognerebbe prima provare che non esiste differenza rilevante tra vita umana e vita animale [...]. Non soltanto esiste una differenza tra gli animali e l’uomo, ma sono proprio gli animali ad essere *specisti*, cioè a difendere i loro *interessi* [...] in funzione della loro specie di appartenenza. [...] Rifiutando lo specismo l’uomo rifiuta di essere soltanto animale, ma cessando di essere animale introduce una differenza eticamente rilevante che permette di affermare che la specie umana è normativamente differente dalla specie animale [...]. L’antropocentrismo è inevitabile perché, anche qualora l’uomo volesse pensarsi come puro animale, dovrebbe essere lui a stabilirlo, ad affermarlo, a dimostrarlo. Un animale che ‘dimostra’ di essere un animale ricorrendo all’elaborazione della scienza, alla ricerca genetica, della paleontologia, è decisamente un ‘animale speciale’, cioè, è appunto un essere umano», in Pessina A., “Barriere della mente e barriere del corpo. Annotazioni per un’etica della soggettività empirica”, in Pessina A. (a cura di), *Paradoxa. Etica della condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano, 2010, p. 220-221. Si aggiunga che non vi è reciprocità fra gli “esseri umani persone” e gli “animali persone” perché sono sempre e solo i primi ad esprimersi a favore della tutela dei secondi, mai viceversa.

³⁰⁰ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), pp. 199-243, p. 164-165.

³⁰¹ Ivi, p. 164.

medica»³⁰². Quest'ultima affermazione, insieme per la verità a molte altre che via via emergeranno, ci sembra che non mantenga quella neutralità che la sua etica minimale procedurale dichiara di voler mantenere senza, quindi, poter dare indicazioni su prassi precise come invece è quella della sperimentazione animale. Ad ogni modo vi è una sorta di parallelismo fra il trattamento riservato agli animali e quello riservato agli esseri umani non-persone perché questi ultimi, come i primi, sono posti in balia dell'arbitrio dittatoriale delle persone, dal momento che egli afferma che «la sorte degli individui che non sono persone risentirà delle scelte particolari di particolari persone o comunità di persone»³⁰³. Possiamo dunque rilevare un *pregiudizio*, ingiustificato nei termini in cui lo pone Engelhardt, a favore delle persone tanto che Palazzani lo accusa di essere, sulla falsa riga dello specismo, “personista”: «se è vero infatti che solo le persone in senso stretto sono in grado di riflettere, di valutare e di autodeterminarsi, da ciò non segue che solo esse siano legittimate a stabilire, soggettivisticamente, il proprio valore e il valore di chi non è in grado di partecipare attivamente all'elaborazione della morale. Il ragionamento di Engelhardt non è l'enunciazione neutrale di un principio formale, ma sta in piedi solo se si presuppone la validità di una ben precisa opzione morale, il soggettivismo, secondo il quale un individuo [...] ha valore solo se i soggetti gli attribuiscono, mediante la loro decisione (dunque su basi convenzionalistiche) un valore»³⁰⁴. Oltre, quindi, a smascherare un ulteriore presupposto non neutro - quello del soggettivismo - nella teorizzazione di Engelhardt, ci preme sottolineare come egli proponga nuove formulazioni per giustificare quegli effetti discriminanti che il pensiero dell'Occidente ha lungo i secoli cercato di arginare riconoscendo il valore della persona a sempre più individui della specie umana. Privilegiando quelle caratteristiche che fanno sì che un soggetto si comporti come un agente morale si rischia di tornare alla logica del monte Taigeto³⁰⁵ di spartana memoria, andando

³⁰² Ivi, p. 162.

³⁰³ Ibidem.

³⁰⁴ Palazzani L., *Il concetto di persona...*, (op. cit.), p. 209.

³⁰⁵ Secondo le ricostruzioni storiche, nell'antica Sparta su tale monte venivano abbandonati i bambini spartani nati deformati e lasciati, quindi, a soccombere alle intemperie ed alle fiere.

così a discriminare i più deboli. Come sottolinea Agazzi «il progresso del genere umano è stato contrassegnato dalla rivendicazione della dignità umana di persone che avevano patito diversi tipi di discriminazione a causa del loro essere ‘prive’ di certe caratteristiche (schiavi, negri, donne, poveri, analfabeti, handicappati) [...]. Perché il possesso della coscienza dovrebbe essere una eccezione? [...] Introdurre il concetto di persona come se fosse una categoria ontologica diversa da quella di uomo [...] rischia di essere un espediente terminologico per la giustificazione di nuove forme di discriminazione tra gli esseri umani»³⁰⁶. Ci chiediamo, quindi, come sia possibile ancora oggi pensare di escludere dalla tutela moltissime “categorie” di esseri umani. In fin dei conti ciò che Engelhardt ritiene possa essere definito persona, al di là delle discettazioni filosofiche che egli costruisce, è solo l’essere umano adulto sano, lo straniero morale per eccellenza che solo gode dei diritti di cittadinanza: ma possiamo non riconoscere tali diritti a neonati, bambini, infermi, anziani? Come scrive Pessina «se vogliamo sapere se nella nostra società la giustizia ha piena cittadinanza dobbiamo iniziare a verificare di quale considerazione godono le persone con disabilità»³⁰⁷. Qui Pessina utilizza il riferimento alle persone con disabilità come ago della bilancia che permette di misurare il livello di giustizia presente in una società, ma il discorso funziona anche se si utilizza come termine di paragone appunto tutte quelle “categorie” di esseri umani che, a causa della loro condizione di fragilità dovuta allo sviluppo o alla malattia, si trovano ad essere discriminate ingiustamente da Engelhardt.

La trattazione della persona da parte di Engelhardt non finisce però qui e, sebbene ponga un *aut-aut* fra chi è persona e chi non lo è, l’Autore introduce, nondimeno, diversi livelli attraverso i quali un uomo può essere considerato dagli altri persona e, quindi, vedersi riconosciuta qualche tutela. La considerazione di cui stiamo parlando è una considerazione del tutto “sociale” e, quindi, convenzionale che non ha di conseguenza nulla di sostanziale, ma che, nelle intenzioni di Engelhardt, è utile a salvaguardare alcuni beni che la comunità degli agenti morali ritiene di dover custodire. Egli ritiene, infatti, che occorra

³⁰⁶ Agazzi E., “L’essere umano come persona”, (op. cit.), p. 147.

³⁰⁷ Pessina A. (a cura di), *Paradoxa...*, (op. cit.), p. 243.

«giustificare un senso sociale di “persona”, facendo leva sull’utilità della pratica di trattare certe entità come se fossero persone. Se tale pratica troverà giustificazione, avremo persone in senso stretto, in quanto agenti morali, e persone in senso sociale, riconosciute tali sulla base di varie considerazioni utilitaristiche o, più genericamente, consequenzialistiche»³⁰⁸. Engelhardt, così, distingue ben cinque diverse accezioni del termine “persona”³⁰⁹. Non pensiamo, però, che questo allora porti ad una più ampia e forte tutela di ogni essere umano in ogni stadio del suo sviluppo e che queste distinzioni siano solo un riflesso dell’allergia che Engelhardt, autore pienamente postmoderno, ha per qualsiasi definizione sostanziale della realtà. Questi vari livelli di attribuzione personale, infatti, nulla possono contro il parere delle persone in senso stretto a cui spetta sempre l’ultima parola, persino sulla vita e sulla morte dei propri simili. Leggiamo, infatti, che: «queste considerazioni, però, non proteggono infanti, ritardati mentali gravi e persone affette da morbo di Alzheimer a stadi avanzati dal pericolo di essere uccise in modo indolore»³¹⁰. Non potrebbe essere altrimenti all’interno dell’economia del pensiero del nostro Autore proprio perché l’eventuale tutela è totalmente in balia dei desideri degli adulti dal momento che egli si auto-preclude qualsiasi possibilità di fondare realmente il concetto di persona data la premessa che, come abbiamo visto, a suo parere, la ragione non ha più voce in capitolo. Particolarmente curioso risulta, allora, il fatto che egli si appelli proprio a quella “intuizione”³¹¹, che gli abbiamo visto screditare nel

³⁰⁸ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 169.

³⁰⁹ Riportiamo quasi per intero il passo in cui Engelhardt esplicita i vari gradi in cui un essere umano può essere definito persona in senso sociale: «alla persona in senso stretto si contrappone la persona in senso sociale, alla quale, come nel caso dei bambini piccoli, vengono accordati all’incirca gli stessi diritti della persona in senso stretto (potremmo chiamarla persona 2). Uno status di persona in senso sociale è anche quello che viene accordato a individui che non sono più persone, ma che lo sono state in passato e restano ancora capaci di qualche interazione minimale (persona 3), nonché quello accordato a individui gravemente ritardati e dementi che non sono mai stati ne saranno mai persone in senso stretto (persona 4). Un altro possibile senso sociale di persona è quello che può attribuirsi a certi esseri umani gravemente menomati [...] incapaci di interagire perfino in ruoli sociali minimali (persona 5)», in Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 172-173.

³¹⁰ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 169.

³¹¹ Testualmente leggiamo: «l’attribuzione agli embrioni e agli infanti di uno status morale equivalente a quello degli adulti capaci di intendere e di volere dipende da un’intuizione morale

capitolo precedente, per supportare la scelta di attribuire, in alcuni casi, anche a embrioni e infanti uno *status* morale equivalente a quello degli adulti capaci di intendere e volere. L'intuizione si baserebbe sulla constatazione che la tutela della vita nascente promuoverebbe «importanti virtù come la simpatia e la sollecitudine per la vita umana»³¹², rappresenterebbe «una protezione [...] dalle incertezze riguardo al momento esatto in cui gli umani diventano persone»³¹³ e garantirebbe «la pratica importante dell'allevamento dei bambini, attraverso la quale gli umani diventano persone in senso stretto»³¹⁴. Il ragionamento di Engelhardt, però, risulta debole in quanto queste prassi sono sicuramente importanti, ma possono essere portate come esempi di ciò che consegue dal riconoscimento del valore della vita degli embrioni e degli infanti non, certo, come loro eventuale fondamento. Non è che perché si è soliti tutelare X che ne consegue che X abbia valore, ma dal fatto che si riconosce che X abbia valore scaturiscono dei doveri nei suoi confronti e, quindi, certe prassi. Le prassi sono certo importanti e significative, dalla loro analisi si può, infatti, risalire ai beni tutelati e, quindi, ai valori implicati; non sono, però, certo esse a poterli fondare, pena il risultare convenzionali. Inconcludenti e contraddittorie risultano queste sue prescrizioni a favore delle persone in senso sociale dal momento che, rispetto ad una certa questione, arriva, infatti, a ritenere lecite due prassi totalmente opposte. È il caso del trattamento riservato ai neonati e agli infanti: prima egli afferma che «costringere i genitori a curare un neonato gravemente handicappato potrebbe voler dire imporre loro con la forza e senza giustificazione una particolare visione della beneficenza»³¹⁵, alla riga subito dopo, invece, scrive che «la geografia degli obblighi muta non appena una famiglia accetta un infante e gli assegna il ruolo di figlio [...]. Da quel momento l'infante acquisisce uno status morale»³¹⁶. Come può un certo ente, ossia una sostanza sussistente in se stessa, cambiare valore, e addirittura natura, a

che può far parte della morale laica generale», in Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 170.

³¹² Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 170.

³¹³ Ibidem.

³¹⁴ Ibidem.

³¹⁵ Ivi, p. 172.

³¹⁶ Ibidem.

seconda del giudizio altrui? Nelle due proposizioni appena citate, infatti, in gioco vi è lo stesso ente al quale, però, prima si dice che possono essere negate le cure in forza di considerazioni legate al suo stato di salute, successivamente si afferma che quello stesso ente può acquisire valore, essergli riconosciuto un certo “status morale”, perché, i genitori decidono di considerarlo come “figlio”. Ma che sia “figlio” anche il bambino “handicappato”³¹⁷ a cui si fa riferimento nella prima frase è innegabile. Dal momento che il concetto di persona, come abbiamo visto, risulta oggi determinante per stabilire, in fin dei conti, chi ha diritto alla vita e chi non ce l’ha, non può essere semantizzato in maniera così evanescente e labile. Le politiche sanitarie non possono essere lasciate in balia di considerazioni eteronome sul valore della vita altrui, pena il dover ripensare il compito stesso della medicina, tema che non ci è possibile qui affrontare, ma dalla cui analisi ne emergerebbe sicuramente come essa sia da sempre volta alla salvaguardia della salute di tutti gli appartenenti alla specie umana, soprattutto di quelli riconosciuti come più deboli, e non pensiamo che questo modo di intendere la medicina debba essere cambiato.

La paradossalità della concezione che Engelhardt ha della persona, per cui uno stesso ente può essere o non essere considerato tale a seconda delle capacità che mostra di avere o a seconda del valore che altri - suscettibili degli stessi cambiamenti - decidono di attribuirgli, si mostra in tutta la sua evidenza nel momento in cui apprendiamo che risulta seriamente problematico per Engelhardt stabilire lo *status* degli esseri umani dormienti. Sebbene alla fine del suo ragionamento l’Autore arrivi a riconoscere lo *status* di persona anche a coloro che stanno dormendo, a tratti, nella sua argomentazione, sembra proprio di essere tornati indietro di almeno due secoli a quando Hume vedeva l’essere umano come un fascio di percezioni privo di un sostrato che potesse dare ragione della sua intrinseca unità. Le difficoltà che Engelhardt sulle prime mostra di avere nel

³¹⁷ È doveroso da parte nostra precisare come il termine “handicappato” sia obsoleto e che ad esso si debba preferire la dicitura di “persona con disabilità” in accordo con la *Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti delle persone con disabilità* (2007). Per un approfondimento sul tema della disabilità si rimanda al già citato testo: Pessina A. (a cura di), *Paradoxa. Etica della condizione umana*.

riconoscere anche al dormiente la piena identità personale nascono dalla sopravvalutazione che egli, come abbiamo visto, fa della coscienza. Engelhardt afferma: «c'è un [...] rompicapo importante da affrontare. Che dire dello status delle persone che dormono? Se per essere persona bisogna essere agenti morali, e se non si ha una dottrina metafisica dell'anima per spiegare dove vanno le persone mentre dormono, qual è lo status morale laico di una persona che dorme? Lo stato e i diritti di persona vengono meno quando si dorme?»³¹⁸. Come fa notare Palazzani «emerge l'inevitabile difficoltà in una concezione empirista non sostanzialista nella spiegazione dell'identità personale nel tempo»³¹⁹. Questa questione, stando al pensiero di Engelhardt, potrebbe essere affrontata in due modi: o arrivando ad affermare che i dormienti possono essere uccisi in maniera indolore poiché non mostrano di esercitare in atto il ruolo di agenti morali, oppure ammettendo un'eccezione. La prima possibilità viene esclusa da Engelhardt perché minerebbe l'intero suo sistema: «se le interruzioni dell'attenzione e dell'autocoscienza frantumassero l'identità delle persone, consentendo loro di uccidere gli altri non appena si fossero addormentati, senza che quest'atto fosse loro imputato come omicidio, verrebbe meno anche la struttura minima della comunità morale pacifica [...], la comunità morale diventerebbe impossibile»³²⁰. Ciò che, dunque, frena Engelhardt dall'abbracciare questa che sarebbe una conseguenza logica del suo pensiero non è il riconoscimento del valore della vita di una persona, che non può certo essere adombrato da qualche momento di sonno, ma dal riconoscere il pericolo che tale conclusione rappresenterebbe per il suo stesso sistema. Dobbiamo, quindi, notare come non sia la società ad essere pensata a misura d'uomo, ma è l'uomo che viene pensato in funzione di essa. Engelhardt, dunque, opta per la seconda possibilità. Quella che si configura, quindi, come un'eccezione si giustifica con il considerare «il modo in cui gli agenti morali si presentano come esseri spaziotemporalmente, [...] la loro incarnazione

³¹⁸ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 174.

³¹⁹ Palazzani L., *Il concetto di persona...*, (op. cit.), p. 200.

³²⁰ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 178.

è la loro collocazione spazialmente e temporalmente estesa in questo mondo»³²¹. L'“incarnazione” è sicuramente un elemento fondamentale per l'identificazione di una persona che, infatti, vive ed esiste innanzitutto come realtà corporea che si dipana nel tempo. Dunque l'Autore ritiene che se un ente ha mostrato di essere un agente morale e se in questa sua attività è intermittente solamente a causa del sonno può, tuttavia, essere considerato persona anche nei momenti in cui non mostra di esserlo perché, grazie alla continuità corporea, quello stesso ente sussiste anche in quei momenti.

Eppure Engelhardt non riesce a comprendere fino in fondo la portata di questa argomentazione perché, infatti, poi, non applica questo stesso criterio per salvaguardare anche quegli esseri umani che hanno perso la capacità di manifestare la loro qualità di agenti morali, ma che però non mancano certo della continuità spazio-temporale corporea. Fa notare anche Palazzani come «non si capisc[a] perché Engelhardt non usi lo stesso parametro (la continuità fisica [...]) per spiegare la continuità oggettiva e ontologica della persona anche quando la perdita delle funzioni dura più a lungo nel tempo»³²². Riflettendo proprio sul fatto che ciò che caratterizza precisamente la persona umana rispetto alla persona *tout court* è esattamente il suo essere corporeo si comprendono, allora, i limiti della prospettiva engelhardtiana. La sottolineatura del corpo è, infatti, fondamentale perché, come fa notare Pessina, «noi siamo generati come soggetti viventi e corporei e a determinate condizioni di sviluppo e di salute riusciamo a *saperlo* di noi stessi. La coscienza della nostra esistenza illumina un io che non si identifica con la coscienza [...] perché noi esistiamo come soggetti prima di diventare coscienti di esserlo, mentre non ne abbiamo coscienza (come l'esperienza del sonno) e anche qualora, per patologia, perdessimo questa capacità, in modo temporaneo o definitivo»³²³. Dunque, le persone quando dormono “non vanno da nessuna parte”, ma sussistono in loro stesse sebbene non mostrino in atto alcuna capacità intellettuale. È la semplice presenza corporea di un essere umano che

³²¹ Ivi, p. 174.

³²² Palazzani L., *Il concetto di persona...*, (op. cit.), p. 202.

³²³ Pessina A. (a cura di), *Paradoxa...*, (op. cit.), p. 233-234.

attesta la presenza di una persona, criterio minimale forse, ma che non si presta ad equivoci. D'altronde la concessione della tutela che Engelhardt fa anche ai dormienti si basa sulla «presunzione di continuità»³²⁴ dello *status* di agente morale nonostante la discontinuità mostrata durante il sonno, quindi su un criterio la cui validità è solo “presunta”: ci sembra, invece, che la continuità corporea sia un parametro indubitabile nel corso di tutta l'esistenza personale. Come, infatti, ha notato Pessina, «quando ci si riferisce all'autocoscienza come carattere distintivo dell'umano non si può dimenticare che nessuno ha mai diretta conoscenza dell'autocoscienza [...] è il riferimento alla corporeità [...] che permette di ridare spessore al discorso sull'autocoscienza umana»³²⁵. Tale criterio, è il caso di esplicitare, vale sia alla fine della vita sia al suo inizio, sebbene in esso la forma corporea sia alquanto diversa da quella di un adulto, ma la continuità nello sviluppo di quell'organismo che prima non c'era e poi progressivamente cresce è un dato di fatto. La nostra biografia, infatti, che Engelhardt invece ritiene sia appannaggio solo di quegli enti che sono già agenti morali³²⁶, inizia già prima che noi prendiamo coscienza di noi stessi e ne è il presupposto. Da altri, infatti, solitamente i nostri genitori, veniamo a sapere quando siamo nati, quando abbiamo incominciato a camminare e a parlare. Certamente l'autobiografia, ossia la narrazione in prima persona della propria esistenza, può essere fatta solamente da un essere cosciente di sé, ma la biografia è qualcosa di inscindibile dal nostro esserci, come, infatti scrive Musio «non esiste una vita “biografica” che non sia insieme la vita di un concreto essere corporeo: se è possibile *distinguere* la vita biografica dalla vita del corpo (concentrandosi, per esempio, sul momento in cui ci è venuta una certa idea particolarmente significativa per la nostra storia individuale), esse non possono essere *separate*»³²⁷. Dunque, per concludere su questo punto, ci sembra il caso di sottolineare che, se anche accogliessimo la

³²⁴ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 178.

³²⁵ Pessina A., *Bioetica*, (op. cit.), p. 90.

³²⁶ Scrive Engelhardt «una volta che una persona è un agente morale, a essa fa capo un'intera biografia», in Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 174.

³²⁷ Musio A., “Condizione umana: autonomia e dovere di indipendenza”, in Pessina A. (a cura di), *Paradoxa...*, (op. cit.), pp. 37-76, p. 49-50.

definizione di persona data da Engelhardt, non ne deriverebbe che chi non mostra in atto la capacità di essere un agente morale cessa di essere tale perché bisogna distinguere il possesso di una capacità, data dalla natura di un ente, dal suo esercizio in atto che altro non è che la manifestazione e la conferma della presenza di tale capacità.

Passiamo, quindi, alla considerazione di un altro argomento che Engelhardt utilizza per sostenere la tesi secondo la quale una persona è tale solamente ad un certo punto del suo sviluppo, ossia quando può anche essere definita “agente morale”. Egli si rifà alla nota teoria aristotelica che distingue *atto e potenza* per concludere che embrioni, feti e infanti non sono ancora persone ma, semmai, persone in potenza. Afferma, infatti, Engelhardt: «sembrerebbe possibile fare appello a una nozione di potenzialità e dire che, poiché feti e bambini sono persone potenziali, noi dobbiamo riconoscere loro *eo ipso* i diritti e lo status delle persone. Questo argomento non coglie nel segno»³²⁸. Non coglie nel segno, sempre secondo Engelhardt, perché «se X è un Y solo potenziale, chiaramente ne discende che X non è Y. Se i feti sono persone potenziali, chiaramente ne discende che i feti non sono persone. Di conseguenza, X non ha i diritti reali di Y, giacché ha i diritti di Y solo potenzialmente. Se i feti sono persone solo potenziali, non hanno i diritti delle persone»³²⁹. Engelhardt, in realtà, ha ragione. Posto così il suo argomento è corretto. Il punto è che, però, non è corretto affermare che “i feti sono persone potenziali”, ma è più esatto dire che essi sono già persone che hanno alcune potenzialità. La teoria aristotelica va, infatti, correttamente intesa: l’ente, che è in potenza rispetto ad una certa determinazione, è già però in atto come ente dato che l’atto non può che essere anteriore alla potenza. Dunque, se prendiamo il termine “persona” nella sua portata ontologica, un embrione, un feto o un infante non sono persone in potenza, ma la loro natura personale, in quanto essi sono già, li caratterizza totalmente. Tali enti, quindi, sono persone in atto, ciò che è in potenza sono, invece, alcune loro capacità che emergeranno durante lo sviluppo - sempre che esso avvenga correttamente. Tali capacità, però, presuppongono

³²⁸ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 163.

³²⁹ *Ibidem*.

appunto qualcosa, qualcuno, che c'è già, e che è il presupposto perché esse si esplichino e che è, dunque, tale anche quando tali capacità non possono ancora essere manifestate. Il fatto, quindi, che un embrione, un feto o un infante non abbiano ancora sviluppato certe caratteristiche non fa venir meno quegli enti come persone, anche perché tali caratteristiche non esistono di per se stesse, ma solo in quanto inerite ad un certo essere. Quando allora Engelhardt scrive che «X ha una certa probabilità di diventare Y» tale proposizione potrebbe risultare corretta solamente se con X egli intendesse “un embrione un feto o un infante” e con Y non il termine “persona” ma, per esempio, “un bravo musicista, un ingegnere” o, se vogliamo, “un agente morale”. Dunque, come scrive Agazzi, «la nozione di persona in potenza rappresenta quindi un uso scorretto, dal punto di vista logico e ontologico, del concetto di potenzialità, poiché questa non riguarda mai la natura di una sostanza, ma semplicemente la completa realizzazione di quanto questa sostanza è intrinsecamente»³³⁰. È vero che Engelhardt non ammette un'interpretazione in chiave ontologica del concetto di persona, ma valorizza solamente la sua capacità di essere un agente morale. Tuttavia, bisognerebbe prendere sul serio il fatto che tale capacità, da sola, non sussista, ma sia “solamente” un indice della grandezza della persona, oseremmo dire, della sua trascendenza. Engelhardt, quindi, dovrebbe più correttamente spostare lo sguardo da quella capacità, che tanto lo affascina, al soggetto che ne è il portatore e che è propriamente ciò che vale. Se Engelhardt, quindi, decide di eleggere a soggetto detentore di diritti la persona in quanto essere in grado di comportarsi come agente morale, il valore così riconosciuto è quello della persona poiché è ella che manifesta questa capacità eccezionale. Anche perché ha senso, nel caso, rilevare la mancanza di alcune capacità proprio perché tali capacità sono tipiche dell'ente di cui ci stiamo occupando: se per esempio si parla giustamente di cecità in relazione ad un essere vivente che è solitamente in grado di vedere, non avrebbe però senso dire che una sedia è cieca perché non ha gli occhi. Questo ci fa capire, come ha sottolineato Agazzi, che «la privazione pertanto comporta

³³⁰ Agazzi E., “L'essere umano come persona”, (op. cit.), p. 153-154.

necessariamente un riferimento ontologico alle intrinseche proprietà essenziali del *soggetto portatore* della particolare proprietà di cui si tratta»³³¹. Possiamo, quindi, distinguere tre elementi nella semantizzazione della persona come agente morale: la persona come detentrica di una proprietà a cui si riconosce valore, tale proprietà e la manifestazione di tale proprietà. Una persona, in quanto tale, avrà, dunque, la probabilità di mostrare tale proprietà qualora si diano le condizioni adeguate, ma se ciò non avvenisse non verrebbe meno il soggetto degno di stima ma, più limitatamente, si constaterebbe il non esercizio della proprietà tanto elogiata. Come puntualizza Agazzi «la privazione toglie soltanto il possesso, ma mai il sostrato ontologico del possessore [...]. La privazione, essendo il taglio drammatico del legame naturale esistente tra un essere e le sue proprietà, certamente *impoverisce* questo essere, ma [non] lede la sua dignità intrinseca»³³². Non vale, a questo punto, sottolineare come per Engelhardt sia importante solamente l'attualità del manifestarsi di questa proprietà perché, come abbiamo visto, nel caso dei dormienti questo discorso ammette eccezioni. Ma rileviamo un altro punto che risulta davvero contraddittorio perché l'argomento della potenzialità (sebbene inteso sempre alla maniera scorretta con cui lo usa Engelhardt) risulta, invece, per l'Autore rilevante quando si tratta di salvaguardare le "persone future". Afferma egli, infatti, che «le regole che proibiscono di mutilare e di menomare feti e infanti [...] possono essere giustificate in termini di rispetto per la persona che feti e infanti in futuro probabilmente diventeranno»³³³. Ma allora, come ha messo in luce Palazzani, «si tratta di una contraddizione teorica che porta ad un paradosso pratico: si garantisce la protezione da mutilazioni permanenti a soggetti che diverranno persone effettive, e, al tempo stesso, non si garantisce loro la vita. È come se l'impedimento della possibilità di vivere fosse di minor importanza rispetto all'impossibilità, vivendo, di usare un braccio o una gamba»³³⁴. Qui, per la verità, si apre il discorso del cosiddetto

³³¹ Ivi, p. 145.

³³² Ivi, p. 146-147.

³³³ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 168.

³³⁴ Palazzani L., *Il concetto di persona...*, (op. cit.), p. 206.

danno da procreazione che però affronteremo successivamente in parallelo con quanto fa Engelhardt nel suo *Manuale*.

Da ultimo c'è ancora un punto relativo al modo in cui Engelhardt affronta la questione della persona che è doveroso approfondire. Si tratta della concezione proprietaria che, a suo parere, può essere applicata a tutti quegli esseri umani che, insieme agli animali e ad alcune cose, non sono persone e che, implicitamente, si applica anche alla propria "dotazione corporea". Egli introduce, così, un terzo principio, oltre a quello del permesso e della beneficenza, ossia quello di proprietà che dal primo discende. Afferma Engelhardt: «la proprietà deriva dal permesso e si costituisce all'interno della morale del rispetto reciproco. Il rispetto delle pretese di proprietà è dovuto al fatto che la cosa posseduta è stata portata nella sfera del proprietario, sicché la violazione della proprietà equivale alla violazione della persona del proprietario»³³⁵. Tale principio, ancora una volta, si giustifica in forza dell'esigenza di salvaguardare «la nozione stessa di autorità morale laica generale e quella di comunità pacifica laica»³³⁶. È innegabile che la tutela della proprietà privata sia un elemento fondamentale per la convivenza pacifica, la sussistenza delle persone e la libertà di espressione che non verrebbe di certo garantita se lo Stato, in maniera omologante, desse a tutti la stessa quantità e lo stesso tipo di beni. Definendo il concetto di proprietà, infatti, Macchi e Vannucci la collegano proprio alla *tutela della persona umana*, sottolineando come «l'indipendenza e l'autonomia che sono proprie della persona umana non sarebbero sufficientemente garantite se l'individuo non potesse ancorarle a una certa quantità di beni»³³⁷. Tuttavia c'è modo e modo di concepire la proprietà privata e molteplici sono, infatti, le teorizzazioni in merito che, però, non ci è possibile ripercorrere qui in maniera analitica. Engelhardt si rifà alle prospettive di Locke e Hegel³³⁸ i quali, entrambi, interpretano il rapporto dell'io con la sua corporeità in termini proprietari. Scrive, per esempio, Locke «ognuno ha diritto

³³⁵ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 190.

³³⁶ Ivi, p. 191.

³³⁷ Macchi A., Vannucci A., "Proprietà, diritto di", in *Enciclopedia filosofica*, (op. cit.), vol. 9.

³³⁸ Per un approfondimento si veda la sezione dedicata alla *proprietà* (§ 41-71) in Hegel G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, (op. cit.).

alla propria persona, alla quale non ha diritto nessuno all'infuori di lui»³³⁹. Questa affermazione è sicuramente importante perché serve ad arginare l'arbitrio altrui nei confronti del proprio corpo che, come sottolinea Pessina, «è “a portata di mano”, cioè è ciò che è violabile dalla volontà altrui»³⁴⁰. La proposizione di Locke racchiude, nondimeno, in sé anche la disponibilità pressoché infinita del soggetto su sé stesso. In questo modo, però, si ritorna ad una concezione astratta della persona che non lascia il giusto spazio alla corporeità, concezione che risulta perfettamente coerente con la centralità data al principio del permesso, per cui, adulti consenzienti, possono disporre come meglio credono del loro corpo, per esempio, vendendo prestazioni e organi. Parla, infatti, Engelhardt di contratti in cui una persona diventa proprietà di un'altra: «una persona - scrive - può possederne altre nella misura in cui queste ultime si sono liberamente trasformate in proprietà. [...] Qui semplicemente si è dato un incontro tra due menti che hanno posto in essere una struttura di obblighi»³⁴¹. Si torna, dunque, con queste affermazioni, alla pensabilità pratica della schiavitù - Engelhardt la chiama «servitù contrattuale»³⁴² - che dimostra come il concetto di persona usato dall'Autore, concedendo tale deriva, non sia all'altezza del bene che vuole tutelare, sebbene già dichiaratamente lo faccia solo in maniera ridotta escludendo gran parte dell'umanità. Il concetto di proprietà è intrinsecamente inadeguato ad essere attribuito alle persone perché, come mostra uno studio di approfondimento fatto da Esposito su questo tema, «da tempo immemorabile la nostra civiltà si basa sulla divisione più netta fra persone e cose. Le persone sono definite soprattutto dal fatto di non essere cose e le cose dal fatto di non essere persone»³⁴³, sottintendendo che ciò che può propriamente essere oggetto di possesso siano solamente le cose. Lo stravolgimento di questa divisione fondamentale è avvenuto, sempre secondo Esposito, perché si è smarrito il giusto modo di riferirsi proprio al corpo che «non rientrando né nella categoria di

³³⁹ Locke J., *Due trattati sul governo*, trad. it. Utet, Torino, 1982, l. 2, cap. 27, p. 249.

³⁴⁰ Pessina A., *Bioetica*, (op. cit.), p. 92.

³⁴¹ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 180.

³⁴² Ibidem.

³⁴³ Esposito R., *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino, 2014, p. 3.

persona né in quella di cosa [...] ha oscillato a lungo tra l'una e l'altra senza trovare una stabile collocazione»³⁴⁴. Ma è a partire da una giusta fenomenologia del corpo che comprendiamo, come ha messo in luce Musio, che, per esempio, «non possiamo mai privarci d[i esso], ma solo di alcune sue parti e soltanto nella misura in cui la loro “rimozione” non comprometta l'integrità complessiva e la sussistenza del nostro organismo e questa osservazione è da sola sufficiente per mettere in crisi la pretesa liberale di una “proprietà” in senso economico del corpo-proprio»³⁴⁵. L'elaborazione che Engelhardt propone della proprietà aggiunge, inoltre, ulteriori argomenti a sfavore di quegli esseri umani che, nella sua impostazione, non possono essere definiti come persone. Infatti, senza mezzi termini, afferma che «un altro tipo di proprietà è quella di ciò che si produce, per esempio, degli animali e dei bambini piccoli»³⁴⁶. Vediamo, quindi, che i figli, in maniera perfettamente coerente con la logica del mercato, sono pensati come qualcosa che viene prodotto e non più generato. Su questo tema torneremo a breve, quando tratteremo le questioni riguardanti l'inizio vita nelle quali la categoria di figlio risulterà essere fondamentale per capire come esse debbano essere affrontate. Ci preme però ora, perlomeno, evidenziare come questo esito a sfavore dei nuovi-nati sia il frutto di una parabola, inizialmente positiva, che ha visto nel Novecento accendersi i riflettori sulla prima infanzia, dopo che per secoli nemmeno la filosofia si era occupata dei fanciulli se non in relazione della loro educazione in quanto “uomini del domani”. Tali riflettori si sono accesi grazie anche alle scoperte della medicina che è riuscita a conoscere sempre più da vicino i meccanismi della generazione fino a dominarli attraverso le pratiche di fecondazione assistita. Questa parabola giunge ora alla fase discendente e ciò avviene in maniera ambivalente perché, da un lato, questa concezione proprietaria dei figli smentisce l'accresciuta presa di coscienza rispetto ai loro diritti,

³⁴⁴ Ivi, *Introduzione*, p. X.

³⁴⁵ Musio A., “Il liberalismo degli indifferenti...”, (op. cit.), p. 20.

³⁴⁶ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 180-181.

confermata anche da documenti internazionali³⁴⁷; dall'altro lato, però, si rivela essere perfettamente coerente con la logica che pensa al figlio come a qualcosa che una coppia ha diritto di ottenere con qualsiasi mezzo³⁴⁸ affinché sia soddisfatto il desiderio di genitorialità e l'immagine che uno ha della propria auto-realizzazione. Quest'ultimo atteggiamento si inserisce esattamente nel modello di possesso e proprietà che Engelhardt fa proprio rispetto alla prole. Il possesso, reso in parte effettivamente possibile dalla tecnica, unito all'esaltazione dell'autonomia fatta dal nostro Autore, concorrono, così, a plasmare una mentalità in cui questa concezione proprietaria è vista come plausibile. Ciò, però, non è accettabile perché il bambino è, come abbiamo visto, a pieno titolo una persona che, come tale, risulta irriducibile al progetto altrui.

Ispezionate le varie angolature dalle quali Engelhardt affronta e usa il concetto di persona ci sembra ora il caso di dire ancora due parole in merito anche perché, viste le problematiche che si moltiplicano intorno a tale concetto, sembrerebbe del tutto lecito, quindi, pensare di “abbandonarlo” e ritornare a parlare semplicemente di “esseri umani” e fare uso dell'inequivocabile riferimento alla specie *homo sapiens*. Questo perché, come abbiamo già sottolineato e come ha scritto Palazzani, «il riconoscimento convergente e indiscusso [...] della dignità e dei diritti della persona, non pare sufficiente a risolvere e nemmeno ad accorciare le distanze tra diverse ed opposte concezioni [...], anzi, per certi aspetti ne acuisce le divergenze teoretiche»³⁴⁹. C'è chi, infatti, come Pessina, senza abbandonare per la verità il concetto di persona, sostiene l'esigenza di richiamare l'attenzione sulla specie umana come «base [...] minima, ma non minimalista»³⁵⁰ che permetta di evitare qualsiasi discriminazione. Scrive, infatti: «mentre l'uso della nozione di persona comporta un'elaborazione culturale

³⁴⁷ Cfr. ONU, *Convenzione sui diritti dell'infanzia e dell'adolescenza*, 1989; ONU, *Convenzione internazionale sui diritti dell'infanzia*, 1989; ONU, *International Classification of Functioning, Disability and Health. Children and Youth Version*, 2006.

³⁴⁸ Stiamo pensando alle varie tecniche attraverso le quali è possibile “ottenere” un bambino: generazione extracorporea omologa o eterologa, maternità surrogata, donazione o compravendita di gameti, selezione embrionale.

³⁴⁹ Palazzani L., *Il concetto di persona...*, (op. cit.), p. 212.

³⁵⁰ Pessina A., *Bioetica*, (op. cit.), p. 93.

che può prestarsi a derive ideologiche, il riferimento alla “specie umana” [...] in chiave biologica, permette di sancire una inequivocabile base egualitaria su cui costruire e difendere quei “diritti dell’uomo” che si articolano secondo le fasi e le età della vita, ma che pongono, come inequivocabile condizione preliminare, quella difesa e quel rispetto dell’esistenza che è condizione per la realizzazione di qualsiasi ulteriore diritto»³⁵¹.

Detto questo, ci sembra comunque utile riprendere il concetto di persona il quale, ricco di una lunga tradizione, porta con sé molteplici significati che aiutano a comprendere la ricchezza dell’essere umano e, quindi, a fondarne i motivi che portano ad affermare incondizionatamente la sua tutela. Ci sembra, infatti, senza con ciò sminuirne l’importanza, che il termine “persona” funga come da *aggettivo qualificativo* nei confronti dell’essere umano, cioè lo specifichi, arricchendolo di tutta la portata che il termine persona, in maniera sintetica, racchiude in sé. Un’idea simile ci sembra sia stata espressa anche da Agazzi il quale afferma che «la nozione di persona è stata tradizionalmente considerata una descrizione pertinente o una caratterizzazione appropriata di ciò che un uomo è, cosicché il dire che un uomo è una persona corrisponde ad un *giudizio analitico*»³⁵². Perciò, quando si dice che “l’essere umano è persona”, oltre a configurarsi come tautologica, questa espressione dice già tutto quello che serve per cogliere la statura dell’essere umano. Come sottolinea, infatti, Palazzani, «tale concetto fa parte della nostra tradizione culturale e, se usato nel suo significato proprio e originario [...] può essere *di aiuto* (in senso fondativo) alla *tematizzazione delle spettanze obiettive di rispetto e di tutela dell’essere umano*»³⁵³. Ma cerchiamo di vedere in maniera più analitica in cosa consista allora questa statura data all’uomo dalla sua natura personale andando a discutere anche ulteriori obiezioni fatte rispetto alla coestensività³⁵⁴ dei due termini.

³⁵¹ Ivi, p. 93.

³⁵² Agazzi E., “L’essere umano come persona”, (op. cit.), p. 137-138.

³⁵³ Palazzani L., *Il concetto di persona...*, (op. cit.), p. 218-219.

³⁵⁴ Ricordiamo che il termine persona può essere predicato anche di Dio e degli angeli e di eventuali extraterrestri dotati di ragione e libertà, per cui sarebbe più corretto, in riferimento all’uomo, parlare di “persona umana”. Di conseguenza quando qui diciamo che “l’essere umano è

Interrogarsi, dunque, sul significato del termine persona vuol dire cercare di capire quale sia il valore aggiunto che tale parola disvela dell'essere umano. Partendo - e facendo nostra - dalla definizione di Boezio, che abbiamo già avuto modo di ricordare, riformulata poi da Tommaso³⁵⁵, possiamo, quindi, definire la persona come quella *sostanza sussistente individuale di natura razionale*³⁵⁶ e vedere come ogni termine di questa definizione sia denso di significato. Con i termini "sostanza individuale", aristotelicamente, si vuole intendere che tale soggetto, tale ente, sia qualcosa di sussistente in sé, a cui ineriscono le capacità e le qualità che manifesta senza, però, poter essere ridotto ad esse: ne è semplicemente il sostrato che permane nel tempo e che fa sì che tali manifestazioni siano unificate e, così, dotate di senso. Con il termine "natura" ci si riferisce a ciò che una cosa è: il termine non ha, quindi, connotati di tipo biologico, ma indica ciò che è proprio di quell'essere e quale sia il suo dinamismo intrinseco. L'aggettivo "razionale" dà contenuto a questa natura, specificandola. Con il riferimento alla razionalità non si vuole intendere semplicemente il possesso dell'intelligenza, ma, in senso più ampio, si fa riferimento all'intenzionalità nei confronti di tutta la realtà, alla capacità di cogliere l'intero attraverso il pensiero e la parola e, quindi, attraverso la relazione. La razionalità è, dunque, il suo modo di porsi nella realtà, ciò che informa la sua corporeità in ogni

persona" omettendo, quindi, l'aggettivo "umano", lo facciamo solo per brevità e perché risulterebbe ridondante nella suddetta espressione. Ricordiamo, però, che ciò che caratterizza propriamente la "persona umana" è il suo essere corporeo.

³⁵⁵ Per la definizione di Tommaso d'Aquino ci riferiamo a quanto scrive nella *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3: «persona [...] significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura», senza dimenticare però che la *Summa* prosegue specificando per la persona umana che: «persona [...] in humana natura significat has carne haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem» (*Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 4) che specifica, appunto, ciò che è proprio dell'umano, ossia la sua corporeità.

³⁵⁶ Nel fare nostra questa definizione di persona ci preme precisare come essa sia da noi adottata per approfondire i caratteri dell'essere umano e quindi la accogliamo limitatamente a quanto essa ci può servire per illuminarne i tratti. Va notato, infatti, come tale definizione non sia però adeguata per esprimere il dogma trinitario, che ci rivela un Dio che è tre persone in un'unica sostanza (quella divina), perché porterebbe ad avere non solo tre persone, ma anche tre sostanze se, come abbiamo detto, la persona è sostanza individuale. Senza addentrarci ora in questioni teologiche che esulano dall'intento primario della nostra riflessione, vogliamo però segnalare come, per esempio, Riccardo di San Vittore suggerì di sostituire il termine "substantia" con quello di "existentia", definendo quindi la persona come «rationalis naturae individua existentia» (*De trinitate*, Liber Quartus, cap. XXIII, 165d-11), al fine di evitare eventuali interpretazioni eretiche.

sua espressione: l'uomo, infatti, per esempio, non si nutre e non si riproduce come qualsiasi altro animale o, almeno, non dovrebbe. Quanto detto ci consente già di fare, insieme a Palazzani, un'affermazione che diventa rilevante per orientarsi nelle questioni bioetiche: «l'essere persona appartiene all'ordine ontologico, pertanto la persona o è o non è: il possesso di uno statuto sostanziale personale non è acquisibile o diminuibile gradualmente, ma è un evento istantaneo, una condizione radicale: non si è più o meno persona [...], ma o si è persona o non si è persona»³⁵⁷. Di conseguenza, come abbiamo in parte già visto, la mancanza di quelle capacità tipiche dell'essere umano nella sua massima espressione non ne modificano la natura personale la quale non si riduce, infatti, ad esse, né ne è un prodotto emergente.

Detto questo, però, rimane ancora da capire come mai tale ente sia degno di rispetto. Filosoficamente è a partire dall'essere della natura personale dell'uomo che si può rintracciare un dover essere nei suoi confronti. Al di là di qualsiasi obiezione che a partire dalla legge di Hume e dalla fallacia naturalistica individuata da Moore potrebbe essere mossa alla precedente affermazione - vietando la prima di passare dall'essere al dover essere e impedendo la seconda di rinvenire qualsiasi valore all'interno della realtà fattuale -, riteniamo che ciascuno guardando alla propria vita, al valore che essa ha, essendo il presupposto di qualsiasi altra esperienza che l'esistenza possa offrire, riesca a cogliere l'immenso valore rappresentato anche dalla vita di qualsiasi altro uomo. Peraltro chi non riconosce questo, ma attribuisce valore alla persona solo a certe condizioni, rintraccia poi queste condizioni in meri dati di fatto (la presenza di alcune caratteristiche per l'appunto) ricadendo, eventualmente, a sua volta nelle obiezioni fatte da Hume e Moore. Si comprende, dunque, l'essere dell'uomo guardando alle sue operazioni - alle nostre operazioni -, all'aspirazione al compimento della propria esistenza che emerge in ogni atto e che merita di essere sostenuta da tutti in tutti, anche in chi, per motivi contingenti, non potrà raggiungere tale pienezza nella forma di un risultato conseguito autonomamente, ma solamente attraverso il

³⁵⁷ Palazzani L., *Il concetto di persona...*, (op. cit.), p. 239.

riconoscimento del suo intrinseco valore da parte di altri. Pascal ha definito l'uomo come "una canna fragile e pensante", esposta e spesso piegata dalla potenza della natura, ma consapevole di ciò che gli accade. In questa immagine è descritta per l'appunto la condizione umana: esempio di grandezza pur nella sua immensa fragilità. Di conseguenza l'attenzione che si ha nei confronti anche di quei soggetti che si rivelano essere più deboli non si fonda su considerazioni pietistiche, ma si radica nell'essere: come ha chiarito Palazzani «se l'essere umano è per natura persona, indipendentemente dallo stadio di sviluppo fisico-psichico-sociale o dalla manifestazione di determinati caratteri e proprietà, questi ha un valore intrinseco, "deve" dunque essere rispettato e tutelato dall'inizio alla fine della sua esistenza biologica. Se la natura umana personale è teleologicamente orientata alla realizzazione di sé [...] emerge *il dovere di rispettarla e tutelarla in ogni momento e in ogni fase del processo di sviluppo*»³⁵⁸.

La soggettività umana è qualcosa di mirabile che non è paragonabile al modo di essere di qualsiasi altro ente. Il fatto che ognuno di noi abbia un nome proprio e che, per analogia, attribuiamo anche agli animali che entrano a far parte in maniera speciale della nostra esistenza, è segno proprio di questo. Come ha sottolineato Pessina: «il nostro *nome proprio* serve, per così dire, per rendere esplicito nella vita quotidiana, al di là di più elaborate riflessioni, proprio questo senso della soggettività come individualità non puramente numerica»³⁵⁹. Dunque, il valore della persona umana è riconoscibile in ogni essere umano che, chiamato alla vita, costituisce un "tu" insostituibile che merita rispetto.

Passiamo ora a vedere le ricadute pratiche che ha il concetto di persona così come viene utilizzato da Engelhardt. Si noterà la scelta singolare dell'Autore di trattare prima gli argomenti che riguardano il fine vita e successivamente quelli concernenti il suo inizio quando solitamente, in letteratura, forse per motivi cronologici, vengono trattati per primi i problemi che sorgono intorno al momento

³⁵⁸ Ivi, p. 256-257.

³⁵⁹ Pessina A., "Venire al mondo. Riflessione filosofica sull'uomo come figlio e come persona", in Cariboni C., Oliva G., Pessina A. (a cura di), *Il mio amore fragile. Storia di Francesco*, XY.IT Editore, Arona, 2011, pp. 63-93, p. 86.

della nascita. Riteniamo che tale scelta in Engelhardt derivi dal fatto che a lui sia chiaro - come vedremo - che quegli esseri umani che si avvicinano alla morte in età avanzata siano stati molto probabilmente delle persone e che, quindi, le questioni che li riguardano abbiano una certa rilevanza, cosa che invece non accade per le questioni perinatali in cui egli non intravede alcuna persona.

Avendo approfondito, in questo capitolo, il concetto di persona e avendo cercato di proporre in maniera fondata un certo modo di intenderlo potrà sembrare che le risposte alle questioni che stiamo ora per affrontare abbiano già delle risposte scontate o precostituite. Così non è perché il discorso che abbiamo proposto sinora sulla persona è di tipo teorico: sarà ora messo alla prova a fronte di questioni concretissime e la sua validità è, quindi, nuovamente messa in gioco. Inoltre, sarà ancora una volta interessante valutare dal loro interno le argomentazioni svolte da Engelhardt per sondarne la solidità.

Questioni riguardanti la fine della vita

Per quanto riguarda le questioni che sorgono dal punto di vista bioetico sul finire della vita umana Engelhardt si concentra principalmente su tre macro questioni: quella di definire la morte e, quindi, stabilire quando essa possa essere constatata in una persona; la questione del suicidio assistito e quella dell'eutanasia. Sullo sfondo di queste due ultime questioni sta la plausibilità dell'esistenza del cosiddetto diritto di morire e della legittimità delle cosiddette direttive anticipate di trattamento.

Engelhardt affronta la questione di definire la morte di una persona umana e, quindi, di individuare i criteri per dichiararne il decesso, da una prospettiva espressamente dualista, ossia una prospettiva che, cartesianamente, distingue come due realtà separate la corporeità biologica umana dalle facoltà superiori. Tale prospettiva risulta assolutamente coerente con la sua impostazione che separa esseri umani e persone: parallelamente, infatti, egli va a distinguere la vita

biologica dalla vita mentale. Egli può, infatti, tranquillamente affermare che «la vita umana meramente biologica precede l'emergere della vita delle persone in senso stretto e di solito prosegue un certo periodo dopo la morte»³⁶⁰. Questa separazione, però, non corrisponde alla realtà dei fatti, perché non si ha una persona se non si ha anche un preciso organismo biologico ed essendo quello di persona un concetto filosofico, si confondono i piani se si pretende di utilizzarlo in ragionamenti che hanno come oggetto la definizione di morte che è una questione di natura clinica³⁶¹ e, quindi, esclusivamente incentrata sul dato biologico. Come scrive Agazzi «è verissimo che il *concetto filosofico* di uomo [che possiamo far corrispondere al concetto di persona, ndr] è diverso (e più ricco) del *concetto biologico* di uomo, ma quando si uccide un [uomo] non si uccide un concetto, si uccide un individuo, una *substantia*, la cui natura non cambia in ragione dei più diversi concetti che possiamo *applicarle*»³⁶². La persona, come la intende Engelhardt, propriamente non esiste, è cioè solamente un concetto che va a identificare le capacità superiori che manifesta un essere umano ad un certo stadio del suo sviluppo e a certe condizioni. Di conseguenza affermare, come egli fa, che «chiedersi qual è il momento nel quale la vita biologica umana cessa non è come chiedersi quando cessa di esistere la persona»³⁶³ non ha senso perché, ancora una volta, confonde piani diversi. Se, infatti, il concetto di persona viene correttamente inteso, ossia, come abbiamo visto, come ciò che identifica propriamente la natura di un essere umano, chiedersi qual è il momento nel quale la vita biologica umana cessa coincide esattamente col chiedersi quando cessa di esistere la persona.

La questione di stabilire quando cessa l'esistenza di una persona, ossia quando si può dire che un essere umano è divenuto cadavere, è divenuta oggi

³⁶⁰ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 257.

³⁶¹ È vero che, sicuramente, la morte non è solamente una questione clinica, ma, per l'uomo, una questione preminentemente esistenziale, ma qui la questione è trattata dal punto di vista della sua definizione in ambito medico all'interno del quale, alla luce degli avanzamenti della tecnologia, in alcuni casi, il riferimento al criterio cardio-polmonare risulta insufficiente per una sua corretta diagnosi.

³⁶² Agazzi E., "L'essere umano come persona", (op. cit.), p. 149.

³⁶³ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 258.

particolarmente problematica perché ci troviamo di fronte ad una medicina ad alto contenuto tecnologico. Prima che fosse inventato, infatti, il respiratore, che consente di mantenere attiva la respirazione e, quindi, il circolo sanguigno, in una persona che non sarebbe più in grado di farlo autonomamente, i criteri della distruzione del corpo e quello della cessazione del respiro e del battito cardiaco erano totalmente adeguati e sufficienti per sottoscrivere una diagnosi di morte. Ora, quindi, le cose si complicano perché, grazie al respiratore, si possono dare casi in cui si è di fronte a corpi nei quali sussiste una certa stabilità metabolica e nei quali è percepibile ad occhio nudo l'espansione della cassa toracica e dei quali è rilevabile il battito cardiaco. Parallelamente alle migliorie a cui sono andate incontro le tecniche di trapianto d'organo, la situazione di queste persone, apparentemente tenute in vita dalle macchine, ha reso necessaria l'individuazione di un ulteriore criterio che fosse adeguato a tali casi ed è così emerso il criterio della morte cerebrale³⁶⁴. Le ragioni di tale introduzione, come si intuisce, sono di natura prettamente clinica, non sono, come vorrebbe far credere Engelhardt, basate su considerazioni filosofiche che hanno posto l'attenzione sulle facoltà superiori dell'uomo. Secondo lui, invece, «il passaggio da una definizione di morte centrata sull'intero corpo a una centrata sull'intero encefalo può essere interpretato come un allontanamento da una definizione centrata sulla vita biologica umana in direzione di una centrata sulla vita personale»³⁶⁵. A parte che se si parla dell'encefalo, sebbene si ritenga che da esso emerga la mente, si ha comunque sempre a che fare con un criterio biologico, stando ad ogni modo all'interpretazione che ne dà l'Autore, verrebbero introdotti all'interno della medicina dei criteri che esulano dalle sue competenze. Ogni qualvolta, infatti, si dichiarasse la morte cerebrale di un individuo si compierebbe una grave discriminazione perché tale giudizio non avrebbe come sua giustificazione il fatto che con la morte cerebrale l'uomo perde la sua unità organica, ma la

³⁶⁴ Per una ricostruzione del lungo percorso che ha portato a tale definizione si veda Pessina A., *Bioetica*, (op. cit.), in particolare il capitolo X intitolato: "Filosofia e scienza al capezzale dell'uomo: la morte cerebrale" (pp. 159-171).

³⁶⁵ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 258.

considerazione che quell'uomo non è più persona perché, in mancanza della funzione cerebrale, non ha più la possibilità di esercitare la sua coscienza. Se, tuttavia, fosse quest'ultima la motivazione che dà all'equipe medica l'autorizzazione a staccare il respiratore, i danni sarebbero comunque pochi perché, di fatto, constatata la morte cerebrale, non si compirebbe un omicidio.

I problemi intorno a questa questione nascono, però, dal fatto che c'è chi vuole ridefinire la morte cerebrale non tenendo conto di "tutto il cervello", ma solamente di quelle sue parti che supportano le facoltà superiori - come, per esempio, la corteccia cerebrale - facendo così ricadere potenzialmente al suo interno molti più soggetti. In questo modo, infatti, si vanno a dichiarare morte - e, quindi, ad uccidere attraverso l'eventuale espianto degli organi o attraverso la sospensione dell'idratazione e dell'alimentazione - persone che in realtà non lo sono. Engelhardt, pur essendo anche medico, abbraccia quest'ultima impostazione per motivi filosofici e in forza di considerazioni di carattere economico. Vediamo rappresentati entrambi questi ordini di motivazioni nella seguente affermazione: nella «predisposizione di test di morte accettabili [...] il pericolo di falsi positivi dovrebbe preoccuparci molto meno: eventuali sopravvissuti con gravi danni cerebrali probabilmente sarebbero i primi a chiedere di non essere curati. Al contrario, dovrebbe preoccuparci seriamente il rischio di falsi negativi. Chi, sbagliando, dichiarasse vivo un individuo che non lo è più si sentirebbe tenuto a rispettare costosi obblighi morali di assistenza e di trattamento»³⁶⁶. È innegabile, infatti, che le varie correnti che spingono, da un lato, verso una ridefinizione della morte cerebrale che non tenga conto di tutto il cervello, ma solo di alcune sue parti e, dall'altro, verso la legalizzazione dell'eutanasia, facciano leva su argomentazioni utilitaristiche che vedono nel numero sempre più crescente di anziani e di persone disabili solamente un grave costo per la società. E ancora una volta ci chiediamo, quindi, se una società che si dice civile e giusta possa permettersi questi calcoli a discapito dei suoi cittadini più deboli e se non si dovrebbe misurare, al contrario, la sua bontà proprio in maniera direttamente

³⁶⁶ Ivi, p. 262.

proporzionale all'attenzione che riserva loro. Engelhardt, invece, rispetto alle persone che, per danni cerebrali permanenti, hanno perso in maniera irreversibile la coscienza di sé, afferma: «che in termini laici generali sia lecito sospendere ogni trattamento, compresa l'idratazione e la nutrizione per via endovenosa, sembra semplicemente ragionevole. A questo punto una persona che possa soffrire la deidratazione e la denutrizione o trarre piacere dall'idratazione e dalla nutrizione non c'è più»³⁶⁷. Il rispetto della dignità delle persone non può, però, essere legato a considerazioni così superficiali ed è, infatti, doveroso a prescindere dalle esperienze emotive di cui la persona in questione può godere perché si fonda sul valore incommensurabile che essa ha in quanto tale. Coerentemente con questa logica è, infatti, doveroso persino il rispetto nei confronti dei cadaveri, segno del riguardo che si deve a quel corpo in forza della persona che fu. Il nostro Autore, però, non sembra riconoscere questo rispetto tanto che arriva ad affermare che «non c'è alcuna ragione perché un maschio vivo ma con il cervello morto non possa fungere da donatore di sperma»³⁶⁸. Al di là del fatto che “un maschio con il cervello morto” non è vivo, ma è appunto morto, sebbene la tecnologia riesca per un breve periodo a rallentare la degenerazione degli organi e, quindi, a rendere di fatto disponibile il liquido seminale di quell'individuo, riteniamo che tale eventualità non sia all'altezza del rispetto dovuto alla persona in questione (e agli eventuali figli orfani che ne deriverebbero) proprio perché è indice di una considerazione solamente biologicista di una funzione, quella riproduttiva, che non può essere scissa dal valore personale e relazionale che essa, invece, ha e che, quindi, non deve essere esercitata da altri per conto di un soggetto deceduto. Ma per Engelhardt, svanita la coscienza, tutto è lecito, a meno che con tali «entità succedanee»³⁶⁹ non si siano sottoscritti accordi specifici quando ancora erano persone.

La sua posizione, dunque, per quanto riguarda la questione della morte cerebrale è, così, racchiusa in queste parole: «un concetto di morte centrato

³⁶⁷ Ivi, p. 267.

³⁶⁸ Ivi, p. 265.

³⁶⁹ Ivi, p. 269.

sull'intero cervello non soddisfa le preoccupazioni della morale laica. Qualunque cosa intendiamo per persona, possiamo dire che essa [...] implica almeno la presenza di quella capacità di sentire che gli individui in coma permanente hanno perduto per sempre. Le definizioni di morte riferite all'intero encefalo si concentrano su strutture che sono insufficienti all'incarnazione delle persone, cioè degli agenti morali in grado di partecipare alla morale che vincola gli stranieri morali»³⁷⁰. In una questione che è così importante, dal momento che, come ha sottolineato Pessina, «stiamo discutendo una problematica che ci riguarda concretamente tutti, poiché si tratta della vita e della morte nostra e di ogni essere umano ed è doveroso (moralmente e socialmente) comprendere quali sono i criteri in base ai quali qualcuno può essere considerato un cadavere da cui prelevare gli organi»³⁷¹, il punto non è “soddisfare le preoccupazioni della morale laica”, ma capire realmente di cosa si stia parlando. Non è nemmeno all'altezza della situazione la concessione fatta da Engelhardt alle varie comunità di poter «adottare definizioni diverse della morte»³⁷², perché stiamo trattando una questione medica di cui è possibile stabilire, alla luce delle conoscenze attuali, una definizione non arbitraria: a fronte di questa verità le comunità potranno adottare atteggiamenti differenti, ma che almeno sappiano cosa stanno facendo se, per esempio, decidono di staccare il respiratore ad una persona che ha tutto il sistema nervoso centrale compromesso o se invece lasciano morire una persona di fame e di sete che ha una lesione rilevante alla corteccia cerebrale. Come scrive Sgreccia «l'accertamento della morte va affidato alla scienza e coscienza dei competenti e di per sé non è propriamente un problema filosofico o teologico. I segni di cessazione della vita umana sono da desumere, cioè, attraverso i mezzi e i metodi che la scienza via via elabora e perfeziona»³⁷³. Dato che la Commissione di Harvard ha chiarito come la morte debba essere considerata il «momento in cui

³⁷⁰ Ivi, p. 270.

³⁷¹ Pessina A., *Bioetica*, (op. cit.), p. 161-162.

³⁷² Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 272.

³⁷³ Sgreccia E., *Manuale di bioetica*, (op.cit.), vol. 1, p. 841.

il sistema fisiologico dell'organismo cessa di costituire un tutto integrato»³⁷⁴ e che ciò avviene, per quanto riguarda la persona umana, nel momento in cui è possibile constatare la morte cerebrale, si può ritenere che tale criterio sia del tutto adeguato perché, infatti, come ha sottolineato Pessina, «con questo evento si perde l'unità organica dell'uomo»³⁷⁵.

Le questioni di fine vita sono poi trattate da Engelhardt a partire dalla constatazione che le «nuove tecnologie mediche [...] hanno allargato la gamma reale delle nostre libere scelte e, qui come altrove, ci hanno richiamato ad agire con senso di responsabilità in circostanze inedite»³⁷⁶. Anche in tale ambito, infatti, si è smarrita la possibilità, secondo Engelhardt, di rintracciare una morale sostanziale in grado di offrire all'uomo una prospettiva dalla quale affrontare i problemi che insorgono di fronte alla sofferenza e alla morte. Scrive, infatti, l'Autore: «il problema è che, dopo il crollo della visione morale ebraico-cristiana, è difficile ricomporre in un quadro unitario coerente con le proprie intuizioni morali riguardo al modo in cui affrontare le decisioni che riguardano la vita e la morte. Una volta disarticolati dal quadro metafisico e morale sostanziale di cui facevano parte, i sentimenti morali non sono più in grado di fornire una guida affidabile. In una prospettiva laica generale, da un lato non emergerà nulla di moralmente improprio né nel suicidio assistito né nella eutanasia attiva, dall'altro questa vita risultando essere la sola di cui disponiamo, può assumere un valore assoluto»³⁷⁷. Con questa ultima espressione Engelhardt fa riferimento a quei casi in cui il soggetto si aggrappa disperatamente alla vita chiedendo ai medici di fare “tutto il possibile”, chiedendo, quindi, di attuare un accanimento terapeutico ad oltranza che non trova giustificazione né nell'arte medica, né in una corretta visione dell'uomo che prende atto dell'inevitabilità della morte. Ad ogni modo, a fronte di questa perdita di significato che si insinua sul terreno particolarmente

³⁷⁴ President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, *Defining Death. A Report on the Medical, Legal and Ethical Issues in the Determination of Death*, Washington (D.C.), 1981, p. 33.

³⁷⁵ Pessina A., *Bioetica*, (op. cit.), p.169.

³⁷⁶ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 369.

³⁷⁷ Ivi, p. 372-373.

delicato del fine vita, anche quello della morte, di conseguenza, in maniera totalmente coerente con il principio del permesso, diventa per Engelhardt un ambito nel quale l'autonomia della persona deve regnare sovrana. L'Autore, per la verità, non tratta in maniera sistematica le questioni dell'eutanasia e del suicidio assistito, ma le affronta alla luce del principio del permesso come fossero un suo corollario. Scrive, infatti, che «il male morale essenziale dell'omicidio non consiste nel togliere la vita a un individuo, ma nel togliergliela senza il suo permesso»³⁷⁸. Abbiamo ancora una volta conferma, da questa citazione, di come non sia riconosciuto alcun valore alla vita umana. Crediamo, però, che vi sia un equivoco di fondo nella priorità data al permesso rispetto a qualsiasi altra considerazione. Se, infatti, tale principio è tutelato in quanto strumento che permette agli agenti morali di impostare la propria vita e di collaborare con gli altri, risulta allora contraddittorio che tale principio sia messo al servizio della distruzione di quello stesso soggetto a tutela del quale esso è posto. Per questo stesso motivo, infatti, la rivendicazione dell'accesso al suicidio assistito, pensato da Engelhardt, come «un diritto costituzionale»³⁷⁹, risulta a sua volta contraddittoria. Come, infatti, ha notato Pessina «parlare di diritto significa far riferimento a qualcosa che, in linea di principio, deve valere per tutti, qualcosa, cioè che richiede un riconoscimento pubblico in forza del suo evidente valore. Ora, alla base di qualsiasi diritto si pone il diritto alla vita come diritto inalienabile perché, comunque si valuti il senso e il significato della vita stessa, ogni diritto è espressione delle qualità e delle facoltà dell'uomo *vivo*»³⁸⁰: dunque non ha senso parlare di un diritto che ha come oggetto l'eliminazione del soggetto di tale diritto. Il «diritto di morire» si configura, quindi, come un'espressione ossimorica che non trova cittadinanza all'interno del linguaggio dei diritti, tanto più che Engelhardt sembra, in alcuni punti³⁸¹, confonderlo o, perlomeno, sovrapporlo al diritto di rifiutare i trattamenti. Quest'ultimo, al contrario, è un diritto che ha

³⁷⁸ Ivi, p. 380.

³⁷⁹ Ivi, p. 372.

³⁸⁰ Pessina A., *Eutanasia...*, (op.cit.), p. 60.

³⁸¹ In particolare si veda il paragrafo intitolato «Il diritto di essere lasciati soli e di decidere di morire» in Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), pp. 373-376.

come scopo la tutela del soggetto dall'intervento altrui sul proprio corpo contro la propria volontà e ha la sua ragion d'essere nel riconoscimento del valore della persona che ne è portatrice, quand'anche tale rifiuto portasse alla morte del soggetto. In tal caso, però, è bene sottolineare come la morte non sarebbe causata e voluta dal soggetto stesso, ma sopraggiungerebbe per il sopravvento della malattia. Nella visione di Engelhardt, però, il diritto di rifiutare i trattamenti non ha il suo fondamento nel riconoscimento della trascendenza umana, che fa sì che la salute non possa essere pensata come un valore assoluto, ma trova la sua ragion d'essere in un ben più ristretto concetto: il "diritto di essere lasciati soli" che Papa dichiara essere «il più orrorifico»³⁸². Tale diritto, infatti, dimentica l'intrinseca relazionalità che caratterizza l'essere umano che fa sì che si abbia una sorta di responsabilità reciproca gli uni per gli altri. Come ha messo in luce Colombetti, «qualunque sia l'origine delle diverse relazioni, queste entrano comunque nella definizione di ciò che siamo, stabiliscono legami, chiamano in causa la libertà, interrogano questioni di giustizia»³⁸³. Le relazioni sono, infatti, costitutive della nostra esistenza, al di là che esse siano formalizzate attraverso contratti, in quanto l'uomo non è una realtà isolata, ma, a partire dall'essere nato da altri, instaura poi dei rapporti con le persone che fanno parte della sua "comunità" - familiare, sociale, lavorativa, politica, religiosa - che implicano delle responsabilità. Come ha sottolineato MacIntyre «incominciamo in una situazione che non è stata prodotta da noi. Ciascuno di noi, pur essendo il protagonista del proprio dramma, recita parti secondarie nei drammi degli altri, e ciascun dramma pone vincoli agli altri»³⁸⁴. È, pertanto, illusorio pensare all'uomo come ad un atomo isolato, tanto è vero che ogni uomo ha bisogno del riconoscimento degli altri per far sì che i suoi diritti, anche quelli rivendicati in punto di morte, vengano tutelati e attuati. Come, infatti, scrive Colombetti «i diritti e i doveri si giocano sempre e solo in questa dimensione. Non sgorgano dalla sola posizione della volontà, ma emergono,

³⁸² Papa A., *L'identità esposta. La cura come questione filosofica*, Vita e pensiero, Milano, 2014, p. 80.

³⁸³ Colombetti E., *L'etica smarrita della liberazione. L'eredità di Simone de Beauvoir nella maternità "biotech"*, Vita e Pensiero, Milano, 2011, p. 133.

³⁸⁴ MacIntyre A., *Dopo la virtù*, (op. cit.), p. 259.

appunto, dalle relazioni»³⁸⁵. Ma questa “dipendenza”, vista come qualcosa di limitante da parte di Engelhardt, nel cui orizzonte vi è solamente l’immagine di un agente morale indipendente e autonomo, non ha, in realtà, un carattere negativo perché, anzi, ci sono alcune “dipendenze” che rendono autonomi, che aiutano cioè il soggetto a realizzare la propria esistenza. Pensiamo alla dipendenza di un figlio rispetto ai suoi genitori: solo in forza di tale rapporto egli può entrare nel mondo e costruire la propria storia. Pensiamo anche alle molte situazioni in cui una persona con disabilità grazie, magari, a degli ausili meccanici o tecnologici da cui dipende, riesce ad entrare con più facilità in relazione con gli altri, oppure alla rete di aiuti e sostegni che circondano la sua vita e che gli permettono di partecipare attivamente all’interno del contesto sociale in cui è radicato. Ma anche pensando proprio alla situazione dell’adulto sano, nel pieno delle sue capacità, non possiamo non riconoscere quanto le relazioni - di amicizia e di amore, per esempio - siano fondamentali e contribuiscano, pur “legandolo”, a realizzare la sua esistenza. Di conseguenza, come ha sottolineato Musio, «ciò che la considerazione della libertà alla luce della condizione umana permette di comprendere è, dunque, la complessità della questione stessa della libertà che ripudia ogni facile equazione tra autonomia e indipendenza. Prendere nota di come l’autonomia possa giovare della dipendenza non è né *risentimento* né *debolezza*, è invece il *potere* che corrisponde all’uomo, ossia la capacità di valutare e giudicare ciò che si presenta come fonte od ostacolo della realizzazione di sé e della libertà»³⁸⁶.

Tornando, però, in maniera più specifica al “diritto di morire”, su cui si baserebbe la rivendicazione della legalizzazione del suicidio assistito all’interno degli ordinamenti statali, va notato che Engelhardt pone sullo stesso piano il divieto di suicidio e quello di suicidio assistito, considerandoli entrambi dei «tabù»³⁸⁷, frutto di un antico retaggio della tradizione cristiana. Le due fattispecie, tuttavia, sono molto differenti fra loro: se è vero che in entrambe l’esito è

³⁸⁵ Colombetti E., *L’etica smarrita...*, (op. cit.), p. 136.

³⁸⁶ Musio A., “Condizione umana...”, (op. cit.), p. 75.

³⁸⁷ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 372.

costituito dalla morte di un soggetto per opera della sua stessa mano, ciò che cambia è il modo in cui tale gesto si pone all'interno della sfera pubblica. Se nel caso del suicidio siamo di fronte al gesto estremo di una persona, deciso nell'intimità della sua coscienza, che diviene di dominio pubblico per il fatto che "altri" troveranno il suo corpo esanime, il suicidio assistito, invece, è posto fin dall'inizio all'interno della sfera pubblica. Esso è, infatti, rivendicato come un diritto, ossia come qualcosa che intrinsecamente ha una dimensione che riguarda tutti gli uomini e che strutturalmente implica l'intervento di altri dal momento che si chiede allo Stato di elargire la morte attraverso dei suoi funzionari di modo che non siano perseguibili. Se, quindi, il suicidio *tout court* è un fatto di cui si prende atto, il suicidio assistito, rivendicato come diritto, è posto come valore per cui non è possibile ridurlo ad una scelta personale che un soggetto deve essere libero di poter compiere - e, a ben vedere, perde anche quel manto di neutralità con il quale è presentato. Non è possibile, dicevamo, ridurlo semplicemente ad una scelta personale innanzitutto perché, se riconosciuto come diritto, esso implicherebbe il *dovere* di aiutare qualcuno ad uccidersi, compito che qualcuno dovrebbe eseguire, ma, con Pessina, ci chiediamo «a chi può essere attribuito simile dovere?»³⁸⁸. In secondo luogo perché, come scrive sempre Pessina, «questo diritto non ha fondamento: disporre della propria esistenza non equivale a disporre di se stessi, poiché con il suicidio viene meno proprio questa possibilità. L'esistenza, anche la propria, è *indisponibile* semplicemente perché, al di là di ulteriori approfondimenti, è la condizione stessa per poter disporre di se stessi»³⁸⁹. Alla sofferenza psichica e fisica di un soggetto, quindi, la società non può dare, come sua risposta ufficiale, l'elargizione della morte come si faceva, e si fa ancora in molti Paesi, con i peggiori criminali. La risposta adeguata e proporzionata di fronte alla richiesta di un aiuto per porre fine alla propria vita non può che essere la vicinanza e l'impiego di cure palliative che sono sempre più efficaci grazie ai progressi compiuti, fortunatamente anche in questo campo, dalla medicina.

³⁸⁸ Pessina A., *Bioetica*, (op. cit.), p.156.

³⁸⁹ *Ibidem*.

Quanto detto finora è utile anche per affrontare la questione dell'eutanasia. La tesi di Engelhardt in merito è racchiusa in queste parole: «il principio del permesso non vieta di porre termine alla vita di un individuo quando questi, dopo essere stato capace di intendere e di volere, 1) non lo sia più, 2) non possa tornare ad esserlo in futuro, 3) sussistano prove chiare e convincenti del fatto che egli, nelle circostanze in questione, avrebbe desiderato non solo che lo si lasciasse morire, ma anche che si affrettasse la morte. L'appello al principio del permesso e al principio di beneficenza può vietare solo l'eutanasia involontaria, non l'eutanasia non volontaria [...]. In questo caso praticando l'eutanasia non solo non si viola il principio del permesso, ma si può presumere di agire nel migliore interesse della persona»³⁹⁰. Vediamo anche qui come il ragionamento parta da ciò che il principio del permesso può o non può ammettere. Si dice, quindi, che è possibile porre fine alla vita di un individuo quando questo non sia più in grado di intendere e di volere e non possa più tornare ad esserlo: tale affermazione fa crescere in maniera esponenziale il numero delle persone che potrebbero venire uccise semplicemente perché hanno perso coscienza di sé. Non si tratta qui di invocare l'argomento del pericolo costituito dal cosiddetto “pendio scivoloso”, ma semplicemente di prendere atto di quello che c'è scritto e chiederci se il futuro delle nostre società debba orientarsi verso l'eliminazione dei soggetti più deboli. Tanto è vero che Engelhardt ammette pure l'eutanasia non volontaria, ossia quel tipo di eutanasia somministrata anche a chi non l'abbia mai richiesta ma, semplicemente, non abbia mai espresso nulla contro di essa. Che questa sia la strada su cui Engelhardt auspica che la società si incammini è confermato anche dalla seguente precisazione: «in ogni caso il diritto di rifiutare il trattamento non implica il diritto di esigerlo [...] i costi e la probabilità di insuccesso possono cancellare i doveri di beneficenza»³⁹¹. Dunque la richiesta da parte di un soggetto di essere lasciato morire sospendendo qualsiasi trattamento, soprattutto se costoso, è accolta con favore, quella invece di essere curato e accompagnato con dignità alla morte, invece, non è affatto garantita. Non possiamo, quindi, ignorare il peso

³⁹⁰ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 384-385.

³⁹¹ Ivi, p. 377.

dell'opinione pubblica sulla formulazione della richiesta di eutanasia da parte di un individuo perché, come ha evidenziato Pessina, «una volta *normalizzata*, la pratica eutanasiica finisce di fatto con l'avallare il giudizio che il paziente ha di se stesso, e cioè di essere di troppo, di peso, di non avere più quella dignità che, se fosse riconosciuta socialmente, comporterebbe il rifiuto ad acconsentire alla sua richiesta. [...] non si può trascurare il fatto che l'apertura all'eutanasia funga da concausa alla richiesta di eutanasia, in quanto crea le condizioni culturali e sociali che avallano la percezione di sottostima che il soggetto ha di sé»³⁹². La volontà di morire, infatti, non si presenta mai *prima facie*, ma è facile che subentri per disperazione, per paura, per solitudine, di fronte ad una situazione che una persona non riesce a sopportare e di cui vorrebbe liberarsi senza, però, poterci riuscire. Pascal ha totalmente colto questo concetto quando scrive che «tutti gli uomini cercano di essere felici. Per quanto i mezzi possano differire, ciò si verifica senza eccezione. Tutti tendono a questo fine. Chi va in guerra e chi non ci va sono spinti dallo stesso desiderio, anche se con idee diverse. La volontà non si muove di un passo se non in questa direzione. È la causa di tutte le azioni di tutti gli uomini, anche di quelli che vanno a impiccarsi»³⁹³. Per cui se di fronte alla richiesta di morire un individuo trova come risposta una società pronta a soddisfare questa richiesta il soggetto sarà ancor più confermato nel suo intento suicidario, se invece trova una società pronta ad investire nella presa in carico della sua situazione, molto probabilmente tale soggetto potrà ancora riconoscere il valore della sua persona nonostante il momento di difficoltà oggettiva che sta vivendo. Chi ha, infatti, esperienza di ciò che succede negli Hospice³⁹⁴, sa che i pazienti non vogliono morire, ma essere, invece, accolti nella loro sofferenza e che, se al loro dolore fisico è dato il giusto sollievo, possono affrontare la morte con una serena accettazione che non ha nulla a che vedere con la rassegnazione.

³⁹² Pessina A., *Eutanasia...*, (op.cit.), p. 99.

³⁹³ Pascal B., *Pensieri*, n° 138.

³⁹⁴ Per un approfondimento si veda il testo di Cicely Saunders, fondatrice nel 1967 a Londra del primo Hospice, Saunders C., *Vegliate con me. Hospice: un'ispirazione per la cura della vita*, trad. it. EDB, Bologna, 2008.

Secondo Engelhardt, ad ogni modo, lo strumento che permetterebbe di evitare qualsiasi abuso dell'eutanasia, garantendo, così, la tutela delle persone, sarebbe costituito dalle dichiarazioni anticipate di trattamento, ossia da dichiarazioni nelle quali un soggetto, nel pieno possesso delle sue facoltà, lascia disposizioni scritte in merito a cosa desidera gli venga fatto o non fatto qualora perdesse coscienza di sé in maniera irreversibile. Scrive l'Autore: «a rendere necessarie disposizioni del genere sono la precarietà della vita e il rischio incombente di restare deboli e incapaci per periodi abbastanza lunghi prima di morire»³⁹⁵. Riteniamo, invece, che le dichiarazioni anticipate di trattamento non rappresentino uno strumento adeguato atto a salvaguardare le persone nella loro dignità perché costituiscono uno strumento labile, sottoscritto, spesso, sotto la spinta della paura di perdere le proprie facoltà e strutturalmente incapace di cogliere la complessità delle situazioni cliniche che si possono prospettare. Tali dichiarazioni, fra l'altro, rispecchiano una volontà pregressa che potrebbe non coincidere con la volontà della persona al momento del presentarsi della situazione critica, senza che questa abbia più la possibilità di manifestare un eventuale ripensamento. Le disposizioni anticipate non tengono, inoltre, conto dei possibili progressi della medicina e, quindi, delle eventuali accresciute possibilità di cura della patologia che si prospetta. Di fronte ad un paziente che abbia perso conoscenza, l'ultima parola deve spettare, quindi, al personale medico: non perché si voglia ritornare all'affermazione di un vecchio modello paternalistico che non tenga conto dell'autonomia e della capacità di scelta del paziente, ma perché l'arte medica ha al suo interno i criteri per affrontare le situazioni che le si presentano. Tali criteri non sono - e non dovrebbero essere - di tipo culturale, basati, cioè, su considerazioni riguardanti il valore della persona in questione, ma tali da mettere in atto interventi proporzionati alla situazione clinica del paziente di modo da evitare sia un eventuale accanimento terapeutico sia un abbandono del paziente. Engelhardt, però, non è di questa idea e afferma, infatti, che «ogni giudizio in

³⁹⁵ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 376.

materia dipende da una particolare visione morale sostanziale»³⁹⁶. Questa affermazione, perfettamente in sintonia con l'idea, totalmente utopica, di Engelhardt secondo la quale ogni comunità morale dovrebbe organizzare un suo sistema sanitario, si scontra con la realtà concreta che vede, innanzitutto la presenza di risorse limitate che rende impossibile la creazione di pressoché infiniti sistemi sanitari, ma soprattutto con quanto abbiamo già detto: la medicina, pur essendo un'arte e non propriamente una scienza, è in grado di fornire dei criteri adeguati alle varie situazioni. I medici sono dei professionisti, non dei venditori di prestazioni, disponibili a soddisfare qualsiasi richiesta arbitraria. Avere la certezza di questo è fondamentale per poter, per esempio, essere sicuri che, in caso di evento avverso improvviso, una persona che venga portata d'urgenza al pronto soccorso riceva un trattamento proporzionato alla sua situazione clinica al di là di qualsiasi ulteriore considerazione.

Giunti così al termine di questa breve parte dedicata alle questioni che ruotano intorno al finire dell'esistenza umana ci preme sottolineare come qualsiasi parola, di fronte alla morte, risulti, in fin dei conti, sempre, mancante. La morte si conferma, al di là di ogni nostro tentativo di programmarla, qualcosa di ineffabile che sfugge alla nostra comprensione e al nostro potere. Come ha scritto Pessina, «l'uomo non può ignorare che l'aspirazione alla felicità e alla realizzazione di sé che percorre ogni suo concreto progetto trova nella morte un segno di contraddizione ed una domanda radicale sul senso ultimo dell'esistere»³⁹⁷. Questa domanda va, però, allora, raccolta e accolta, non può essere censurata dall'illusione di controllare la morte. Le risposte a questa domanda potranno pur essere diverse, a seconda della "comunità" alla quale si appartiene, ma in un'etica pubblica, come sottolinea Pessina, «la risposta al dolore e alla sofferenza attraverso la cura e il prendersi cura, l'uso proporzionato di mezzi adeguati e di sostegni rispettosi della concreta situazione della persona restano componenti essenziali e irrinunciabili»³⁹⁸ in forza di quella comune umanità che ci lega in

³⁹⁶ Ivi, p. 377.

³⁹⁷ Pessina A., *Eutanasia...*, (op.cit.), p. 115.

³⁹⁸ Ivi, p. 114.

relazioni che ci spingono a farci carico dei fratelli più sofferenti, coscienti che anche ognuno di noi dovrà, un giorno, affrontare la propria morte.

Questioni riguardanti l'inizio della vita

Veniamo, dunque, alle questioni riguardanti l'inizio vita. Engelhardt si sofferma, a grandi linee, sulle questioni dell'aborto, dell'infanticidio, del danno da procreazione, della sperimentazione su embrioni e feti e sulla fecondazione in vitro. Sullo sfondo di queste tematiche sta, ovviamente, quella dello statuto delle entità in esse implicate. L'Autore dichiara fin da subito che «le questioni riguardanti gli inizi della vita umana sono ancora più problematiche»³⁹⁹ rispetto a quelle che sorgono sul finire della vita in quanto, se in quest'ultime avevamo perlomeno a che fare con esseri umani che erano stati delle persone, qui, invece ci troviamo di fronte a embrioni, feti e infanti che non sono considerati da Engelhardt persone. Secondo lui non lo sono ancora perché, come abbiamo visto, a suo parere «l'inizio della vita biologica umana non coincide con l'inizio della vita della persona come agente morale»⁴⁰⁰. A ben vedere non capiamo come mai allora tali situazioni si configurino come più problematiche: stando alla sua logica dovrebbero, invece, esserlo meno perché, non avendo a che fare con “persone”, la preoccupazione morale dovrebbe essere minore e le pratiche che coinvolgono questi “esseri” dovrebbero essere affrontate con meno remore. Così, invece, non è per Engelhardt che dedica, quindi, parecchia attenzione a questi temi.

Innanzitutto Engelhardt si concentra sullo “status di zigoti, embrioni e feti”⁴⁰¹ dal momento che, in effetti, capire cosa essi siano risulta giustamente determinante per conoscere come debbano essere trattati. Egli ritiene che «in termini laici generali ciò dipend[a] dal significato che quella vita ha per la donna

³⁹⁹ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 273.

⁴⁰⁰ Ibidem.

⁴⁰¹ Così è intitolato un paragrafo del *Manuale*, pp. 275-279.

che l'ha concepita, per le altre persone dell'ambiente interessate ad essa»⁴⁰² perché, infatti, sempre a suo parere, «per comprendere lo status morale della vita umana biologica ai suoi inizi, occorre riflettere sull'importanza che essa ha per individui che sono già persone»⁴⁰³. Come si può evincere, dunque, da queste parole, lo *status* della vita umana nelle sue prime fasi di sviluppo non dipende dalla constatazione di ciò che essa è, ma dall'investimento emotivo che hanno su di essa le persone che si trovano a prendersene cura. Così, se tale zigote/embrione/feto si trova nel grembo di una donna che l'ha desiderato e cercato esso sarà ben accetto ed acquisirà un enorme valore; se invece tale gravidanza, per via delle più svariate circostanze, risulta indesiderata, al nascituro non verrà riconosciuto alcun valore e, anzi, come scrive Engelhardt, «apparirà a molti una minaccia o un danno»⁴⁰⁴. Troviamo che questo modo di affrontare l'argomento sia inadeguato per giungere ad una corretta indicazione su come un certo ente vada trattato. Ogni cosa, infatti, ha una sua logica intrinseca: gli enti inanimati sottostanno alle leggi della fisica, gli esseri animati - vegetali e animali - hanno una loro struttura secondo la quale si sviluppano e operano e, persino, gli oggetti costruiti dall'uomo sono primariamente fatti per uno scopo e vengono correttamente utilizzati se impiegati in maniera coerente con esso. Anche gli esseri umani, dunque, hanno una loro "logica intrinseca" ed è ad essa che bisogna guardare per capire cosa sono e come ci si debba comportare nei loro confronti. Tale concetto rimanda alla formula classica: *operari sequitur esse*. Se tale formula è servita, in primo luogo, per comprendere come un soggetto, dal punto di vista della morale, debba comportarsi affinché il suo essere si compia in pienezza, possiamo, però, utilizzarla anche per comprendere come ci si debba comportare in relazione ad un determinato ente: per fare questo bisogna, quindi, guardare al suo *esse* e di conseguenza *operari*. Il valore della vita nascente non può, quindi, dipendere da qualcosa di estrinseco ad essa, ma deve partire dalla constatazione di ciò che essa è. Bisogna allora partire dal fatto che anche zigoti, embrioni e feti

⁴⁰² Ivi, p. 275.

⁴⁰³ Ibidem.

⁴⁰⁴ Ivi, p. 276

sono, come abbiamo visto, pienamente persone e, quindi, riconoscere loro il valore che gli spetta ed agire di conseguenza. Sappiamo però come Engelhardt non accetti questa conclusione dal momento che non riconosce a tutti gli esseri umani lo statuto di persone ed, infatti, tratta il “prodotto del concepimento” alla stregua di una qualsiasi proprietà. Lo vediamo, infatti, affermare che «nell’ottica della morale laica generale, coloro che hanno prodotto un feto hanno per primi il diritto di determinare efficacemente l’uso»⁴⁰⁵. Da qui deriva il via libera a qualsiasi tipo di manipolazione che abbia per oggetto la vita nascente, per cui ritiene che non possano essere posti limiti all’aborto, all’infanticidio, alla fecondazione in vitro, alla maternità surrogata e alla sperimentazione. Egli ritiene, tra l’altro, che tali questioni siano «scelte private»⁴⁰⁶, scelte, cioè, che non hanno nessuna ricaduta sulla sfera pubblica e che, quindi, debbano essere totalmente al riparo da ingerenze esterne. Riteniamo, però, che le cose non stiano in questo modo. Come ha scritto Gauchet, con l’arrivo di un figlio: «qualcosa cambia [...] anche la coppia più intensamente interpersonale, la più deliberatamente extrasociale, a quel punto acquista tacitamente un nuovo status. Incontra di nuovo la società»⁴⁰⁷. Il bambino, infatti, rappresenta un “terzo” sul quale la coppia non può avere un potere totale, costituisce un bene di cui anche la società deve farsi carico dal momento che il suo esserci rappresenta un valore aggiunto per essa. Tale idea è stata mirabilmente espressa da Arendt la quale sottolinea come «il miracolo che preserva il mondo, la sfera delle faccende umane dalla sua normale, “naturale” rovina è in definitiva il fatto della natalità, in cui è ontologicamente radicata la facoltà di agire. È, in altre parole, la nascita di nuovi uomini e il nuovo inizio, l’azione di cui essi sono capaci in virtù dell’esser nati. Solo la piena esperienza di questa facoltà può conferire alle cose umane fede e speranza»⁴⁰⁸. Le scelte che ruotano intorno all’inizio vita non sono, quindi, qualcosa che riguarda

⁴⁰⁵ Ibidem.

⁴⁰⁶ Ivi, p. 277.

⁴⁰⁷ Gauchet M., *Il figlio del desiderio. Una rivoluzione antropologica*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano, 2010, p. 60.

⁴⁰⁸ Arendt H., *Vita activa*, trad. it. RCS Quotidiani, ed. per il Corriere della Sera, Milano, 2010, p. 191.

solamente la coppia, anche perché il modo in cui la generazione di un uomo è pensata e attuata è sicuramente indice del rispetto che la società gli riserva.

Ad ogni modo, se non ci è possibile utilizzare il concetto di persona umana per fare luce su queste questioni, dal momento che non c'è accordo unanime sul suo significato, o meglio, sulla sua estensione, possiamo, però, forse utilizzare il concetto di “figlio” che anche Engelhardt introduce nell'ambito di questo dibattito, dal momento che è proprio lui a scrivere che, per rispondere ai vari interrogativi che in esso nascono, si debba «comprendere che cosa significhi mettere al mondo un figlio»⁴⁰⁹. Tale nozione è, infatti, determinante per un corretto approccio alla comprensione dell'uomo in quanto tale, dal momento che non tutti gli individui nel corso della loro storia personale diventano genitori, ma tutti coloro che esistono si ritrovano, senza possibilità di scelta, ad essere figli e, difatti, come sottolinea Rich «l'unica esperienza unificatrice, incontrovertibile, condivisa da tutti, uomini e donne, è il periodo di mesi trascorso a formarci nel grembo materno»⁴¹⁰. La logica proprietaria, dunque, non è adeguata a parlare del rapporto genitori-figli perché il figlio, in quanto altro, non può, come direbbe Kant, essere trattato come un mero mezzo, ma va sempre riconosciuto come fine in sé. Il concetto di figlio, applicabile a qualsiasi fase dell'esistenza umana, risulta particolarmente carico di significati in relazione alle prime fasi dell'esistenza, in particolare se riferito al “neonato”. La portata e la potenza simbolica di quest'ultimo concetto è stata colta e approfondita da Jonas, il quale ci può venire in soccorso per confutare l'idea riduttiva che, invece, Engelhardt ha dei nascituri e dei nuovi nati. Ci sembra lecito usare genericamente il concetto di neonato in quanto figlio, sebbene Engelhardt parli, in questo frangente, di zigoti/embrioni/feti, innanzitutto perché anch'essi sono comunque “figli”, e poi perché l'Autore stesso allarga il discorso anche a coloro che sono già nati. Scrive egli, infatti, che «in termini morali laici, sperma, ovuli, zigoti e feti prodotti dalla persona le appartengono [...]. Sono estensione del suo corpo. Potrà quindi disporne fino a quando essi stessi non prenderanno possesso di sé come entità

⁴⁰⁹ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 280.

⁴¹⁰ Rich A., *Nato di donna*, Garzanti, Milano, 1996, p. 7.

consapevoli, fino a quando non verrà riconosciuto loro uno status speciale nella comunità, fino a quando chi li ha prodotti non avrà trasferito ad altri i propri diritti su di essi o fino a quando non diventeranno persone»⁴¹¹, cosa che, ricordiamo, per Engelhardt avviene anche molto tempo dopo rispetto alla nascita. Bisognerebbe peraltro notare come in questo passo l'Autore metta sullo stesso piano sperma e ovuli da un lato e zigoti e feti dall'altro, quando, in realtà, i due gruppi rappresentano fattispecie differenti: per quanto riguarda il primo, infatti, è forse possibile pensare in termini di proprietà essendo costituito da mero materiale biologico seppur con una potenzialità molto diversa da quella che possono avere, per esempio, i capelli e le unghie, cosa che però non è possibile fare con quelli del secondo gruppo essendovi implicati veri e propri organismi verso i quali è sicuramente necessaria una maggiore cautela. Ad ogni modo il tentativo di Jonas è interessante perché s'inserisce coscientemente nel solco della cosiddetta "crisi della metafisica" che, a suo parere, si riassume nella negazione «che da qualche ente in sé [...] possa emanare una sorta di "dover essere»⁴¹². Jonas, invece, scorge proprio nel rapporto genitori-figli «l'archetipo atemporale di ogni responsabilità»⁴¹³, radicandolo nell'essere. Jonas ritiene che si possa individuare un dover-essere insito nell'essere qualora si riscontri una pretesa immanente all'essere di un ente che risulti oggettivamente normativa per un altro ente, ossia qualora si rintracci nella realtà un ente il cui puro darsi, il cui esserci fattuale, risulti coincidere con un "dover essere". Jonas ritiene che un tale ente possa essere riconosciuto proprio nel neonato, «il cui solo respiro rivolge inconfutabilmente un "devi" all'ambiente circostante affinché si prenda cura di lui»⁴¹⁴. Tale dovere non si fonda, però, su di un qualche sentimento di tenerezza suscitato dall'infante nelle persone che gli stanno attorno, ma si fonda, in maniera più consistente, proprio dal punto di vista ontologico. Afferma, infatti, Jonas che «qui l'essere di un ente, sul semplice piano ontico, postula in modo immanente ed evidente un dovere

⁴¹¹ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 277.

⁴¹² Jonas H., *Il principio responsabilità...*, (op.cit.), p. 162.

⁴¹³ Ivi, p. 162.

⁴¹⁴ Ivi, p. 163.

degli altri; e lo postulerebbe anche se la natura non venisse in soccorso di questo dovere con la forza degli istinti e dei sentimenti»⁴¹⁵. Ma come è possibile questo? Come si può parlare di evidenza? In effetti si potrebbe obiettare che il neonato necessita solamente *di fatto* dell'aiuto di altri per poter sopravvivere, ma non anche *di diritto* e che, quindi, ciò non implica un dovere da parte di qualcuno. Jonas, invece, sostiene che non solo empiricamente il bambino necessita di sostegno da parte di altri, ma che questa necessità abbia un potere particolarmente forte poiché si radica in maniera speciale nel suo essere. La situazione del neonato, infatti, «unisce in sé il potere autolegittimantesi del già-esserci e l'impotenza esigente del non-essere-ancora»⁴¹⁶ per cui il suo dover-divenire, iscritto in ogni essere vivente, è bisognoso di aiuto e per essere portato a compimento richiede l'intervento di altri dal momento che si trova sospeso, impotente, sul non-essere. Dato, quindi, il pericolo di ricadere nel non-essere, al quale il neonato non è in grado di sottrarsi con le sole sue forze, ed essendo iscritto nel suo essere la promessa per un divenire nell'essere, Jonas può affermare che «nella totale non-autosufficienza di ciò che è generato è per così dire ontologicamente programmato che i procreatori lo tutelino dal rischio di ricadere nel nulla e ne assistano il divenire ulteriore»⁴¹⁷.

Tali riflessioni ci sembra spazzino via definitivamente qualsiasi possibilità di intendere i figli alla stregua di oggetti da utilizzare come meglio si crede. Il dovere di prendersi cura del generato, infatti, a maggior ragione in una società nella quale nascono sempre più raramente figli “per caso”, ci dice ancora Jonas, è «implicit[o] nell'atto della procreazione. Mantenere tale impegno [...] diventa un dovere ineludibile verso l'essere che ora esiste nel suo pieno diritto e nella sua totale dipendenza da quell'impegno»⁴¹⁸. Certamente ci sono situazioni nelle quali una gravidanza non è per nulla desiderata, nelle quali, quindi, al contrario di quanto si è soliti dire, un figlio è visto tutt'altro che come un “dono”. Dal

⁴¹⁵ Ibidem.

⁴¹⁶ Ivi, p. 166.

⁴¹⁷ Ivi, p. 167.

⁴¹⁸ Ibidem.

momento, però, che questo essere c'è, merita di essere “sostenuto”. Alla nozione di “dono” è forse, quindi, preferibile sostituire la nozione di “ospite” che evita anche l'equivoco di farci ricadere surrettiziamente in una logica proprietaria, perché, in fin dei conti, di ciò che è donato possiamo farne quel che vogliamo: anche liberarcene. Il passaggio dalla “metafora del dono” a quella dell'ospite è stata suggerita da Pessina il quale, in merito, scrive che «l'*ospite* è colui che è accolto semplicemente per quello che è, non importa se sia straniero o se non corrisponda ai nostri desiderata. L'ospite, di cui ci si prende cura, non è mai pensabile come una proprietà [...] i figli come gli ospiti, vanno accolti semplicemente perché *ci sono*, sia che siano stati esplicitamente e ripetutamente invitati, sia che si presentino inaspettatamente alla porta della nostra esistenza: il dovere di accoglierli si fonda proprio su quello che sono, e cioè, in primo luogo, esseri umani, persone umane»⁴¹⁹.

Il ragionamento di Engelhardt prosegue poi introducendo la questione del cosiddetto “danno da procreazione”. Con tale locuzione si fa riferimento a quelle cause in cui il querelante, che spesso è il figlio dei genitori accusati, o chi ne fa le veci (dato che spesso egli si trova in uno stato di deprivazione fisica e mentale così grave da renderlo incapace di comprendere la sua stessa situazione), «richiede - come ci spiega Costa - un indennizzo per essere stato messo al mondo in una condizione così penosa che la non esistenza sarebbe stata l'alternativa preferibile»⁴²⁰. Su questa linea, si ritiene, dunque, che la stessa esistenza rappresenti un danno tale da ritenere l'atto del concepimento, che l'ha fatta incominciare, un atto colpevole e condannabile perché ha violato il diritto di non esistere che possiederebbe qualcuno in certe circostanze. Tali cause, sorte per lo più negli Stati Uniti⁴²¹, rappresentano una novità nel panorama giuridico e, per la

⁴¹⁹ Pessina A., “Venire al mondo...”, (op. cit.), p. 77.

⁴²⁰ Costa G., *Scelte procreative e responsabilità. Genetica, giustizia, obblighi verso le generazioni future*, University Press, Firenze, 2005, p. 41.

⁴²¹ Si è, infatti, incominciato a parlare di “danno da procreazione” negli Stati Uniti in merito al caso *Zepeda v. Zepeda* (Illinois, 3 aprile 1963). Tale caso riguardava, per la verità, il presunto danno prodotto al figlio per essere venuto al mondo come “illegittimo”.

verità, non hanno riscosso particolare successo⁴²² perché, infatti, come ci riferisce Costa, «generalmente i giudici hanno considerato queste cause ‘troppo bizzarre’ per essere prese seriamente in considerazione»⁴²³, tuttavia esse risultano interessanti dal punto di vista teoretico. Tali procedimenti giuridici, infatti, si inseriscono perfettamente nella logica che attribuisce valore alla persona solamente quando essa presenta certe caratteristiche e, coerentemente con la logica del mercato, danno per scontato che l’ambito della generazione debba essere totalmente controllato al fine di garantire la qualità del generato inteso come “prodotto”. Non entreremo qui in maniera più approfondita nelle trame di questa questione, ma ci sembra perlomeno opportuno dire che tutto il dibattito che ruota intorno al danno da procreazione risulta poggiare su una premessa inaccettabile, ossia quella secondo la quale la vita di un essere umano abbia un valore da tutelare solo nel momento in cui presenta certe caratteristiche. Abbiamo già mostrato come questo modo di approcciarsi alla vita umana risulti essere riduttivo e che, di conseguenza, la logica che sta alla base delle cause per danno da procreazione, che porta ad affermare che ci siano delle vite “non degne di essere vissute”, debba essere respinta dal momento che il valore dell’uomo è inscritto nel suo stesso essere e non sottostà ad alcuna condizione. Guardiamo, quindi, solamente a quanto afferma Engelhardt in proposito, il quale, in realtà, in maniera un po’ sorprendente, ritiene che queste cause non trovino fondamento. Afferma egli, infatti, che in questi casi «se non altro, il bambino riceve il dono della vita, e un dono che non scaturisce da malevolenza e non è in evidente contrasto con i suoi interessi futuri. Sulle questioni morali sollevate dalle cause di illecito per danno da procreazione, possiamo così concludere che [...] non è

⁴²² Bisogna menzionare però due casi di danno da procreazione che sono stati riconosciuti in sede legale: ci riferiamo all’*affaire Perruche*, in cui l’*Assemblée plénière* della *Cour de Cassation*, con la sentenza del 17 novembre del 2000, riconobbe il diritto del bambino disabile a richiedere il risarcimento per la nascita conseguente all’inadempimento dell’obbligo d’informazione del medico, e alla sentenza 16754 della Corte di Cassazione italiana che, in data 2 ottobre 2012, ha riconosciuto la responsabilità sanitaria del ginecologo, sempre per violazione dell’obbligo d’informazione, e per la prima volta ha esteso il diritto al risarcimento del danno sofferto dalla madre, per non essersi potuta autodeterminare liberamente richiedendo l’applicazione della legge 194/1978, allo stesso individuo nato affetto da patologia genetica, nonché ai fratelli e alle sorelle del neonato.

⁴²³ Ivi, p. 48.

moralmente vietato concepire un bambino e lasciare che la gravidanza giunga al termine nemmeno quando si sappia che egli porterà con sé danni genetici o altri difetti»⁴²⁴. Stupisce, tra l'altro, leggere come egli consideri la vita un "dono": termine questo che dovrebbe essere bandito dal suo vocabolario che si autoproclama essere neutrale. Ad ogni modo bisogna notare come egli giunga a questa conclusione discostandosi dal pensiero di molti degli autori di stampo liberale al quale lo abbiamo finora assimilato, i quali, come per esempio Harris, invece ritengono che «mettere al mondo un bambino in condizioni meno che soddisfacenti o in circostanze sfavorevoli significa danneggiarlo o fargli un torto»⁴²⁵. I motivi che spingono, però, Engelhardt a non abbracciare le tesi di chi sostiene la legittimità di tale cause non risiedono certo in un improvviso riconoscimento del valore della vita di un essere umano indipendentemente dalle condizioni psico-fisiche in cui egli si trova, ma dalla rinnovata riproposizione della centralità e della priorità attribuita alle persone intese come agenti morali. Ovviamente - e giustamente - egli ritiene che non si debbano, in maniera volontaria, danneggiare i nati, ma se essi si trovano ad essere affetti da una patologia senza che i suoi genitori ne siano la causa, questi ultimi hanno tutto il diritto di portare comunque a termine la gravidanza se desiderano farlo. Il ragionamento di tali genitori a favore di questa scelta potrebbe essere, secondo Engelhardt, di questo tipo: «1) "Prendere o lasciare: noi non potevamo metterti al mondo se non in condizioni per te estremamente negative"; oppure 2) "Prendere o lasciare: noi non potevamo metterti al mondo se non a patto di allevarti in condizioni per te estremamente negative»⁴²⁶. Concordiamo, dunque, con questa posizione di Engelhardt contraria alla plausibilità del danno da procreazione, anche se le motivazioni che ci portano a farlo sono di natura diversa. Nel ragionamento di Engelhardt prevale, infatti, l'arbitrio degli adulti sulla tutela dei soggetti più deboli rappresentati, in questo caso, dai nati affetti da eventuali

⁴²⁴ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 283.

⁴²⁵ Harris J., *Wonderwoman e superman. Manipolazione genetica e futuro dell'uomo*, trad. it. Baldini&Catoldi, Milano 1997, p. 137.

⁴²⁶ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 283.

patologie. Il suo, infatti, non si costituisce come un incondizionato “sì” a favore della vita nascente, dal momento che ritiene pur sempre lecito l’aborto: per quanto riguarda il danno da procreazione si limita, infatti, a dire che, se il danno non è intenzionale, i futuri genitori *possono* decidere di portare avanti la gravidanza. Il “non detto” implicito in questa affermazione è che la scelta opposta sia altrettanto legittima, infatti l’Autore non ritiene che sia moralmente *doveroso* dare la possibilità al bambino di nascere. Risulta, quindi, coerente col suo sistema la posizione espressa da Engelhardt in merito perché sorge, infatti, dal primato delle scelte libere a cui hanno, secondo lui, diritto le persone. Tuttavia, dal punto di vista oggettivo le sue affermazioni risultano contraddittorie dal momento che vanno a legittimare due corsi di azione opposti quali l’interruzione di gravidanza a motivo di patologie che affliggono il feto e la prosecuzione di essa nonostante tali eventuali patologie. Anche in questo caso, dunque, constatiamo come la sua proposta filosofica sia tutt’altro che neutrale, ma perfettamente inserita in quella *cultura dello scarto* che tende ad emarginare i soggetti più deboli riconoscendo diritti solamente a chi li può esercitare attivamente in prima persona.

La trattazione di Engelhardt prosegue poi chiedendosi se sia «lecito lasciar morire i neonati gravemente handicappati»⁴²⁷. Tale interrogativo nasce dalla constatazione che la medicina, ad oggi, ha compiuto passi da gigante per quanto riguarda la terapia neonatale, configurandosi, quindi, tale terreno come ricco di scelte non facili da prendere dal momento che, in molti casi, risulta difficile stabilire quando sia lecito sospendere una certa terapia e quando, invece, ciò potrebbe configurarsi come un caso di abbandono terapeutico. Tale questione è affrontata da Engelhardt mettendo in gioco sostanzialmente tre criteri: la priorità degli interessi delle persone su quelli delle non-persone, la qualità della vita e l’analisi del rapporto costi/benefici. Di fronte alla nascita di un neonato gravemente malformato secondo Engelhardt spetta ai suoi genitori, in quanto persone a tutti gli effetti, decidere se impiegare risorse e mezzi per migliorare le sue condizioni, oppure lasciarlo morire. Considerazioni di questo tipo, che si

⁴²⁷ Ivi, p, 286.

basano in fin dei conti sulla valutazione della qualità della vita che il neonato presumibilmente avrebbe, sono quelle che sono risultate determinanti nella gestione del famoso caso “Baby Doe”, a cui anche Engelhardt, infatti, fa riferimento. Ricordiamo che tale bambino nacque con la sindrome di Down e con una malformazione all’esofago. A fronte di ciò i suoi genitori, in accordo con il personale medico dell’ospedale, ritennero fosse opportuno non intervenire e lasciarlo, invece, morire di fame e di sete, assicurandosi, però, che egli non soffrisse grazie ad una adeguata sedazione e analgesia. Fecero seguito a tale decisione alcuni ricorsi che, però, dati i tempi della giurisprudenza, non riuscirono a modificare l’iter intrapreso e Baby Doe morì. Tale corso d’azione è totalmente approvato da Engelhardt in quanto risulta coerente con l’algoritmo⁴²⁸ che egli sfodera e che permette di giustificare tale prassi. Scrive, infatti, l’Autore che «il dovere di preservare la vita di un neonato generalmente viene meno con il diminuire della possibilità di successo nonché della qualità e della quantità della sua vita, e con l’aumentare dei costi del conseguimento di tale qualità»⁴²⁹. Tale algoritmo, applicato al caso Baby Doe, porterebbe a concludere che il fatto che egli fosse affetto da sindrome di Down e che, quindi, la sua vita, secondo una certa concezione, fosse inevitabilmente di qualità scarsa, non giustificava l’alto costo degli interventi a cui avrebbe dovuto essere sottoposto per rimediare alla malformazione con cui era nato. La questione dei costi è per Engelhardt determinante ed egli cerca di suffragare questa sua convinzione proponendo la seguente analogia: «io posso bensì avere il dovere generale di soccorrere un amico che sta morendo di sete, ma se il mio amico si trova sulla cima di una montagna impervia ed è raggiungibile solo con grave pericolo della mia vita, quel dovere può venir meno. Inoltre, quanto meno è probabile che il mio amico, una volta salvato, trovi accettabile la qualità della sua vita, tanto più è debole il mio dovere di soccorrerlo»⁴³⁰. Tale analogia, però, non funziona. Non funziona,

⁴²⁸ Engelhardt sintetizza la sua argomentazione nella seguente formula matematica: «Forza del dovere di beneficenza = (possibilità di successo X qualità della vita X durata della vita) : costi», ivi, pag. 288.

⁴²⁹ Ivi, p. 289.

⁴³⁰ Ivi, p. 287.

infatti, il paragone fra l'amico disperso in alta montagna e un neonato la cui vita è segnata da una patologia e che richiede delle cure perché, innanzitutto, se i nostri doveri sono proporzionati a qualcosa, lo sono rispetto al criterio della "prossimità". Anche se si può parlare di una prossimità "relazionale" e non solo "geografico-spaziale", siamo però in dovere di correre in soccorso primariamente di chi ci è vicino e in tale situazione si trova, infatti, il neonato che, come tale, dipende in tutto da noi. In secondo luogo l'analogia non funziona soprattutto perché il prendersi cura di tale bambino non mette a repentaglio la nostra vita e le società sviluppate in cui viviamo hanno tendenzialmente a disposizione le risorse necessarie per prendersi cura di lui senza subire un grave danno economico. In terzo luogo, considerazioni riguardanti la qualità della vita che il neonato si troverà a vivere, mettono in campo un falso pietismo che non deriva, infatti, dalla preoccupazione per il bene del bambino, ma egoisticamente dalla considerazione delle innegabili difficoltà, esistenziali ed economiche, che una famiglia che si trova ad accogliere un bambino con una grave disabilità dovrà sicuramente affrontare. La risposta, però, a questa legittima preoccupazione non può essere l'abbandono del bambino alla morte, ma il sostegno alla famiglia da parte della società.

Ci sembra, quindi, che valgano a confutare queste argomentazioni, di stampo prettamente utilitaristico, le parole pronunciate dall'Accademia Americana di pediatria proprio in seguito alle vicende che videro tristemente protagonista Baby Doe: «quando il trattamento medico è chiaramente benefico, occorre in ogni caso assicurarlo. [...] Ogni considerazione riguardante le limitate potenzialità previste o reali di un individuo è irrilevante e non deve pesare nelle decisioni concernenti l'assistenza medica. I soli fattori da considerare sono le condizioni mediche dell'individuo. Questi principi vanno seguiti in modo rigoroso»⁴³¹. Sottoscriviamo tale ammonimento che pone in primo piano come rilevanti le condizioni cliniche e che non si lascia influenzare da elementi che esulano da ciò che la medicina ha, invece, il dovere di considerare. Tale approccio

⁴³¹ American Academy of Pediatrics, "Principles of Treatments of Disabled Infants", in *Pediatrics*, 73, 4 aprile 1984, p. 559 (trad. it. della scrivente).

risulta essere, peraltro, il più neutrale, quello cioè che dovrebbe essere adottato da una società che non si riconosce più in una morale comune, in quanto non è dettato, in maniera eteronoma, da teorie sul valore della vita umana, ma rimane fedele al compito del medico di perseguire il bene del paziente così come è richiesto dal Giuramento di Ippocrate.

Secondo Engelhardt, però, «il fatto che il bambino non sia ancora persona in senso stretto e ricada sotto l'autorità dei genitori come loro proprietà pone dei limiti all'autorità di intervento dello stato»⁴³². Tale affermazione, legata alla possibilità di lasciar morire gli infanti “gravemente handicappati”, come li definisce Engelhardt, spiana la strada alla possibilità di ritenere legittima anche la loro eventuale uccisione diretta. Non a caso, infatti, a tale paragrafo, segue, nel *Manuale*, una parte dedicata all'infanticidio che viene proposto come accettabile in un società “laica”. Engelhardt, dunque, ancora una volta senza citarli, si associa - fatte le debite distinzioni - alle tesi di Tooley e Singer i quali, già anni addietro, hanno teorizzato la plausibilità morale dell'infanticidio. Afferma esplicitamente l'Autore che «non c'è ragione per sostenere che è moralmente sbagliato volere intenzionalmente la morte degli infanti [...]: data la limitata autorità morale laica dello stato, l'unica soluzione possibile è l'equivalente della non interferenza ateniese e romana con l'infanticidio»⁴³³. Tralasciamo il fatto che egli introduca l'argomento facendo notare come per secoli l'infanticidio fosse una pratica assolutamente accettata anche nelle più civilizzate società e che solo coll'avvento del Cristianesimo sia stata giudicata come moralmente inaccettabile, perché tale sottolineatura non rappresenta una vera e propria argomentazione dal momento che la storia, da sola, non insegna nulla e che non basta per screditare una tesi dire che essa sia nata all'interno di una certa corrente di pensiero: vanno giudicate, infatti, le argomentazioni proposte a prescindere da chi le sostenga. Avendo già mostrato come una concezione proprietaria della progenie non sia accettabile, come non è accettabile che si possa uccidere un neonato dal momento che, come tutti gli altri esseri umani, esso merita rispetto, ci limiteremo qui a proporre un

⁴³² Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 291.

⁴³³ Ivi, p. 293 e 295.

altro argomento che impedisce di lasciare i figli in balia dell'arbitrio dei genitori. Una prassi di questo tipo, infatti, non può essere pensata come legittima e risulta sproporzionata perché, per quanto la vita del neonato, nella prospettiva dell'Autore, possa godere di scarsa considerazione, essa, di certo, non è a tal punto così priva di valore da far prevalere l'egoismo del soggetto più forte sulla vita del più debole. Se, infatti, nel caso dell'aborto si può in parte comprendere la fatica fisica ed esistenziale che una donna potrebbe provare se obbligata dallo Stato a portare avanti una gravidanza non desiderata e a partorire un figlio non voluto, nel caso di un bambino già nato la fattispecie è totalmente differente. Egli, di fatto, non è più qualcosa che dipenda totalmente dal corpo della donna e possono subentrare, quindi, altri a prendersi cura di lui senza che la madre debba affrontare alcun costo. Ci sono tuttavia autori come Giubilini e Minerva⁴³⁴ che hanno sostenuto che l'ipotesi di un eventuale *aborto post-nascita*, come essi definiscono l'infanticidio per proporlo in una veste più accattivante, rappresenterebbe un'ipotesi, dal punto di vista psicologico, meno traumatica per la madre rispetto ad un eventuale adozione del neonato non desiderato. Ma come l'uccisione volontaria del proprio figlio - perché, senza giri di parole, è di questo che si sta parlando - possa essere pensata, anche dal punto di vista dell'incidenza emotiva sull'equilibrio psichico di una persona, come scelta migliore rispetto all'adozione, è sicuramente una posizione che può lasciare perplessi. Ad ogni modo bisogna considerare come il bambino, una volta nato, diventi, potremmo dire, "patrimonio dell'umanità", non è più, quindi, qualcosa che appartiene solamente all'intimità della vita privata della coppia che lo ha generato, ma entra a tutti gli effetti a far parte della società. Anche per la Arendt il neonato "inaugura" la sfera del politico e catapulta la coppia all'interno della società. La sentiamo, infatti, affermare: «il figlio, questo "infra" con cui gli amanti ora sono in relazione [...] rappresenta il mondo [...] È come se gli amanti attraverso il figlio ritornassero al mondo da cui il loro amore li aveva estromessi»⁴³⁵ È, così, che

⁴³⁴ Cfr. Giubilini A., Minerva F., "After-birth abortion: why should the baby live?", in *Journal of Medical Ethics* (2012).

⁴³⁵ Arendt H., *Vita activa*, (op. cit.), p. 187.

l'ipotesi dell'adozione diventa un'alternativa da non sottovalutare. Quest'ultima rappresenta, infatti, l'opzione più proporzionata anche stando alla stessa logica proposta da Engelhardt: se ciò che conta sono i desideri degli adulti, ossia di coloro che sono a tutti gli effetti persone, di fronte ad un figlio "scartato" possono emergere in primo piano gli interessi di altre persone rispetto a tale bambino. Considerato il fatto che in una società pluralistica ci sono più "famiglie morali" si può evidenziare, con Pessina, come «il presunto danno che l'esistenza del neonato arrecherebbe alla madre, che perciò intende ucciderlo in quanto giudicato non-persona, [è] inferiore al danno arrecato a chi, riconoscendolo come persona, ved[e] in quell'atto un vero e proprio delitto contro l'umanità: l'adozione si presenta perciò come una possibile soluzione»⁴³⁶. È vero che Engelhardt considera i bambini parte della proprietà privata di chi li ha prodotti e che su tale proprietà gli altri non hanno alcun diritto, tuttavia riteniamo che l'ipotesi dell'adozione possa essere allora suggerita, tutt'al più come atto di beneficenza, a quei genitori che vorrebbero uccidere il proprio figlio a partire dalla considerazione che se per loro ha così scarso valore, può invece essere considerato da altri un bene di cui godere.

L'ultimo paragrafo che Engelhardt dedica alle questioni di inizio vita mette a tema due grandi questioni: quella della sperimentazione fetale e quella della fecondazione in vitro. Tali argomenti sono solitamente trattati come separati; la scelta dell'Autore di porli assieme fa trapelare, forse, l'intuizione che in entrambi i casi si tratti di manipolazione della vita umana. Queste questioni aprono molteplici problemi, che meriterebbero una lunga ed approfondita analisi, che però non rientrano direttamente negli scopi della nostra trattazione. Ci limiteremo, quindi, a considerare come esse si inseriscano nel quadro generale del pensiero di Engelhardt e suggeriremo qualche spunto di riflessione che permetta di far intravedere come la riduzione che egli propone di tali temi ad una

⁴³⁶ Pessina A., "Palindromo: aborto dopo la nascita e infanticidio prima del parto. Analisi di una tesi filosofica che equipara aborto e infanticidio", in *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, 4/2013, pp. 624-636, p. 633.

questione sostanzialmente di accordo reciproco non sia, forse, all'altezza di ciò che c'è in gioco.

Per quanto riguarda la sperimentazione sui feti l'argomentazione di Engelhardt è assolutamente coerente: giustamente, infatti, sottolinea che «se i feti non sono persone in senso stretto, sarebbe difficile comprendere perché, in termini morali laici generali, mentre le donne possono abortire per qualsiasi ragione, i ricercatori non possono impegnarsi nella sperimentazione sui feti nemmeno con lo scopo altruistico di produrre sapere e benessere»⁴³⁷. Ovviamente il punto debole di questa argomentazione è la premessa, ossia che i feti non siano persone. Tuttavia si possono sottolineare delle differenze morali fra l'aborto e la sperimentazione. Pur esprimendo per entrambi un giudizio negativo dal punto di vista morale, si possono evidenziare, infatti, delle differenze nelle due fattispecie. Se, come abbiamo visto, per quanto concerne l'aborto, dal momento che esso si configura come l'esito di quel dramma personale che vive una donna che non accetta il figlio che porta in grembo, risulterebbe difficoltoso forzarla fisicamente a portare a termine la gravidanza perché tale azione si avvicinerebbe molto ad un atto di violenza (anche se dal punto di vista propriamente morale sussisterebbe l'obbligo di portare a termine la gravidanza), per quanto riguarda la sperimentazione sui feti le questioni in gioco sono differenti. Quest'ultima, infatti, se approvata come prassi legittima da un'intera società, costituisce un indice del livello di rispetto riconosciuto all'uomo all'interno di essa. Se si ritiene, cioè, che la vita nascente, simbolo dell'estrema indigenza, non abbia alcun valore, non è difficile immaginare come in questa società non finisca poi per prevalere la legge del più forte e che il tessuto sociale sarà poco attento alle situazioni di bisogno. Tuttavia è d'obbligo fare dei distinguo per quanto riguarda la sperimentazione in ambito fetale. Engelhardt non tematizza i vari tipi di sperimentazione, cosa che invece sarebbe doveroso fare dal momento che la valutazione morale cambia a seconda del fine che si vuole perseguire e delle situazioni che portano il feto ad essere disponibile per un eventuale sperimentazione. Come scrive, infatti,

⁴³⁷ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 297.

Sgreccia «il fine può essere: di pura sperimentazione biomedica, di sperimentazione terapeutica o con intenti terapeutici, a scopo di prelievo di tessuti per la cura di altre persone malate. Inoltre, e ancora più rilevante, è la distinzione sulla condizione del feto: se vivo, viabile o non, o morto, morto per aborto spontaneo o per interruzione volontaria della gravidanza»⁴³⁸. È evidente che se lo scopo è quello di curare il feto in questione, tale prassi non può che essere accolta con favore dal momento che risulta totalmente rispettosa della persona su cui si sta sperimentando, così come un conto è avere a disposizione un feto morto o se, invece, la sua morte è l'esito previsto e inevitabile delle manipolazioni che si mettono in atto. Se, quindi, come è nelle intenzioni di Engelhardt, i feti vengono considerati alla stregua di mero materiale sul quale operare al fine, magari, un domani di trovare una terapia per le persone “vere e proprie”, tale impostazione risulta illegittima perché si configura come cieca rispetto al valore della persona in gioco. Anche stando alla morale laica proposta da Engelhardt, governata, come ricordiamo, dal principio del permesso e di beneficenza, crediamo che una tale prassi non possa essere accettata perché minerebbe le basi della convivenza pacifica al cui servizio tali principi sono posti. Se, infatti, in una tale società centrali sono le persone, non si può, però, pensare che esse abbiano pieno potere su coloro che non hanno voce per difendersi dai loro soprusi: l'incapacità di esprimere il permesso alla propria manipolazione e distruzione non può essere interpretata alla stregua di una sorta di silenzio-assenso.

In chiave manipolatoria è affrontata anche la questione della fecondazione assistita. In tale ambito, ancora una volta, regnano sovrani per Engelhardt gli accordi che gli adulti stipulano in merito. In forza di ciò l'Autore arriva a non avere obiezioni nemmeno nei confronti delle più estreme configurazioni che possono portare alla nascita di una persona come quella da lui ipotizzata «di un uomo A e di una donna B che donino rispettivamente sperma e ovulo per la fecondazione in vitro e l'impianto in una donna C che fungerà da madre ospitante e metterà al mondo il bambino per l'adozione da parte di un uomo D e di una

⁴³⁸ Sgreccia E., *Manuale di bioetica*, (op. cit.), p. 793.

donna E»⁴³⁹. Per Engelhardt a questa prassi non può essere posta alcuna obiezione perché, a suo parere, la morale laica non è in grado di attribuire alcun significato alla generazione umana la quale, infatti, a suo parere, «può essere oggettivata e sottoposta a manipolazione tecnologica né più né meno della fisiologia cardiaca»⁴⁴⁰. Non crediamo, però, che le cose stiano così, ma che, anche da un punto di vista laico, la generazione non possa essere pensata come una prassi totalmente neutra. Non può, infatti, oggettivamente essere assimilata alla funzione cardiaca o a qualsiasi altra funzione che serve all'autoregolazione e alla sussistenza dell'organismo, perché, tali attività sono qualcosa di necessario al soggetto per vivere e non sono oggetto di volizione. La riproduzione umana, invece, è frutto di scelte, coinvolge un'altra persona e si configura come un'azione eminentemente transitiva dal momento che ha come "risultato" la generazione di un'altra persona. In forza di ciò riteniamo che tali stravolgimenti della generazione umana non siano rispettosi dell'individuo che, attraverso di essi, incomincia ad essere. Crediamo che ad avvalorare un rifiuto rispetto a queste prassi valga il richiamo al bene delle persone future, concetto verso il quale lo stesso Engelhardt si è mostrato essere più volte sensibile. Se, infatti, l'Autore ritiene che non si debbano danneggiare coloro che saranno persone, crediamo che il venire al mondo per mezzo delle più svariate manipolazioni senza sapere con certezza di chi si è figli - essendosi moltiplicate le figure parentali come nell'ipotesi proposta da Engelhardt - possa essere pensato come un danno che è doveroso evitare. Come sottolinea, infatti, Vegetti Finzi «uno scompiglio così radicale dei più convalidati punti di riferimento della nostra identità non può non produrre effetti sul nostro modo di rappresentarci»⁴⁴¹.

Riteniamo, di conseguenza, che qualsiasi tipo di sperimentazione che non sia volta al bene del soggetto in causa, come qualsiasi manipolazione della generazione umana che vada a ledere il significato profondo che essa ha per la costituzione della nostra identità personale debbano essere bandite anche in una

⁴³⁹ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di Bioetica*, (op.cit.), p. 300.

⁴⁴⁰ Ivi, p. 298.

⁴⁴¹ Vegetti Finzi S., *Volere un figlio*, Mondadori, Milano, 1997, p. 172

società che riconosce come unico valore quello delle persone. Le suddette prassi, infatti, vanno a minare proprio la possibilità stessa che le persone conducano la loro vita in maniera pacifica dal momento che, se permesse, avrebbero la conseguenza o di esporle, fin dal principio, alla morte, o di impedire loro di riconciliarsi con la propria origine essendo essa il frutto dei più fantasiosi incroci parentali.

Giunti, quindi, al termine di questo capitolo ci sembra di poter affermare, ancora una volta, non solo la centralità del concetto di persona per orientarsi all'interno delle questioni bioetiche, ma soprattutto la necessità che tale concetto sia semantizzato in maniera adeguata. Solamente, infatti, riferendolo a tutto l'arco di tempo in cui un essere umano vive la sua vita, a partire dai primi istanti del suo concepimento, è possibile evitare che la persona umana sia oggetto di soprusi e discriminazioni. Tale concetto va, quindi, inteso in senso sostanziale e non ridotto ad interpretazioni funzionalistiche che legano alla presenza di alcune qualità, individuate peraltro sempre in maniera arbitraria, la possibilità di affermare senza eccezioni la sua tutela. Concordare su questo modo di intendere la persona è essenziale proprio a fronte di una società in cui non è più condivisa una morale comune. La minima garanzia per la convivenza pacifica non può, infatti, che essere costituita dal rispetto della vita umana in ogni sua fase, premessa indispensabile affinché poi ognuno possa spendere la propria vita come meglio crede a partire, però, dal riconoscimento che questo è possibile solo se la vita di ognuno è tutelata e riconosciuta come un bene in sé dalla società stessa. Ci sembra, inoltre, di poter rilevare come, in fin dei conti, questa morale laica minimale procedurale risulti intrinsecamente debole e sorge il dubbio che abbia realmente una sua consistenza effettiva dal momento che, in fin dei conti, tale proposta finisce per legittimare qualsiasi azione, a patto che non leda gli interessi degli altri. Tale esito, però, si pone proprio al di fuori dell'esigenza morale che non ha come obiettivo quello di legittimare qualsiasi azione (il che sarebbe inevitabilmente contraddittorio), ma quello di comprendere quale sia il bene da fare e il male da evitare.

Capitolo IV

CHRISTIAN BIOETHICS

L'altro Engelhardt

Dopo esserci a lungo soffermati sulle tesi espresse principalmente nel *Manuale* non possiamo ora tralasciare un altro aspetto della produzione di questo Autore. In Engelhardt, infatti, è presente un *corpus* di scritti altrettanto vasto, ma dai connotati decisamente differenti da quelli finora trattati, che è, come vedremo, assolutamente rilevante per avere un quadro completo della fisionomia di questo originale pensatore. Ci riferiamo a quegli scritti che dicono molto della sua biografia e che hanno una connotazione dichiaratamente confessionale. Esiste, infatti, a fianco dell'Engelhardt "campione della bioetica laica procedurale", un Engelhardt profondamente religioso che si riconosce nella Chiesa Ortodossa e che sui temi che abbiamo finora affrontato ha un'opinione ben diversa. Accanto al suo più celebre e ampiamente citato *The Foundations of Bioethics*⁴⁴² troviamo, così, uno speculare manuale intitolato *The Foundations of Christian Bioethics*⁴⁴³: i due

⁴⁴² Questo il titolo originale poi tradotto in italiano con *Manuale di Bioetica* (op. cit.), forse per fare da contraltare al *Manuale* di Sgreccia (op. cit.) già ampiamente diffuso.

⁴⁴³ Engelhardt jr. H.T., *The Foundations of Christian Bioethics*, Swets & Zeitlinger Publishers, 2000. Accanto a tale testo, dal quale emerge l'Engelhardt "religioso", segnaliamo il già citato *Dopo Dio*, utile soprattutto per conoscere il percorso esistenziale che ha portato l'Autore, dalla fede cattolica, ad abbracciare quella ortodossa. Inoltre, per quanto riguarda questo aspetto della sua speculazione, è possibile trovare innumerevoli articoli da lui firmati nella rivista *Christian Bioethics* di cui è coeditore. In particolare segnaliamo come significativi i seguenti *paper*: "Moral Philosophy and Theology: Why is There so Little Difference for Roman Catholics?", in *Christian Bioethics*, 9(2003), pp. 315-329; "Moral Knowledge: Some Reflections on Moral Controversies, Incompatible Moral Epistemologies, and the Culture Wars", in *Christian Bioethics*, 10(2004), pp.

testi assieme costituiscono la *summa* del suo pensiero e i temi discussi in essi sono sostanzialmente gli stessi, affrontati, però, da due prospettive differenti. Potremmo dire, ora che tali locuzioni ci sono divenute familiari, che nel primo testo Engelhardt ha teorizzato come possano convivere pacificamente degli “stranieri morali”, nel secondo, invece, propone una visione sostanziale dell’etica, frutto della sua appartenenza ad un gruppo particolare di “amici morali”, ossia quello costituito da coloro che appartengono alla comunità della Chiesa Ortodossa.

Ad una prima lettura l’impressione che può sorgere è che queste due anime facciano fatica a conciliarsi, dal momento che risultano addirittura in opposizione nelle loro conclusioni, dando credito così all’ipotesi di una certa “schizofrenia” nella sua produzione. Da un lato, infatti, come abbiamo visto, nel *Manuale* l’Autore non perde occasione per fornire argomentazioni, per esempio, a favore dell’aborto e dell’eutanasia, dall’altro, in *The Foundations of Christian Bioethics*⁴⁴⁴, invece, leggiamo che «qualsiasi azione contro uno zigote o un embrione a qualsiasi stadio deve essere vietata»⁴⁴⁵ e che «il Cristianesimo Tradizionale è fondamentalmente contrario al suicidio medicalmente assistito e all’eutanasia. [...] Questa opposizione [...] è radicata nella vita cristiana intesa come una vita rivolta all’umiltà»⁴⁴⁶. Come riportano Cherry e Iltis, «date le sue posizioni apertamente e provocatoriamente libertarie espresse in *The Foundations of Bioethics* quando fu pubblicato *The Foundations of Christian Bioethics* ci fu molto stupore [...]». Secondo molti commentatori, adesso c’era un secondo

79-103; “Sin and Bioethics: Why a Liturgical Anthropology is Foundational”, in *Christian Bioethics*, 11(2005), 2221-239; “What is Christian About Christian Bioethics? Metaphysical, Epistemological, and Moral Differences”, in *Christian Bioethics*, 11(2005), pp. 241-253; “Why Ecumenism Fails: Taking Theological Differences Seriously”, in *Christian Bioethics*, 13(2007), pp. 25-51; “Moral Pluralism, the Crisis of Secular Bioethics, and the Divisive Character of Christian Bioethics: Taking the Culture Wars Seriously”, in *Christian Bioethics*, 15(3)-2009, pp. 234-253. Ricordiamo, infine, che molteplici sono le omelie che egli ha pronunciato nel ministero diaconale che svolge presso la “St. George Antiochian Orthodox Christian Church” di Houston.

⁴⁴⁴ Per brevità d’ora in poi ci riferiremo a questo testo indicandolo con “Chrisitan Bioethics”, senza voler però creare confusioni con l’omonima rivista.

⁴⁴⁵ Engelhardt jr. H.T., *The Foundations of Christian Bioethics*, (op. cit.), p. 281, traduzione italiana della scrivente.

⁴⁴⁶ Ivi, p. 331.

Engelhardt - un Engelhardt cristiano ortodosso apparentemente separato dal suo alter ego secolare e libertario»⁴⁴⁷. Tuttavia, come vedremo, attraverso un'analisi più approfondita è possibile trovare una coerenza fra queste due anime di Engelhardt e, anzi, possiamo dire che il *Manuale* trova la sua piena comprensibilità solo alla luce del suo tentativo di proporre una bioetica cristiana in *Christian Bioethics*. Avremo poi modo in seguito di approfondire meglio questa affermazione, ma è doveroso compiere una precisazione fin da ora. Il testo *Christian Bioethics* è l'ultimo in ordine cronologico ad essere stato scritto, lo precedono, infatti, le due versioni del *Manuale*, rispettivamente nel 1986 e nel 1996. A cavallo di queste due edizioni avviene, però, un fatto che permette di comprendere appieno il senso di tale testo e che dà ragione dell'affermazione secondo la quale solo attraverso *Christian Bioethics* si può comprendere a fondo il *Manuale*. Nel 1991 ha luogo, infatti, la conversione di Engelhardt all'Ortodossia, evento riportato in vari scritti⁴⁴⁸ ed interviste⁴⁴⁹ e ampiamente raccontato da lui stesso nel testo *Dopo Dio*⁴⁵⁰. Così Engelhardt ricorda quel momento: «con mia grande sorpresa, il Sabato santo del 1991 in Texas, e nientemeno che in un monastero, ho deciso di pentirmi di una vita di profondo egoismo e di gravi peccati»⁴⁵¹.

Solitamente quando si va ad analizzare il pensiero di un certo Autore è buona prassi giudicare quanto egli ha lasciato nero su bianco senza farsi particolarmente influenzare, nell'interpretazione del testo, dagli elementi

⁴⁴⁷ Iltis A.S., Cherry M.J. (a cura di), *At the Roots of Christian Bioethics. Critical Essays on the Thought of H. Tristram Engelhardt*, M&M Scrivener Press, 2010, p. 6, traduzione italiana della scrivente.

⁴⁴⁸ Si veda, a titolo di esempio, il testo Iltis A.S., Cherry M.J. (a cura di), *At the Roots of Christian Bioethics...*, (op. cit.), in particolare la *Prefazione* di T.J. Bole e la *Parte I* intitolata "Re-reading Engelhardt: The Old and the New".

⁴⁴⁹ Al link <http://www.johnsanidopoulos.com/2011/03/herman-tristram-engelhardt-how-i-became.html> è possibile leggere la risposta che Engelhardt, durante il Symposium for Intensive Care svoltosi a Bucarest, ha dato alla domanda circa come egli fosse diventato ortodosso (data ultima consultazione del sito: novembre 2015). Si noterà che come primo nome dell'autore è indicato "Herman" e non il solito "Hugo" a cui siamo abituati: a seguito della conversione, infatti, egli ha deciso di assumere tale nome invocando, così, la protezione di Ermanno di Alaska (1750ca.-1836), monaco missionario russo, considerato santo dalla Chiesa Ortodossa.

⁴⁵⁰ Engelhardt jr. H.T., *Dopo Dio*, (op. cit.), in particolare si veda il capitolo I, pp. 25-49.

⁴⁵¹ Engelhardt jr. H.T., *Dopo Dio*, (op. cit.), p. 37.

biografici che caratterizzano la sua storia personale. In questo caso, tuttavia, crediamo che un riferimento a questo aspetto della sua vita privata sia inevitabile dal momento che è Engelhardt stesso a porlo esplicitamente come rilevante facendo, infatti, ripetutamente riferimento alla sua fede nei suoi scritti. Non possiamo certo avere la pretesa di sondare la sua anima e comprendere in maniera esaustiva i motivi che l'hanno portato a convertirsi ma, a partire da quanto egli in proposito afferma, crediamo di poter lecitamente tener conto di questo fatto e metterlo in relazione con il tipo di filosofia che egli ha sviluppato.

Sebbene la prima versione del *Manuale* preceda la sua conversione, alla luce di questa è possibile comprendere meglio le convinzioni che egli ha espresso in questo che è il suo testo più famoso. Possiamo, riassumendo, dire che esso rappresenti il tentativo di dichiarare non perseguibile il progetto illuministico di fondare la morale attraverso la ragione, mostrando, così, la sua intrinseca incapacità di essere dirimente in questo campo, dati i suoi insuperabili limiti. Tale convinzione non risulta, però, compatibile con quanto affermato dalla Chiesa Cattolica alla quale lui, all'epoca della stesura del *Manuale*, apparteneva, non solo come fedele, ma come attivo pensatore essendo egli membro del gruppo di studio che si occupava di bioetica per la Federazione Internazionale delle Università Cattoliche⁴⁵². Il cattolicesimo, infatti, ritiene che, pur considerati i limiti della condizione umana, la facoltà razionale sia comunque in grado di cogliere il senso profondo della realtà nella sua intelligibilità. Come sappiamo Engelhardt non è di questo parere e, infatti, questa sua posizione gli valse una sorta di denuncia per eresia, come egli non manca di riportare nel suo testo *Dopo Dio*⁴⁵³, accusa dalla quale egli si difese affermando che «con *The Foundations of Bioethics* (1986), e in generale con la mia attività filosofica, avevo esplorato *soltanto* che cosa si può conoscere con la ragione senza l'aiuto della grazia»⁴⁵⁴. Difesa, a nostro parere, non sufficiente per essere totalmente in sintonia con quanto affermato dal

⁴⁵² Dato riportato da T.J. Bole nella *Prefazione* presente in *At the Roots of Christian Bioethics...*, (op. cit.), p. xii-xiii.

⁴⁵³ Engelhardt jr. H.T., *Dopo Dio*, (op. cit.), p. 40 e p. 42.

⁴⁵⁴ Ivi, p. 40.

Magistero della Chiesa Cattolica⁴⁵⁵ perché, come abbiamo visto, dal *Manuale* emerge che con la *sola ratio* si può, in realtà, arrivare ad affermare davvero ben poco.

Il percorso biografico e quello teorico di Engelhardt sono, quindi, intrecciati poiché il suo incamminarsi verso l'Ortodossia va di pari passo con il maturare in lui della convinzione secondo la quale la ragione sia in fin dei conti inconcludente. Tesi, questa, che l'Autore riconosce essere diametralmente opposta a quanto affermato, appunto, dal Cattolicesimo, verso il quale, di conseguenza, egli matura un crescente disagio. Giunge così ad affermare: «gradualmente maturai la convinzione che il cattolicesimo romano non era la chiesa degli apostoli e dei padri, bensì una religione occidentale plasmata dalle preoccupazioni culturali che avevano dominato l'Europa occidentale verso la fine del primo millennio e l'inizio del secondo. [...] All'interno della emergente teologia cristiana occidentale Dio aveva finito per essere considerato più come un concetto o un'idea che come Qualcuno a cui rivolgersi con la preghiera»⁴⁵⁶. Dunque il “peccato”, se così si può dire, del Cattolicesimo consisterebbe secondo Engelhardt nella fiducia, ai suoi occhi, “esagerata” che esso ripone nelle capacità della ragione e che lo porterebbe a pensare di poter rinchiudere nei suoi confini addirittura la comprensione di Dio. Tale convinzione, secondo Engelhardt, avrebbe allontanato sempre di più le due Chiese - quella Cattolica e quella Ortodossa - e avrebbe fortemente condizionato persino il contenuto della riflessione filosofica occidentale dalla modernità ai giorni nostri. Qui sta precisamente la chiave di volta per comprendere il modo in cui egli intende sia la sua attività filosofica sia la sua fede. Questa sfiducia nella ragione lo ha, infatti, portato da un lato a difendere con forza le tesi espresse nel *Manuale*, dall'altro ad avvicinarsi alla Chiesa Ortodossa che, secondo la sua interpretazione, ha una

⁴⁵⁵ Ricordiamo che, per esempio, la Chiesa Cattolica è convinta che sia possibile dimostrare con la sola ragione l'esistenza di Dio. Tale tesi è stata sancita nella *Constitutio dogmatica de Fide Catholica, Canones, II, De Revelatione, I*, quarta sessione del Concilio Vaticano I, 24 aprile 1870.

⁴⁵⁶ Engelhardt jr. H.T., *Dopo Dio*, (op. cit.), p. 35.

impostazione più mistica e, quindi, più conciliabile con le sue preoccupazioni teoriche.

Nell'affrontare questo delicato tema ci preme però chiarire come la nostra trattazione non entrerà nel merito di cosa la Chiesa e la teologia ortodossa effettivamente dicano, non valuteremo cioè la fedeltà di Engelhardt ad esse, ma prenderemo in considerazione il modo in cui l'Autore semplicemente le ha fatte sue e ce le presenta. Allo stesso modo il mettere a tema le tesi del Cattolicesimo non ha un intento di tipo apologetico: il paragone costante con esso risulta semplicemente obbligatorio dal momento che è Engelhardt stesso ad eleggerlo come suo interlocutore privilegiato. Avendo adottato come metodo quello filosofico ci interessa, quindi, in questo scritto, vedere, tutt'al più, quale sia il rapporto che intercorre fra la ragione e la fede. D'altra parte un'analisi approfondita della storia bimillenaria della teologia delle due chiese non rientra, evidentemente, negli scopi della presente indagine e peccheremmo certo di approssimazione se, in poche pagine, volessimo trattare l'argomento. Rischio dal quale non è, però, del tutto immune Engelhardt che viene, infatti, accusato da Savarino di aver prodotto in merito «un effetto di livellamento storico e concettuale»⁴⁵⁷ avendo fornito, così, «un giudizio troppo sbrigativo su aspetti della tradizione teologica occidentale che andrebbero invece compresi, e tenuti distinti, in modo più accurato»⁴⁵⁸.

Se una differenza può, tuttavia, essere individuata fra il primo e il secondo Engelhardt questa risiede nell'interpretazione che egli fornisce del processo che ha plasmato l'Occidente e che lo ha portato ad arenarsi - a suo dire - su di un pluralismo senza vie di uscita circa la conciliabilità delle prospettive. Come abbiamo analizzato nel primo capitolo del presente lavoro, nel *Manuale* tale situazione è vista come l'esito di un progressivo allontanamento dal Cristianesimo, percorso che ha avuto inizio nella modernità e che è proseguito compendosi irrimediabilmente nella postmodernità a seguito delle "tre rivoluzioni", quella rappresentata dalla riforma protestante, quella copernicana e

⁴⁵⁷ Savarino L., "Introduzione" in Engelhardt jr. H.T., *Dopo Dio*, (op. cit.), p. 22.

⁴⁵⁸ Ibidem.

quella darwiniana. Questi eventi hanno, secondo Engelhardt, fatto perdere credito al Cristianesimo che ha sempre più lasciato terreno a quella ragione di matrice illuminista che, però, a sua volta, si è rivelata esser vana nel suo intento di fondare una morale sostanziale e di fornire un terreno comune per la pacifica convivenza. Di questo stesso fenomeno l'Engelhardt "religioso" dà una lettura differente. Tutto è, infatti, ricondotto alla soluzione che l'Occidente ha dato al dilemma dell'*Eutifrone*⁴⁵⁹ platonico, ossia la questione se una cosa sia santa perché è amata dagli dèi o se gli dèi amino una cosa perché essa è santa. Fuor di metafora in tale dilemma emerge la questione se la morale sia qualcosa di indipendente dalla divinità, nel senso che anche quest'ultima deve prendere atto di ciò che la ragione mostra come buono, o se, invece, una cosa sia buona perché è voluta da Dio senza che ciò abbia qualche base razionale, ma solamente volontaristica. Il dibattito su tale questione divenne molto acceso nel medioevo dove la soluzione "razionalista" fu sostenuta soprattutto da Tommaso e quella "volontarista" da Duns Scoto e Guglielmo d'Ockham. Secondo Engelhardt le risposte differenti che sono state date a questa questione permettono, da un lato, di cogliere ciò che profondamente distingue la Chiesa Cattolica da quella Ortodossa e, dall'altro, forniscono una chiave di lettura per comprendere la direzione verso la quale si è sviluppata la filosofia occidentale dalla modernità ad oggi.

Per quanto riguarda le differenze che intercorrono fra le due Chiese, Engelhardt, così, vede la questione: «il cristianesimo tradizionale, ossia ortodosso, abbraccia il corno teocentrico del dilemma dell'*Eutifrone* di Platone: il bene, il giusto e la virtù, cioè sono tali in quanto risalgono a Dio e quindi non possono essere compresi correttamente se non da Dio. Al contrario, il cristianesimo occidentale ha abbracciato il corno razionalistico, ovvero ha sposato la tesi che bene, giusto e virtù possono essere compresi senza fare riferimento a Dio, in particolare mediante una filosofia morale laica universalisticamente aperta a tutti gli esseri umani indipendentemente dal fatto che professino la giusta fede»⁴⁶⁰. Impossibile non notare in questa citazione la *vis polemica* che anima Engelhardt e

⁴⁵⁹ Platone, *Eutifrone*, Bur, Milano, 2003.

⁴⁶⁰ Engelhardt jr. H.T., *Dopo Dio*, (op. cit.), p. 132-133.

che trapela chiaramente quando implicitamente afferma che non è possibile comprendere cosa sia il bene al di fuori della “giusta fede”. La polemica è interamente rivolta, quindi, contro il cattolicesimo, che indubbiamente ha riposto e ripone una larga fiducia nella ragione, in contrasto con l’impostazione ortodossa che, a suo dire, invece, mette al centro della vita morale Dio. La questione posta in questi termini è, però, fuorviante in quanto porre al centro della vita morale Dio e ritenere che la ragione sia in grado di discernere il contenuto di tale vita non sono due affermazioni che necessariamente si escludono l’un l’altra. Se, infatti, Dio, a partire dalla definizione che egli dà di se stesso presentandosi a Mosè come «Io sono colui che sono»⁴⁶¹, è inteso come l’essere per eccellenza e come sommo bene, ne deriva sia che Egli è il Signore della vita morale, sia che il contenuto di tale vita sia accessibile all’uomo mediante la ragione. Engelhardt, invece, vuole proprio escludere questa possibilità e, quindi, pone come opposte le due posizioni che, in realtà, potrebbero trovare una conciliazione. Così facendo però la sua impostazione risulta problematica poiché la comprensione di ciò che è bene risulta accessibile solamente a coloro che hanno ricevuto il dono della fede, dichiarando, di conseguenza, vana, se non addirittura erronea, l’intera impresa filosofica. Questo rappresenta un limite dal punto di vista filosofico perché esclude a priori che qualsiasi tentativo umano, che non sia supportato dalla fede, possa comprendere anche solo qualcosa di una questione così importante, e universalmente riconosciuta tale, qual è la ricerca della vita buona, mortificando, così, l’apertura intenzionale che caratterizza da sempre il rapporto dell’uomo con la realtà propria e del mondo e che lo spinge ad approfondire sempre di più, come direbbe Scheler, “il suo posto nel cosmo”⁴⁶². L’impostazione di Engelhardt risulta quindi sicuramente lecita, ma si pone inevitabilmente al di fuori dell’ambito filosofico.

⁴⁶¹ Esodo 3,14 (Traduzione CEI 2008). È necessario qui porre una precisazione. Nell’affrontare i temi che emergeranno in questo capitolo, in particolare il rapporto fra ragione e fede, prenderemo in considerazione esclusivamente la fede che nasce in ambito cristiano senza fare riferimento alle altre esperienze religiose semplicemente perché è in tale alveo che si muove la riflessione di Engelhardt.

⁴⁶² Il riferimento è al celebre testo di Max Scheler, *La posizione dell’uomo nel cosmo*, trad. it. FrancoAngeli, Milano, 2009.

Inoltre l'affermazione di Engelhardt secondo la quale la conoscenza del bene dipenderebbe dall'essere in possesso della "giusta" fede fa sorgere la domanda di come tale possesso possa essere garantito. Essendo, infatti, la fede, a suo dire, totalmente esclusa dal dominio della razionalità, configurandosi quindi come una mera "opzione", sfugge come quella stessa fede possa risultare "giusta", se non in maniera totalmente autoreferenziale. Questo tipo di fede risulta di conseguenza non verificabile nella sua attendibilità, andando, così, a minare l'affidabilità di qualsiasi affermazione morale da essa dipendente.

La risposta al dilemma di Eutifrone è poi determinante per Engelhardt per cogliere le ragioni del carattere postmoderno e, quindi, sostanzialmente relativista e scristianizzato dell'Occidente. Scrive Engelhardt: «l'Occidente ha ereditato dalla storia del cristianesimo occidentale una fede immotivata nella capacità della ragione di dimostrare ciò che la fede aveva precedentemente garantito»⁴⁶³ e in un altro punto: «il cristianesimo occidentale ha abbracciato un progetto di fondazione della morale che [è] sfociato nella laicizzazione della cultura occidentale dominante. [...] tra Tommaso d'Aquino e Immanuel Kant c'è un nesso importante costituito da quella fede nella ragione che ha reso possibili la modernità, l'illuminismo e [...] sono indirettamente responsabili anche della post-modernità e della cultura laica oggi dominante»⁴⁶⁴. Vediamo, quindi, qui espressa una tesi differente circa le cause che hanno portato al presente stato di smarrimento che affligge l'Occidente che si scopre non più in grado di concordare su una morale comune. All'origine di tale situazione non c'è ora per Engelhardt il progressivo allontanamento dalla fede cristiana, il passaggio dalla fede nella fede alla fede nella ragione, ma la causa va rintracciata nel Cristianesimo stesso, o meglio, nella sua versione occidentale. Esso sarebbe appunto colpevole di aver illuso l'uomo di poter comprendere, con la propria ragione, le verità sul mondo e su Dio. Afferma, infatti, Engelhardt che «la crisi della morale laica dopo l'illuminismo è il prodotto di aspettative eccessive, anzi decisamente false, al riguardo della metafisica e

⁴⁶³ Engelhardt jr. H.T., *Dopo Dio*, (op. cit.), p. 155.

⁴⁶⁴ Ivi, p. 176-177.

della filosofia morale»⁴⁶⁵. Ritenendo Engelhardt che tale progetto sia rovinosamente crollato su se stesso, dal momento che è innegabile un diffuso dissenso sulle questioni che esso dovrebbe invece risolvere, all'uomo occidentale non rimane, così, più alcuno strumento al quale fare ricorso per garantire almeno una qualche certezza. Per Engelhardt la Chiesa Ortodossa è invece rimasta fedele alle origini, ossia ad una fede che non ha fatto propria la fiducia che la filosofia greca riponeva nelle capacità della ragione. Scrive, infatti, l'Autore: «il cristianesimo non è nato tra le braccia della filosofia. Cristo, attraversando la Palestina, non ha predicato la legge naturale. [...] Il cristianesimo dei primi cinque secoli ha confinato ai margini la fede filosofica greca nella ragione, sposando non già Atene ma Gerusalemme»⁴⁶⁶.

Fra le righe qui Engelhardt si inserisce nel dibattito sulla cosiddetta necessità o meno di “deellenizzare” il Cristianesimo, ossia quel dibattito che ha al suo centro l'interrogativo se nel *depositum fidei* siano entrati elementi tipici della cultura greca, che però non hanno nulla a che fare con la Rivelazione, e se, quindi, questo debba essere ripulito da tali elementi di modo da poter essere accessibile anche ad altre culture che non hanno familiarità con le categorie di pensiero che sono tipiche della riflessione che sostanzialmente si è sviluppata principalmente in Occidente. Anche Savarino rileva che, in Engelhardt, «dal punto di vista teoretico, è evidente la ricerca di un cristianesimo de-ellenizzato»⁴⁶⁷ e sottolinea come la posizione espressa dall'Autore sia particolarmente estrema: «la critica del legame tra cristianesimo e greicità è [...] radicale e assume un aspetto quasi paradossale e provocatorio, perché non lascia spazio a mediazioni e mira a fare piazza pulita di qualsiasi legame tra fede e ragione, in nome di una critica scettica alle capacità della ragione stessa»⁴⁶⁸. È innegabile che, fin dalle origini, il Cristianesimo abbia intessuto un rapporto particolarmente stretto e privilegiato col mondo Greco: ne è, per esempio, testimonianza il celebre discorso di Paolo all'Areopago di Atene⁴⁶⁹,

⁴⁶⁵ Ivi, p. 155.

⁴⁶⁶ Ivi, p. 156-157.

⁴⁶⁷ Savarino L., “Introduzione” in Engelhardt jr. H.T., *Dopo Dio*, (op. cit.), p. 12.

⁴⁶⁸ Ivi, nota n° 11, p. 13.

⁴⁶⁹ Atti degli Apostoli, 17, 15-34 (Traduzione CEI 2008).

col quale egli cerca di introdurre l'annuncio cristiano lì dove era presente la massima espressione della cultura del mondo antico. L'incontro del Cristianesimo con la greicità è avvenuto, possiamo dire, per motivi storici: in quel frangente, infatti, la cultura greca rappresentava l'interlocutore imprescindibile di qualsiasi discorso ed era, quindi, comprensibile il fatto che i cristiani cercassero di entrare in dialogo con essa per poter poi esprimere una voce più autorevole all'interno dell'impero romano perché, ricordiamo, «Graecia capta ferum victorem cepit»⁴⁷⁰. Come ha sottolineato Bontadini, che ha affrontato questi temi da filosofo e da credente senza ravvisare particolari frizioni fra i due ambiti, «la fede cristiana per tanti secoli ha fatto i conti con una certa “ragione”. “Fare i conti” voleva dire: a) ribattere le critiche che in nome della ragione le venivano rivolte (cioè mostrare di non essere in contrasto con la ragione); b) mostrare anzi l'accordo positivo, costruttivo (cioè non il semplice non-disaccordo) con la ragione. Può essere subito tenuto per chiaro che, se al secondo “conto” si sarebbe potuto anche rinunciare, al primo no, in quanto trovarsi in contrasto con la ragione significa trovarsi in contrasto con la *verità*»⁴⁷¹. La questione è, quindi, quella di comprendere se ciò che è stato formalmente espresso dai cristiani con l'aiuto della sapienza greca sia espressione di ciò che è solamente “greco” o se valga indipendentemente, se esprima, cioè, qualcosa che è di per se stesso vero. Sul banco degli accusati qui sta, in particolare, la fiducia nella ragione: essa è, dunque, qualcosa che trova la sua giustificazione solamente nella filosofia greca, o può avere senso anche nella fede cristiana in maniera coerente col modo in cui Dio stesso, stando a quanto è racchiuso nel racconto biblico, si è rivelato all'uomo? Sicuramente il contenuto della fede va oltre a ciò che con la ragione può essere afferrato, ma qui la questione è duplice: da un lato si tratta di stabilire se almeno parte di tale contenuto possa essere compreso attraverso la ragione e, dall'altro lato, se la

⁴⁷⁰ Questa celebre sentenza di Orazio è divenuta paradigmatica per sottolineare la superiorità culturale dei Greci che, infatti, dopo essere stati conquistati militarmente, conquistarono intellettualmente il mondo romano. Ricordiamo, inoltre, come lo stesso Agostino nelle *Confessioni* lamentasse lo stile “rozzo” con il quale era scritta la Bibbia: comprendiamo, dunque, come risultò funzionale alla sua diffusione il fatto che il messaggio cristiano avesse col tempo adottato un linguaggio appetibile per l'*intelligenza* dell'epoca.

⁴⁷¹ Bontadini G., *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano, 1996, p. 49.

forma che è stata data ad essa dai Greci concorra a tradire il contenuto originario della fede o sia, invece, uno strumento che contribuisce a gettare luce su di essa. Bontadini ha espresso la questione in questi termini: «è fuori di dubbio che la Bibbia non è un trattato di metafisica. Ciò che si tratta di considerare [...] è se la Rivelazione possa essere *pre-compresa* in una concezione dell'essere diversa da quella classica»⁴⁷². In particolare qui Bontadini sta pensando al cosiddetto “principio di Parmenide” che mostra, da un lato, l'equivalenza di essere e intelligibilità e, dall'altro la necessità dell'essere. Ebbene, tali principi, dice Bontadini, «prima che greci, sono *razionali*, e [...] il merito della filosofia greca è di averne mostrato la razionalità. [...] l'“essere non può non essere”. Il rifiuto di questo principio implica il rifiuto del principio di contraddizione, e cioè della stessa ragione»⁴⁷³. Rifiutare, però, la ragione significa rifiutare anche la possibilità che l'atto di fede sia autenticamente umano e libero perché solo a partire da una *comprensione* di quello che è l'annuncio cristiano l'adesione a tale messaggio può essere pieno. D'altronde lo stesso *Prologo* del Vangelo secondo Giovanni⁴⁷⁴ annuncia un Dio-Logos, da cui dipende tutta la realtà, e che non lascia scampo, perlomeno, ad interpretazioni irrazionalistiche. Benedetto XVI ritiene che proprio in questo punto «si manifesti la profonda concordanza tra ciò che è greco nel senso migliore e ciò che è fede in Dio sul fondamento della Bibbia»⁴⁷⁵. Engelhardt, come è intuibile, non è però d'accordo con questa lettura, perché teme che la ragione riduca Dio ad un “principio accademico” che rende impossibile accedere a quell'incontro personale che rappresenta, invece, nella sua interpretazione, la modalità più adeguata per avvicinarsi a Lui. Scrive l'Autore: «è importante sottolineare che un'interpretazione filosofica del Figlio come Logos,

⁴⁷² Ivi, p. 91.

⁴⁷³ Ivi, p. 71.

⁴⁷⁴ Giovanni 1, 1-3 (Traduzione CEI 2008).

⁴⁷⁵ Benedetto XVI, “Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni”, Incontro con i rappresentanti della Scienza, Aula Magna dell'Università di Regensburg, 12 settembre 2006. In tale discorso il Santo Padre pone direttamente a tema sia il rapporto fra fede e ragione, invitando a “spalancare” gli orizzonti di quest'ultima, sia la questione della deellenizzazione. Questo suo intervento suscitò vari dibattiti dei quali si può scorgere una traccia nei seguenti testi: Savarino L. (a cura di), *Laicità della ragione, razionalità della fede? La lezione di Ratisbona e repliche*, Claudiana, Torino, 2008; AA.VV., *Dio salvi la ragione*, Cantagalli, Siena, 2007.

come quella che ha suggerito Benedetto XVI, risulta radicalmente in contrasto con lo spirito della chiesa antica dal momento che fraintende la natura dell'incontro con un Dio vivente e trascendente. Viene scambiato l'incontro con una persona per l'incontro con un principio»⁴⁷⁶. È qui il caso di evidenziare come Engelhardt probabilmente mischi in maniera indebita i piani o, perlomeno, enfatizzi una modalità di approccio al divino a discapito di un'altra. È evidente che l'esperienza mistica di incontro con il Signore non possa essere espressa ed esaurita da un approccio razionale alla vicenda (senza che, però, tale esperienza debba essere bollata come "irrazionale" perché la ragione va correttamente intesa secondo tutta la sua ampiezza), tuttavia ciò non significa che, allora, tutto il resto debba restare ineffabile. È forse anche una questione di sensibilità, per cui una persona può trovarsi più a suo agio con un approccio fideistico al Mistero di Dio - e probabilmente Engelhardt è tra costoro - e un'altra, invece, può sentire l'esigenza di approfondire dal punto di vista razionale la propria fede. Quello che è certo è che se si vuole affrontare la questione da un punto di vista filosofico non è possibile prescindere dalla ragione perché essa è l'unico strumento di cui la filosofia può disporre. Tornando, quindi, alla questione della deellenizzazione, possiamo dire che se c'è stata una qualche contaminazione fra la greicità e il cristianesimo, questa non riguarda di certo la fiducia nella ragione la quale, a ben vedere, non è che l'altra faccia della fiducia che è possibile riporre nell'uomo stesso, quell'uomo fatto ad immagine di Dio. Allontanare la ragione dal dominio della fede non può che essere controproducente: impedisce il dialogo con chi dalla fede è lontano e non aiuta nemmeno il credente, anche perché Dio non diventa più divino se viene relegato lontano dall'uomo. Facendo un passo avanti possiamo addirittura affermare, con Bontadini⁴⁷⁷, che più che di ellenizzazione del

⁴⁷⁶ Engelhardt jr. H.T., "Why Ecumenism Fails...", (op. cit.), p. 42, traduzione italiana della scrivente.

⁴⁷⁷ Si veda in particolare il seguente passo: «la filosofia cristiana rispetta il Principio di Parmenide (l'immutabilità dell'essere), giacché Dio non è *un* essere - che si trovi "da qualche parte"! - ma è la totalità dell'essere, dato che la creatura fuori di Dio è nulla (verità avvertita dai grandi mistici e dai grandi santi). In questa prospettiva si scorge subito che non si è davanti ad una ellenizzazione del Cristianesimo, bensì ad una cristianizzazione dell'ellenismo: *giacché è il Cristianesimo, la filosofia cristiana, che salva il principio razionale, avvistato dai Greci, dall'apparente smentita*

Cristianesimo sarebbe, forse, più corretto parlare di cristianizzazione dell'ellenismo dal momento che quest'ultimo è stato "salvato" dal primo grazie all'introduzione del Principio di Creazione⁴⁷⁸ che ha permesso di superare l'aporia, sulla quale si era arenato il mondo greco, e che era generata dalla convinzione - contraddetta però dall'esperienza - che l'essere fosse immutabile.

A partire già da quanto detto finora, è sicuramente possibile intuire quanto questa altra parte della produzione di Engelhardt sia "densa" e sia, quindi, doveroso prenderla in considerazione se si vuole avere un quadro completo del pensiero di questo Autore. Ci addentreremo, quindi, ora, in maniera più specifica su quella che è la sua proposta, sistematizzata, in particolare, in *Christian Bioethics*, e che trapela anche da altri suoi scritti.

Le premesse della bioetica cristiana engelhardtiana

Fin dalle prime pagine della *Prefazione*⁴⁷⁹ è possibile accorgersi di come si abbia davanti un testo differente da quelli a cui ci ha abituato Engelhardt e che ci fa comprendere come le letture di chi ha visto, a partire da questo scritto, l'esistenza di un nuovo autore, non siano poi così peregrine. Il tono usato, infatti, è diverso, decisamente esortativo e, a tratti, visionario: Engelhardt ha dismesso i panni veri e propri del filosofo per indossare quelli di chi vuole proporre, non solo un'impostazione filosofica, ma, soprattutto, una scelta di vita. Lo sentiamo, così, affermare che «qui le soluzioni filosofiche e la verità teologica coincidono: la verità è un Chi. Questo tipo di teologia è ottenuta asceticamente attraverso la

che esso troverebbe nell'esperienza», in Bontadini G., *Metafisica e deellenizzazione*, (op. cit.), p. 73.

⁴⁷⁸ La questione è così espressa da Bontadini: «Il conflitto tra logo ed esperienza veniva risolto - o, meglio, palliato - dal pensiero greco con la teoria della *materia*, ossia con l'ammissione di un principio di *irrazionalità*, antagonista del principio di razionalità. Soluzione inaccettabile (la ragione è tutto - come giudice - o è nulla). Il pensiero cristiano - la metafisica cresciuta nell'ambiente e nella suggestione cristiani - con l'esaltazione della prospettiva creazionistica ha tolto di mezzo l'aporia», in Bontadini G., *Istituzioni di filosofia*, Vita e Pensiero, Milano, 1974, p. 14.

⁴⁷⁹ Engelhardt jr. H.T., "Preface", in *The Foundations of Christian Bioethics*, (op. cit.), pp. xii-xviii.

preghiera unita al pentimento espresso nell'adorazione. Nell'ambito di questa teologia, la bioetica è un modo di vita»⁴⁸⁰. Prima di approfondire il rapporto che per Engelhardt intercorre fra la bioetica e la teologia vogliamo evidenziare il fatto che Engelhardt parli di “soluzioni filosofiche”: l'utilizzo di questa locuzione non risulterebbe del tutto giustificata all'interno del suo pensiero dal momento che, come abbiamo visto, egli ritiene che la filosofia sia per definizione aporetica. Crediamo, quindi, che Engelhardt, parlando di “soluzioni filosofiche” che coincidono con la verità teologica, forse implicitamente, riveli l'intento di porsi come filosofo anche in questo suo *Manuale* aperto alla trascendenza. La bioetica, tuttavia, diventa per lui una sorta di missione attraverso la quale promuovere alcuni contenuti che, a suo parere, sgorgano da una comprensione teologica della realtà. Ravvisiamo già qui, una commistione di piani che è alla base, a nostro parere, dei problemi che presenta la proposta che Engelhardt formula in questo testo. Crediamo, innanzitutto, che sia doveroso distinguere la bioetica dalla teologia: esse sono due discipline che hanno due oggetti differenti e, in parte, anche due metodi differenti. La prima ha per oggetto, come ha messo in luce Pessina, «la valutazione morale dello specifico contenuto pratico e teorico introdotto dalle tecnoscienze»⁴⁸¹ che va ad influire sulla «costruzione dell'identità umana»⁴⁸² e il metodo è, dunque, di tipo filosofico, vale a dire razionale. La teologia, invece, è quella scienza che sostanzialmente ha come oggetto Dio. Ci sono varie branche della teologia, ma per ciò che qui ci interessa, possiamo evidenziare, in particolare, la seguente distinzione: quella che vede da una parte la “teologia naturale”, che indaga ciò che con la ragione si può comprendere di Dio, e dall'altra la “teologia rivelata” che, a partire da ciò che Dio fa conoscere su se stesso, cerca di approfondirne il mistero. La prima, quindi, ha un atteggiamento filosofico, la seconda, invece, parte da un contenuto che la filosofia non può fare proprio perché va oltre a ciò che essa può autonomamente raggiungere. Comprendiamo, dunque, come si rischi di confondere i piani se si ritiene che le

⁴⁸⁰ Engelhardt jr. H.T., *The Foundations of Christian Bioethics*, (op. cit.), p. xiii.

⁴⁸¹ Pessina A., *Bioetica...*, (op. cit.), p. 41.

⁴⁸² *Ibidem*.

“soluzioni filosofiche”, che sono quelle che cerca la bioetica, coincidano con la “verità teologica”: le due imprese potranno sicuramente non essere in contrasto, ma rimane il fatto che costitutivamente esse rispondano ad esigenze differenti. Evidentemente Engelhardt non è, però, d’accordo con questa impostazione dal momento che egli pensa, appunto, alla bioetica come ad una vita, quando essa, senza volerla sminuire, è semplicemente una disciplina, che come tale, si concentra su di un settore ristretto della realtà. Certamente una persona può decidere di impegnare la propria vita nello studio e nell’approfondimento delle importanti questioni di cui si occupa la bioetica, ma da ciò non deriva che la bioetica *qua talis* sia una vita, ma in maniera molto più circoscritta che quella persona abbia deciso di dedicarsi, magari professionalmente, a tale porzione dello scibile umano. Di conseguenza l’affermazione di Engelhardt secondo la quale «una bioetica radicata nel Cristianesimo del primo millennio interpreterà se stessa come facente parte di un modo di vita totalizzante teso all’unione con Dio»⁴⁸³ ci sembra proprio che contribuisca a creare confusione non permettendo di comprendere e circoscrivere lo statuto di due discipline che necessitano della adeguata indipendenza per poter aiutare l’uomo ad approfondire sempre più la conoscenza della realtà che lo circonda e che, pur essendo unica, è lecitamente indagabile da prospettive differenti. Questo è vero anche se Engelhardt parla di bioetica “radicata nel Cristianesimo” - e non di bioetica *tout court* - in quanto la bioetica, come tale, si configura pur sempre come una disciplina di tipo filosofico per cui, se anche si accinge, come è nelle intenzioni di Engelhardt, ad approfondire le questioni di sua pertinenza tenendo conto della sapienza cristiana, non potrà però prescindere da tale statuto.

Nella *Prefazione* è presente un riferimento alle tesi espresse nel *Manuale* che ci permette di comprendere quale sia lo scopo di *Christian Bioethics* e come i due testi siano collegati. Scrive Engelhardt: «*The Foundations of Bioethics* non celebra il tessuto minimo della morale laica disponibile per legare gli stranieri morali [...] entrambe le edizioni sottolineano che ci dovrebbe essere, e infatti c’è

⁴⁸³ Engelhardt jr. H.T., *The Foundations of Christian Bioethics*, (op. cit.), p. xiv.

veramente, la morale forte degli amici morali. Questo volume parla di come questa morale dovrebbe essere»⁴⁸⁴. Dunque, egli ci tiene a precisare come la prospettiva che emerge nel *Manuale* non sia quella che lui intende promuovere, sottolineando come in realtà il *Manuale* sia servito a mostrare la debolezza della morale disponibile per gli “stranieri”, come sia, quindi, qualcosa di cui non ci si può accontentare, e che sia di conseguenza necessario abbracciare una morale forte quale è quella che lui intende indicare in *Christian Bioethics*.

La prosa, quindi, presenta toni più diretti, e si arricchisce di espliciti solleciti al lettore a convertirsi al cristianesimo ortodosso che lui definisce “Cristianesimo tradizionale”⁴⁸⁵: «il termine “Cristianesimo tradizionale” invita il lettore di qualsiasi religione ad entrare nell’esperienza religiosa viva nei testi, nelle preghiere, nelle visioni morali e nelle preoccupazioni spirituali del Cristianesimo del primo millennio»⁴⁸⁶. In maniera assolutamente diretta, senza lasciare nulla sottinteso, egli scrive: «questo volume invita il lettore al Cristianesimo del primo millennio, un Cristianesimo radicato nel misticismo o, per meglio dire, in una teologia noetica»⁴⁸⁷. Per comprendere la visione di Engelhardt in merito è fondamentale capire cosa egli intenda quando fa riferimento alla “teologia noetica” dal momento che, come abbiamo visto, egli lega strettamente la bioetica alla teologia. Come è noto, il termine *nóēsis* deriva dal greco *noēin* che significa pensare/comprendere in un’accezione che, però, fa riferimento alla dimensione intuitiva, andando, quindi, a distinguersi dall’apprensione sensitiva da un lato, e dalla comprensione discorsiva dall’altro. Se, quindi, il termine fa riferimento alla conoscenza, lo fa, però, in maniera tale da lasciare poco spazio all’intersoggettività per privilegiare la dimensione intuitiva che, come tale, è qualcosa che accade al soggetto senza che la si possa in alcun modo prevedere o indurre. Engelhardt in una nota chiarisce, così, la sua

⁴⁸⁴ Ivi, p. xvi.

⁴⁸⁵ Cfr. Engelhardt jr. H.T., in *The Foundations of Christian Bioethics*, (op. cit.), p. xvii: «in questo volume “cristianesimo tradizionale” è generalmente usato come una parola in codice che sta per cristianesimo ortodosso. [...] Il termine è scelto per identificare il cristianesimo che ha mantenuto le aspettative della Chiesa dei sette Concili».

⁴⁸⁶ Engelhardt jr. H.T., *The Foundations of Christian Bioethics*, (op. cit.), p. xvii.

⁴⁸⁷ Ivi, p. xiii.

concezione: «il Cristianesimo del primo millennio ha compreso che la conoscenza teologica non è semplicemente o primariamente articolata attraverso l'argomentazione discorsiva o l'analisi. Essa è *sensu stricto* un incontro esperienziale con Dio stesso. Di conseguenza essa trascende l'immanente. Il termine greco *noesis* o conoscenza noetica, viene quindi ad identificare questa esperienza immediata di Dio»⁴⁸⁸. Engelhardt, dunque, fa riferimento ad un livello massimo di conoscenza che, pur risultando sicuramente affascinante, rimane, però, inaccessibile ai più, a chi cioè non ha questa esperienza di fede che solo Dio stesso può concedere. Comprendiamo, quindi, come la bioetica, che per Engelhardt è legata alla teologia, non possa certo basarsi su tale tipo di conoscenza, ma debba, invece, con gli strumenti della ragione in suo possesso, farsi spazio nelle intricate trame della realtà di modo da poter condividere in maniera il più possibile collegiale i risultati, esprimendoli, quindi, in una forma resa accessibile grazie alla razionalità. Non vogliamo con ciò negare che tale incontro esperienziale con Dio sia possibile, ma semplicemente escludere che tale incontro possa essere la premessa oggettiva del discorso bioetico, sebbene, come probabilmente lo è per Engelhardt, possa rappresentare la spinta, a livello personale, per occuparsi di questi temi. Non possiamo, però, dal punto di vista filosofico accettare che Engelhardt innanzitutto proponga come veritiere le tesi da lui espresse in *Christian Bioethics* sulla base della convinzione che «l'ispirazione [di tale testo] provenga da quello stesso Spirito che ha ispirato le Scritture e diretto gli Apostoli»⁴⁸⁹: affermare che le proprie tesi di bioetica siano autorevoli perché ispirate dallo Spirito Santo oltre ad essere un'affermazione piuttosto presuntuosa, chiude il dibattito a qualsiasi confronto e, così facendo, si autoesclude dal terreno della filosofia. Ravvisiamo, quindi, in Engelhardt l'ennesima confusione di piani che non giova né alla teologia, dal momento che essa rischia di essere ridotta ad un fatto esclusivamente personale, né alla bioetica poiché essa viene ridotta ad un'impresa confessionale che impedisce l'esplicitarsi di quella impresa tutta umana quale, invece, essa è.

⁴⁸⁸ Ivi, nota n° 31, p. 215-216.

⁴⁸⁹ Ivi, p. xvii.

La trattazione di Engelhardt prosegue attraverso l'analisi della situazione in cui versa la bioetica di ispirazione cristiana nel mondo Occidentale. La sua valutazione è molto critica e vede nel Concilio Vaticano II l'apice di quel percorso che - a suo dire - a partire dalla Scolastica, avrebbe portato il Cattolicesimo romano ad intessere sempre più un rapporto privilegiato con la cultura secolare fino a smarrire la propria identità. Scrive l'Autore: «il Concilio Vaticano II fu accolto come una sorgente di rinnovamento e come l'inizio di una nuova Pentecoste. [...] Ci fu un riesame fondamentale delle tradizioni della chiesa e dei modi di fare teologia, compresa la bioetica. Ci furono dei cambiamenti nella devozione, nella fede e nella struttura della chiesa. Il risultato fu che le riflessioni morali teologiche e bioetiche del cattolicesimo romano entrarono in un periodo di crisi»⁴⁹⁰. Tralasciando il fatto che, come già successo, Engelhardt esprime giudizi su processi complessi che si sono evoluti nel corso dei secoli e che meriterebbero, quindi, analisi più approfondite e dichiarazioni più caute, ancora una volta bersaglio delle sue critiche finisce per essere quella tendenza, sicuramente presente nella Chiesa Cattolica, ad affrontare le questioni di pertinenza della bioetica con un approccio "razionalista". Con tale termine intendiamo l'atteggiamento di chi ritiene che sia possibile andare alla ricerca della verità ragionando a prescindere dall'opzione fondamentale che costituisce l'orizzonte di senso di ogni uomo, senza che quest'ultimo venga sminuito nella sua portata esistenziale. Riteniamo, infatti, che tale atteggiamento, lungi dal rappresentare un *vulnus* per la ricerca, costituisca il metodo più adeguato per affrontare qualsiasi sfida teorica che si ponga di fronte all'intelligenza dell'uomo. Non può, però, fare proprio questo metodo chi, forse inconsciamente, teme che ciò in cui crede possa essere smentito da un approccio conoscitivo scevro da preconcetti. Engelhardt, come possiamo immaginare, non è, infatti, di questo parere, dato che per lui l'opzione fondamentale, ossia il suo essere cristiano, costituisce non solo la spinta motivazionale per occuparsi di certi temi, ma il contenuto in base al quale ogni questione è affrontata e col quale è dato per scontato che non possa esserci

⁴⁹⁰ Ivi, p. 9.

frizione. Concordiamo sul fatto che il messaggio cristiano sia totalizzante, ma ciò non vuol dire che il suo contenuto debba - *qua talis* - rappresentare la base di ogni disciplina. Sentiamo, quindi, Engelhardt rammaricarsi e criticare quei teologi che, invece, «hanno impiegato le loro energie per mostrare che non c'è nulla dal punto di vista morale che distingua un'etica cristiana da un'etica laica»⁴⁹¹. In particolare Engelhardt si riferisce alle parole del gesuita Fuchs, colpevole, a suo parere, di aver affermato che «cristiani e non-cristiani affrontano le stesse questioni morali, e [...] entrambi devono cercare le soluzioni in riflessioni genuinamente umane [...]». Questi problemi sono questioni che riguardano tutta l'umanità»⁴⁹². Fuchs può, così, in qualche modo rappresentare l'emblema di chi ritiene che sia possibile entrare in dialogo con tutti, dal momento che si è convinti che le esigenze morali che risultano coerenti con la fede cristiana siano razionalmente fondate e fondabili. Tale dialogo, oltre che fare un servizio alla verità, può poi veicolare l'annuncio cristiano in maniera appetibile agli occhi di una società - in questo Engelhardt ha perfettamente ragione - ormai lontana da un'impostazione cristiana della vita. Engelhardt però non accetta questo atteggiamento di apertura nei confronti del mondo. Ritenendo egli che con la ragione non sia possibile difendere nemmeno in parte il contenuto cristiano, dal momento che egli afferma che «attraverso la sola ragione la morale secolare non può fondare una morale dal contenuto forte corrispondente a quello cristiano»⁴⁹³, preferisce, quindi, optare per un approccio più aggressivo, ritenendo che la bioetica cristiana sia «o [...] divisiva e pericolosa o [...] innocua e irrilevante»⁴⁹⁴. Egli, dunque, insiste sul «carattere provocatorio e politicamente scorretto del Cristianesimo Tradizionale e della sua bioetica»⁴⁹⁵ domandandosi, riecheggiando le parole del Cristo⁴⁹⁶, se Egli

⁴⁹¹ Engelhardt jr. H.T., *The Foundations of Christian Bioethics*, (op. cit.), p. 14.

⁴⁹² Fuchs J., "Is there a Christian Morality?", in Curran C., McCormick R. (eds.), *Readings in Moral Theology No. 2: The Distinctiveness of Christian Ethics*, Paulist Press, New York, 1980, p. 11, traduzione italiana della scrivente.

⁴⁹³ Engelhardt jr. H.T., *The Foundations of Christian Bioethics*, (op. cit.), p. 24.

⁴⁹⁴ Ivi, p. 16.

⁴⁹⁵ Titolo dato al III paragrafo del testo Engelhardt jr. H.T., "What is Christian About Christian Bioethics?...", (op. cit.), p. 249.

⁴⁹⁶ Luca, 12, 51, (Traduzione CEI 2008): «Pensate che io sia venuto a portare la pace sulla terra? No, vi dico, ma la divisione».

«sia venuto a portare guerre culturali»⁴⁹⁷ e rispondendo implicitamente in maniera affermativa a questo interrogativo, come si può evincere dal prosieguo del testo. Engelhardt, in particolare, sottolinea tre caratteri “dirompenti” del Cristianesimo tradizionale: «1. [...] esso esprime una voce che la cultura laica dominante caratterizzerà come settaria [...] esso annuncerà il messaggio e l’autorità del regno del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. 2. Un autentico Cristianesimo Tradizionale risulta dirompente per la comunità dei cristiani per il carattere non ecumenico con il quale affronta le questioni bioetiche [...] non può sorvolare sulle differenze metafisiche, epistemologiche e assiologiche che dividono le varie fedi cristiane nel campo dell’etica medica. 3. [...] è dirompente per il “consenso” della cultura laica dominante dal momento che mette in discussione la visione dominante sul matrimonio, sulla sessualità, sulla riproduzione, sulla nascita, sulla carità, sulla sofferenza, sul morire e sulla morte»⁴⁹⁸. Ora, è indubbio che il messaggio cristiano, per gli influssi che esso ha sulla condotta morale, sia controcorrente in quanto propone modelli valoriali diametralmente opposti a quelli che la società consumistica e liberale continuamente sponsorizza. Tuttavia ci preme nuovamente sottolineare come la proposta cristiana, che certamente non è riducibile ad una questione morale, possa e debba, per quanto riguarda le indicazioni morali che da essa derivano, essere compresa e approfondita attraverso la ragione. Questo vale, in particolare, per la bioetica che, come tale rappresenta un sapere che necessita, per essere sviluppato, di conoscenze specialistiche dal momento che pone questioni che spesso sorgono da sviluppi tecnologici inimmaginabili in epoche passate. Engelhardt, però, vede proprio nei testi dei Padri la fonte principale alla quale attingere per fare chiarezza sulle questioni bioetiche anche più particolari. Egli afferma esplicitamente che «la bioetica cristiana sarà adeguatamente formata e istruita dai testi liturgici che sono stati cantati nel corso dei secoli: gli stessi testi liturgici forniscono indicazioni

⁴⁹⁷ Engelhardt jr. H.T., “What is Christian About Christian Bioethics?...”, (op. cit.), p. 250, traduzione italiana della scrivente.

⁴⁹⁸ Ivi, p. 251.

bioetiche»⁴⁹⁹. Tale affermazione, oltre ad essere anacronistica, dal momento che risulta fuori luogo parlare di bioetica riferendosi a testi che precedono anche di mille anni il sorgere di tale disciplina⁵⁰⁰, rivela l'affidarsi di Engelhardt al principio di autorità che però, come abbiamo già avuto modo di sottolineare, non può trovare cittadinanza in ambito filosofico. Senza voler poi banalizzare il problema, ciò che vogliamo evidenziare è il fatto che non sia sufficiente quanto è scritto nei Vangeli o nei testi dei Padri per affrontare adeguatamente gli interrogativi che la bioetica pone. I testi sacri non parlano, infatti, direttamente delle questioni specialistiche di cui si è occupato Engelhardt quali, per esempio, la fecondazione in vitro o la definizione di morte cerebrale: è, quindi, necessario uno sforzo conoscitivo ulteriore e approfondito, che certo può tener conto della visione antropologica che tali fonti racchiudono, ma che va ben oltre esse.

Engelhardt, però, ritiene che l'incamminarsi da parte del Cristianesimo occidentale sulle strade del mondo attraverso l'uso della ragione sia una sorta di tradimento rispetto all'autenticità del Cristianesimo vero e proprio. Lamenta il fatto che in Occidente «il Cristianesimo [abbia] voluto parlare a, partecipare nel e essere compreso all'interno dello spazio pubblico, anche quando esso è laico»⁵⁰¹. A suo dire questo atteggiamento rende impossibile una bioetica propriamente cristiana perché se essa «guarda alla filosofia morale laica per la sua giustificazione, [...] se [...] cerca di fondare le sue affermazioni in un'intuizione rilevata solo in termini immanenti, non trova alcun fondamento trascendente»⁵⁰². Ovviamente la premessa di questa sua impostazione sta nella convinzione che «la morale sia innanzitutto una disciplina per giungere a Dio»⁵⁰³. Ma ancora una volta confonde i piani perché, da un lato, non c'è bisogno di “scomodare” la trascendenza quando si ha a che fare con le questioni particolarissime di cui si

⁴⁹⁹ Engelhardt jr. H.T., *The Foundations of Christian Bioethics*, (op. cit.), p. 191.

⁵⁰⁰ Addirittura Engelhardt (in *The Foundations of Christian Bioethics*, op. cit., p. 203) quando racconta dei dibattiti sorti all'Università di Parigi che videro protagonisti, fra gli altri, Alberto Magno, Tommaso D'Aquino, Bonaventura e Duns Scoto, afferma che questi «produssero riflessioni scolastiche su questioni bioetiche», affermazione che risulta sicuramente anacronistica dal momento che a quel tempo la bioetica era ancora di là da venire.

⁵⁰¹ Engelhardt jr. H.T., “What is Christian About Christian Bioethics?...” (op. cit.), p. 149.

⁵⁰² Ivi, p. 127-128.

⁵⁰³ Ivi, p. 127.

occupa la bioetica. Come ha, infatti, puntualizzato Lombardi Vallauri, Dio non può essere utilizzato «come fornitore di contenuti normativi. [...] Io non conosco filosofi moralisti che abbiano letto nell'essenza o nella volontà di Dio della teologia naturale specifici comandamenti. Dio è troppo imperscrutabile perché gli si possa leggere dentro»⁵⁰⁴. Dall'altro lato Engelhardt, in questo suo desiderio di volgersi al trascendente, dimentica che il Dio cristiano non è pura trascendenza ma, al contrario, al centro del suo annuncio sta l'Incarnazione. La “dimensione terrena” della vita dell'uomo, quindi, è anch'essa redenta e pur non essendo, in chiave escatologica, l'unica dimensione in cui si dipana la sua storia, rimane il punto di partenza imprescindibile a partire dal quale l'uomo giudica ciò che gli accade, entra in contatto con gli altri e può abbracciare la stessa fede cristiana. Come tale questa dimensione non può, quindi, essere screditata, anche perché, rimanendo sempre all'interno di un'impostazione cristiana, la concezione di un Dio Creatore implica che anche nell'immanente possa essere colto il trascendente. L'*aut-aut* che pone Engelhardt risulta quindi fuori luogo, o perlomeno non coerente con la religione cristiana di cui egli si erge a paladino.

Se quanto analizzato finora ha visto Engelhardt confrontarsi da una parte con il Cristianesimo Occidentale e dall'altra parte con l'impostazione della società laica, è nel IV capitolo di *Christian Bioethics* che egli presenta in maniera approfondita quella che è la sua proposta, cercando di introdurre il lettore nel suo mondo, invitando «il mondo contemporaneo ad essere trasformato da un messaggio millenario»⁵⁰⁵. È doveroso qui precisare che quando Engelhardt parla di “messaggio millenario”, riferendosi a quello espresso dalla Chiesa Ortodossa e escludendo che anche quello espresso dalla Chiesa Cattolica perduri da due millenni, lo fa perché ritiene che il Cristianesimo da lui identificato come “occidentale” abbia una storia più breve, sia cioè iniziato con la Scolastica, emergendo e distinguendosi, così, dal “vero” Cristianesimo ossia quello espresso

⁵⁰⁴ Lombardi Vallauri L., “Un'etica sola, laica-universale?”, (op.cit.), p. 140.

⁵⁰⁵ Engelhardt jr. H.T., *The Foundations of Christian Bioethics*, (op. cit.), p. 159.

dalla Chiesa dei Sette Concili Ecumenici⁵⁰⁶. Ricostruire le vicende che hanno portato al “Grande Scisma” non rientra certo nei fini di questo lavoro, segnaliamo, però, come Engelhardt, ancora una volta, proponga in maniera sentenziosa letture storiche che necessiterebbero di approfondimenti più rigorosi. Ma tornando all’invito che Engelhardt propone al lettore, lo sentiamo affermare che «questo capitolo affronta la fondazione della bioetica cristiana [...] appellandosi ad un tipo di razionalità non accessibile nello spazio pubblico»⁵⁰⁷. Da questa dichiarazione se ne deduce come egli espressamente precluda ogni tipo di dibattito in merito alle tesi che propone, poiché le rende preventivamente impermeabili a qualsiasi potenziale critica dal momento che se, come Engelhardt ritiene che sia, solamente attraverso «l’illuminazione della creatura da parte del Creatore [...] la vera conoscenza diviene possibile»⁵⁰⁸ qualsiasi obiezione diventa sproporzionata dal momento che vedrebbe opporre a una sapienza infusa da Dio “meri” balbettii umani. D’altronde dichiaratamente Engelhardt ritiene che «un’argomentazione non [possa] essere sviluppata; è possibile solamente offrire un invito a rivolgere il proprio cuore a Dio»⁵⁰⁹. Sebbene Engelhardt, in realtà, proponga delle vere e proprie argomentazioni anche in *Christian Bioethics*, non possiamo che prendere atto di tali affermazioni ritenendo che esse possano essere sicuramente lecite in una prospettiva di fede, ma che non possano essere costruttivamente accolte dal punto di vista filosofico poiché non lasciano spazio ad alcun approfondimento di tipo razionale. Come abbiamo visto, però, nel capitolo precedente, le questioni fondamentali della bioetica possono invece essere approfondite e chiarite attraverso l’argomentazione che può fornire conclusioni fondate, a differenza di quanto si ostini continuamente a negare Engelhardt.

Anche in questo capitolo la sovrapposizione, fino alla confusione, dei piani è continua: l’Autore passa, infatti, dal parlare di come la teologia debba

⁵⁰⁶Con tale dicitura Engelhardt si riferisce ai Concili antecedenti il cosiddetto “Grande Scisma” consumatosi formalmente nel 1054 con la scomunica del Patriarca Michele I Cerulario da parte di Papa Leone IX.

⁵⁰⁷Engelhardt jr. H.T., *The Foundations of Christian Bioethics*, (op. cit.), p. 158.

⁵⁰⁸Ivi, p. 163.

⁵⁰⁹Ivi, p. 170.

essere intesa a come, invece, la bioetica vada approfondita come se non ci fosse distinzione fra i due settori. Questo avviene perché, a suo parere, entrambi concorrono a perseguire una vita retta che permetta di entrare sempre più nel mistero di Dio: secondo lui «per conoscere rettamente bisogna aprirsi a Dio. [...] Fornire un'immagine della bioetica del Cristianesimo tradizionale presuppone che venga accolto questo invito ad una relazione esperienziale»⁵¹⁰. Sia la teologia che la bioetica rispondono, quindi, primariamente ad una preoccupazione di tipo morale dato che risulta più importante, come mezzo per avvicinarsi a Dio, la condotta rispetto alla purezza dell'argomentazione: riferendosi, infatti, alla morale e alla bioetica del Cristianesimo tradizionale egli scrive che «il loro contenuto è assicurato dall'esperienza di, anzi dalla comunione con quel Dio trascendente e personale che opera meraviglie. Esse sono fondate in una razionalità noetica, non discorsiva»⁵¹¹. Ne consegue, quindi, per Engelhardt che «l'autorità teologica è posseduta non in forza di ciò che la persona ha studiato o pubblicato. [...] I teologi in senso stretto possiedono autorità in forza della loro relazione con Dio e grazie a ciò che di conseguenza essi conoscono»⁵¹². Se tale interpretazione può essere lecita, forse, in una prospettiva di fede, ci sembra, però, che, dal punto di vista dell'argomentazione si insaturi, così facendo, una sorta di circolo vizioso. Se, infatti, come ritiene Engelhardt, è vero che può conoscere la verità solamente chi, in qualche modo, è già in rapporto con Dio - fonte di tale verità - non è di conseguenza allora possibile che uno si avvicini alla verità se non è già all'interno di tale rapporto: in questo modo, però, tutta l'impresa della conoscenza è subordinata ad una concessione fatta da Dio - ad avere accesso alla conoscenza stessa - che rende vano ogni sforzo umano che non sia di tipo pietistico. Scrive Engelhardt che «la conoscenza della legge morale la si acquisisce primariamente attraverso una vita di penitenza e virtù, non attraverso la riflessione discorsiva»⁵¹³: non si comprende, però, allora per quale motivo una persona dovrebbe iniziare un

⁵¹⁰ Ivi, p. 161.

⁵¹¹ Ivi, p. 158.

⁵¹² Ivi, p. 196.

⁵¹³ Ivi, p. 172.

cammino di penitenza e preghiera come quello indicato da Engelhardt se non può sapere prima che tale metodo è quello che può dischiudere la verità e portare a Dio.

Come è già, in parte, emerso, Engelhardt ha una concezione tutta particolare di cosa siano la filosofia e la teologia. Egli esprime in maniera sistematica questo suo modo di intenderle, nello specifico, in un articolo⁵¹⁴ in cui distingue sei sensi in cui è possibile parlare di filosofia e cinque forme che possono essere assunte dalla teologia. Tali distinzioni servono all'Autore per sottolineare, ancora una volta, le profonde divergenze che separano il Cristianesimo occidentale e, quindi, la filosofia che con esso ha intessuto un rapporto privilegiato, dal Cristianesimo tradizionale con il suo approccio più misticamente orientato. Secondo Engelhardt, a partire dalla Scolastica, la filosofia, da *ancilla theologiae*, «rifiutandosi di operare in una posizione subordinata, [...] è diventata invece una padrona esigente»⁵¹⁵ andando a ridefinire la stessa teologia. La filosofia può dunque essere intesa per Engelhardt «1. [...] come una esplorazione speculativa, discorsiva e razionale della natura della realtà; [...] 2. [...] come l'analisi concettuale [...] della solidità delle conclusioni e degli argomenti; [...] 3. [...] come la descrizione metodica e l'analisi di ciò che viene presentato (non noeticamente) alla coscienza; [...] 4. [...] come la ricerca della chiarezza nelle conclusioni riguardanti la realtà e la morale attraverso [...] distinzioni concettuali; [...] 5. [...] come l'utilizzo di un ragionamento discorsivo per supportare e sostenere la plausibilità delle proprie posizioni religiose/metafisiche/morali [...] benché gli argomenti e le analisi offerte non siano considerate da sole sufficienti per fondare la propria posizione; [...] 6. [...] come la ricerca e/o l'espressione della verità del Cristianesimo guidata dallo Spirito Santo»⁵¹⁶. Per Engelhardt il Cristianesimo occidentale ha sviluppato la filosofia intendendola soprattutto nei primi tre sensi che risultano, a suo parere, estranei al Cristianesimo tradizionale il quale è invece compatibile con la filosofia

⁵¹⁴ Engelhardt jr. H.T., "Why Ecumenism Fails...", (op. cit.), traduzione italiana della scrivente.

⁵¹⁵ Ivi, p. 31.

⁵¹⁶ Ivi, p. 31-32.

espressa nel quarto senso, ma che ha fatto propriamente suo solamente il quinto e il sesto modo di filosofare. Riteniamo, invece, che la filosofia come tale possa lecitamente comprendere i primi quattro sensi descritti da Engelhardt, i quali non fanno altro che delineare la funzione conoscitiva e analitica che essa ha. Il quinto e il sesto senso non sono necessariamente estranei alla filosofia, ma, più propriamente, appartengono a quella filosofia che definiremmo esplicitamente “cristiana”⁵¹⁷ e che è, quindi, dichiaratamente aperta ad accogliere e a dialogare con il contenuto della Rivelazione. Il fatto che Engelhardt escluda dalla *Weltanschauung* del Cristianesimo tradizionale i primi tre modi di fare filosofia, oltre ad essere l’ennesima riconferma dell’approccio fideistico che caratterizza la sua trattazione, non risulta storicamente coerente con il metodo che ebbe invece il Cristianesimo anche nel primo millennio. Per quanto riguarda, poi, la teologia, i seguenti sono i cinque modi in cui essa può, secondo Engelhardt, essere intesa: «1. [...] come una conoscenza noetico-esperienziale [...]; 2. [...] come la lettura orante del dato della Rivelazione così come essa si trova nella Bibbia e altrove (per esempio nella liturgia) [...]; 3. [...] come l’analisi o l’esegesi della conoscenza teologica ottenuta attraverso la teologia intesa nel primo e nel secondo senso [...]; 4. [...] come riflessione filosofica discorsiva e speculativa su Dio [...]; 5. [...] come riflessione discorsiva e speculativa sulla Bibbia e sulla tradizione delle affermazioni dogmatiche»⁵¹⁸. Engelhardt fa propri, in quanto coerenti a suo dire con il metodo utilizzato dalla Chiesa Ortodossa, i primi tre modi in cui la teologia può essere praticata in quanto hanno al loro centro la relazione con Dio più che uno sforzo speculativo: il loro scopo, infatti, secondo l’Autore, «non è l’articolazione della teologia o della morale come una terza cosa fra Dio e l’uomo. Piuttosto, al centro vi è un’immediata relazione personale con un Dio personale»⁵¹⁹. Con il quarto e quinto modo di intendere la teologia Engelhardt descrive, invece, l’approccio che, secondo lui, ha avuto il Cristianesimo

⁵¹⁷ Per un chiarimento riguardo a cosa sia la filosofia cristiana rimandiamo all’ultimo paragrafo di questo lavoro.

⁵¹⁸ Engelhardt jr. H.T., “Why Ecumenism Fails...”, (op. cit.), p. 32-34.

⁵¹⁹ Ivi, p. 35.

occidentale, un approccio che «pone al centro il potere e l'autorità della riflessione razionale discorsiva»⁵²⁰. Anche in relazione alla teologia, abbiamo un'ulteriore conferma dell'approccio utilizzato da Engelhardt in *Christian Bioethics*: egli propone al mondo la sua “opzione fondamentale” senza però cercare di entrare in dialogo con esso dal momento che tutta la sua trattazione poggia sulla sua stessa fede, premessa che, però, fatica ad essere spesa all'interno del dibattito filosofico nel quale ogni posizione, in via di principio, può essere presa in considerazione, purché, però, sia espressa in forma razionale. Engelhardt, infatti, non capisce e critica l'appello che Giovanni Paolo II rivolse ai filosofi nell'Enciclica *Fides et ratio* nella quale il Pontefice ha affermato: «il mio appello, inoltre, va ai *filosofi* e a *quanti insegnano filosofia*, perché abbiano il coraggio di recuperare, sulla scia di una tradizione filosofica perennemente valida, le dimensioni di autentica saggezza e di verità, anche metafisica, del pensiero filosofico. Si lascino interpellare dalle esigenze che scaturiscono dalla parola di Dio ed abbiano la forza di condurre il loro discorso razionale ed argomentativo in risposta a tale interpellanza. Siano sempre protesi verso la verità e attenti al bene che il vero contiene»⁵²¹. La critica di Engelhardt a queste parole è così formulata: «Giovanni Paolo II, anziché sollecitare un ritorno alle discipline spirituali del cristianesimo del primo millennio, afferma di riporre la propria speranza di salvezza nei greci, nei filosofi. [...] In particolare, *non ha chiesto* il ritorno ai digiuni cristiani tradizionali e alla pratica della preghiera personale, dell'elemosina e delle veglie di preghiera, ma ha optato invece per un invito alla filosofia a riguadagnare pienamente la fiducia nelle proprie capacità»⁵²². Questa critica di Engelhardt risulta inadeguata per due motivi. Innanzitutto perché non tiene conto di ciò che c'è scritto nell'intera *Enciclica*: dalle parole di Engelhardt sembrerebbe che Giovanni Paolo II, di fronte alla crisi morale e di fede che permea la società contemporanea, riponga ogni sua speranza nella filosofia, quando invece la sua speranza, come è logico che sia, è sostanzialmente riposta

⁵²⁰ Ivi, p. 34.

⁵²¹ Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, 1998, § 106.

⁵²² Engelhardt jr. H.T., *Dopo Dio...*, (op. cit.), p. 241-242.

nella Rivelazione cristiana che il Pontefice definisce «vera stella di orientamento per l'uomo che avanza tra i condizionamenti della mentalità immanentistica e le strettoie di una logica tecnocratica»⁵²³. Bisogna notare come, infatti, l'«appello ai filosofi» giunga solamente alla fine del testo proposto dal Pontefice, un testo che non può certo essere accusato di riporre nella ragione una fiducia smodata, dal momento che è lo stesso Giovanni Paolo II ad affermare chiaramente che «la verità che la Rivelazione ci fa conoscere non è il frutto maturo o il punto culminante di un pensiero elaborato dalla ragione»⁵²⁴. Ogni pagina dell'Enciclica, infatti, muove da una prospettiva di fede con la quale riteniamo, peraltro, che Engelhardt abbia, in realtà, delle affinità: il Pontefice afferma, infatti, che «all'origine del nostro essere credenti vi è un incontro unico nel suo genere»⁵²⁵ e crediamo che tale affermazione sia del tutto compatibile con l'insistere che Engelhardt fa sul rapporto innanzitutto personale che si ha con Dio. In secondo luogo la critica di Engelhardt risulta inadeguata perché non tiene conto dell'universalità del messaggio cristiano: come tale esso si propone a tutti «gli uomini di buona volontà» ed è quindi, inevitabile che il Pontefice, dopo aver parlato ai fedeli e ai teologi credenti, si rivolga anche ai filosofi e agli scienziati⁵²⁶, convinto del fatto che Cristo sveli «pienamente l'uomo all'uomo»⁵²⁷. Tale annuncio dice la verità più profonda dell'uomo, verità, quindi, in cui trova risposta ogni tentativo dell'uomo di comprendere se stesso ed è per questo che, quasi come opera di carità, il Pontefice si rivolge a tutti. Engelhardt, però, ritiene che per accedere a tale sapienza si debba essere preventivamente preparati spiritualmente⁵²⁸: in questo modo, però, ci sembra che egli ponga dei limiti alla Provvidenza divina, la quale, invece, può agire, facendosi conoscere, anche nella vita di chi apparentemente sembrerebbe chiuso rispetto alla possibilità di accogliere la Sua azione.

⁵²³ Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, (op. cit.), § 15.

⁵²⁴ Ibidem.

⁵²⁵ Ivi, § 7.

⁵²⁶ Cfr. ivi, §106.

⁵²⁷ Ivi, § 13.

⁵²⁸ Cfr. Engelhardt jr. H.T., *The Foundations of Christian Bioethics*, (op. cit.), p. 161: «the knower must be spiritually prepared in order to know truly».

Una questione esemplare: l'aborto

Ci sembra ora interessante, dopo aver delineato un quadro dell'impostazione che Engelhardt propone in *Christian Bioethics*, vedere da vicino come egli applichi queste sue premesse per affrontare una questione morale particolare come quella dell'aborto, a cui egli dedica parecchia attenzione. L'Autore affronta questo tema sia in *Christian Bioethics*⁵²⁹ sia in due articoli⁵³⁰ nei quali si serve di tale argomento per rimarcare le differenze che intercorrono fra la bioetica cristiana ortodossa e quella del Cristianesimo occidentale. Engelhardt, dunque, affronta la questione dell'aborto considerandola integralmente una questione religiosa. Egli esplicitamente afferma: «molte questioni morali dibattute nella sfera pubblica, inclusa quella dell'aborto, (1) sono alla loro radice religiose, non mere questioni di morale laica, e (2) non possono essere adeguatamente affrontate se non in maniera religiosa»⁵³¹. L'Autore ritiene che le cose stiano in questo modo perché «dopo tutto, ci si aspetta che l'esistenza di un Dio personale, onnipotente, creatore [...] c'entri con tutto l'essere e la morale. Nella misura in cui tale considerazione è ben fondata, non sarà possibile valutare il male reale dell'aborto senza allo stesso tempo riconoscere l'impatto di tale azione sulla relazione con Dio»⁵³². Ora, è evidente che se Dio esiste, ed ha i caratteri che gli vengono attribuiti dal Cristianesimo, tutta la realtà è in ultima analisi dipendente da Lui, in quanto Creatore onnipotente, e ogni cosa può essere correttamente compresa solo alla luce di tale prospettiva. È però altrettanto vero che dalla fisionomia di un tale Dio discende anche l'intelligibilità stessa della realtà⁵³³, ossia il suo essere alla portata della facoltà conoscitiva dell'uomo e,

⁵²⁹ Cfr Engelhardt jr. H.T., *The Foundations of Christian Bioethics*, (op. cit.), in particolare pp. 275-283.

⁵³⁰ Engelhardt jr. H.T., "Moral Knowledge: Some Reflections on Moral Controversies...", (op. cit.); Engelhardt jr. H.T., "Orthodox Christian Bioethics: Some Foundational Differences from Western Christian Bioethics", in *Studies in Christian Ethics*, 24(4), 2011, 487-499.

⁵³¹ Engelhardt jr. H.T., "Moral Knowledge: Some Reflections on Moral Controversies...", (op. cit.), p. 80, traduzione italiana della scrivente.

⁵³² Ivi, p. 80-81.

⁵³³ Anche se per Engelhardt molto probabilmente le parole di Giovanni Paolo II non risultano determinanti, ci sembra che tale concetto sia ben esplicitato dal Pontefice: la «verità, che Dio ci

quindi, non è necessario riportare qualsiasi argomentazione alla relazione che la creatura ha con il suo Creatore perché sono possibili livelli intermedi di argomentazione. Il rimando alla relazione con Dio, per comprendere la valutazione morale che deve essere data alla pratica dell'aborto, può forse essere sufficiente in una prospettiva di fede, ossia se si sta dialogando con i propri "amici morali", con i quali non è forse necessario sviscerare razionalmente ogni aspetto della vicenda, perché molte convinzioni sono già date per assodate e condivise, per cui non c'è bisogno di ridimostrarle ogni volta⁵³⁴. Lo stesso Tommaso d'Aquino s'era reso conto che l'argomentazione deve essere calibrata anche in base al tipo di interlocutore con cui si ha a che fare. È, dunque, lecito fare riferimento a diverse "auctoritates" in relazione al contesto nel quale ci si muove e così, consigliava Tommaso, «se, p. es., si discute con i Giudei, bisogna addurre i testi del Vecchio Testamento; se si parla con i Manichei, i quali respingono il Vecchio Testamento, ci si deve accontentare di quelli del Nuovo Testamento; [...] se invece gli interlocutori non accettano alcuna autorità, bisogna ricorrere alla ragione naturale per convincerli»⁵³⁵. Se si ha, quindi, la pretesa di parlare nella sfera pubblica, come intende fare Engelhardt, perché è ad essa che egli si rivolge ed è in essa che egli vuole far valere il suo pensiero, dal momento che ritiene che sia importante «di fronte al pluralismo morale, [...] sottolineare come il Cristianesimo Ortodosso neghi il relativismo morale [...] e riconosca doveri morali e bioetici assolutamente vincolanti»⁵³⁶, non può allora risultare sufficiente,

rivela in Gesù Cristo, non è in contrasto con le verità che si raggiungono filosofando. I due ordini di conoscenza conducono anzi alla verità nella sua pienezza. L'unità della verità è già un postulato fondamentale della ragione umana, espresso nel principio di non-contraddizione. La Rivelazione dà la certezza di questa unità, mostrando che il Dio creatore è anche il Dio della storia della salvezza. Lo stesso e identico Dio, che fonda e garantisce l'intelligibilità e la ragionevolezza dell'ordine naturale delle cose su cui gli scienziati si appoggiano fiduciosi, è il medesimo che si rivela Padre di nostro Signore Gesù Cristo», in Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, (op. cit.), § 34.

⁵³⁴ Tuttavia, è importante che ogni fedele sappia argomentare quelle convinzioni che ormai fanno parte del suo modo di vedere la realtà perché, come ha ammonito San Pietro, bisogna essere sempre pronti «a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi», in Pietro 1, 3(15), (Traduzione CEI 2008).

⁵³⁵ Tommaso d'Aquino, *Quodlibetales*, 4, q. 9, a. 3.

⁵³⁶ Engelhardt jr. H.T., "Orthodox Christian Bioethics: Some Foundational Differences...", (op. cit.), p. 491, traduzione italiana della scrivente.

per risolvere la questione dell'aborto, il richiamo che egli fa al Salmo 139⁵³⁷ che riecheggia nella liturgia di San Basilio⁵³⁸. Il rimando a tale preghiera non può certo essere determinante all'interno del panorama contemporaneo: abbiamo, infatti, visto, nel capitolo precedente, quanto sia complesso il dibattito su chi, banalmente, possa o no essere considerato persona. Il richiamo al fatto che Dio conosca da sempre ognuno di noi non può, quindi, essere accolto come sufficiente per sciogliere i problemi legati alla tutela della vita umana nei suoi stadi iniziali. Per l'Engelhardt di *Christian Bioethics*, invece, apparentemente dimentico di tutte le problematiche che si affollano attorno a tale questione, «questa preghiera è sufficiente per mostrare che l'aborto è inaccettabile a qualsiasi stadio [...] le persone devono essere riconosciute come tali fin dal grembo della loro madre»⁵³⁹. Ad ogni modo, l'Autore, nell'affrontare questo tema si muove su due binari: da un lato cerca di rivolgersi alla società laica, dall'altro non perde occasione per entrare in polemica con la Chiesa Cattolica ponendo, ancora una volta, sotto accusa l'approccio che essa ha alle questioni bioetiche in generale e a quella dell'aborto in particolare.

Per quanto riguarda la sfera pubblica Engelhardt constata come sia «particolarmente difficile per coloro che sono pienamente inseriti all'interno dell'emergente cultura laica dominante apprezzare correttamente le questioni morali che sono in gioco nell'aborto. In particolare, questa «cultura laica pone tutte le scelte riproduttive all'interno di un orizzonte di senso che preclude l'accesso alla verità trascendente»⁵⁴⁰. L'Autore è convinto, quindi, che, in ogni caso, con gli strumenti tipici del modo di pensare della cultura laica dominante

⁵³⁷ In tale Salmo sono presenti le seguenti affermazioni: «[13] Sei tu che hai creato le mie viscere e mi hai tessuto nel seno di mia madre. [14] Ti lodo, perché mi hai fatto come un prodigio; sono stupende le tue opere, tu mi conosci fino in fondo. [15] Non ti erano nascoste le mie ossa quando venivo formato nel segreto, intessuto nelle profondità della terra. [16] Ancora informe mi hanno visto i tuoi occhi e tutto era scritto nel tuo libro; i miei giorni erano fissati, quando ancora non ne esisteva uno», (Traduzione CEI 2008).

⁵³⁸ Engelhardt riporta in *Christian Bioethics* (p. 192) il seguente passo della Liturgia di San Basilio: «O Dio, che conosci l'età e il nome di ciascuno, e conosci ogni uomo fin dal seno di sua madre».

⁵³⁹ Engelhardt jr. H.T., *The Foundations of Christian Bioethics*, (op. cit.), p. 192-193.

⁵⁴⁰ Engelhardt jr. H.T., "Moral Knowledge: Some Reflections on Moral Controversies...", (op. cit.), p. 93.

non sia possibile affrontare adeguatamente la questione dell'aborto perché, come egli ritiene, «al di fuori del retto culto e della retta fede non è possibile comprendere pienamente il significato dei doveri morali [...] il giudizio morale sull'aborto può essere compreso solamente in maniera unilaterale e incompleta se affrontato senza tener conto della morale sessuale e riproduttiva rettamente orientata che è totalmente comprensibile solamente all'interno di una cultura alimentata dal giusto culto e dalla vera fede. In breve, [...] i cristiani posseggono una conoscenza morale particolare, che non è accessibile per la ragione naturale che non sia restaurata dalla grazia»⁵⁴¹. Rendendo, quindi, la questione dell'aborto una questione sostanzialmente confessionale, poiché comprensibile solamente da chi accetta una certa concezione della sessualità radicata nel volere divino e non ulteriormente giustificabile, preclude aprioristicamente che tale questione possa essere affrontata con i soli strumenti della ragione rendendo vano qualsiasi dibattito⁵⁴². Come, però, abbiamo visto nel capitolo precedente di questo lavoro, riguardo all'aborto è invece possibile fornire delle argomentazioni che, pur non aprendo direttamente la strada verso Dio, nondimeno risultano sufficienti per affermare il male morale di tale azione. Sulla base di tali argomentazioni è, infatti, possibile ragionare con tutti, anche con chi non abbraccia la morale sessuale proposta dal Cristianesimo: riteniamo che fare riferimento ad essa risulterebbe fuorviante e improduttivo dal momento che è possibile giungere ad un giudizio sulla questione dell'aborto semplicemente a partire dai dati che ci fornisce la biologia unitamente al riconoscimento del valore della persona umana che non è appannaggio solamente di chi ha una concezione cristiana dell'esistenza, ma sul quale può esserci una condivisione più ampia.

⁵⁴¹ Ivi, p. 82, traduzione italiana della scrivente.

⁵⁴² Engelhardt, infatti, inserisce la questione dell'aborto, in quanto questione morale, nella prospettiva della Salvezza e afferma: «Dio non ha dato a Noè un sistema morale, ma un'alleanza [...] l'alleanza non è un contratto negoziabile, ancor meno un accordo fra eguali. Essa piuttosto annuncia i requisiti per la salvezza di Noè», in Engelhardt jr. H.T., "Moral Knowledge: Some Reflections on Moral Controversies...", (op. cit.), p. 90.

La critica rivolta, invece, ancora una volta, alla Chiesa Cattolica è in primo luogo quella di voler affrontare questo tema senza far riferimento a Dio⁵⁴³ - critica sulla quale non ci soffermeremo dal momento che l'abbiamo già incontrata e dibattuta più volte. In secondo luogo Engelhardt, tradendo la verità del dibattito, ritiene che la Chiesa Cattolica sia ancora ferma a disquisizioni in merito al momento in cui l'anima si unirebbe al corpo dell'essere umano in formazione. Afferma egli infatti che «l'approccio del Cristianesimo occidentale all'aborto è caratterizzato dal suo essere stato informato da una serie di speculazioni filosofiche e biologiche su quando l'embrione viene animato»⁵⁴⁴. Se è innegabile che tale questione sia stata storicamente presente nel pensiero che la Chiesa Cattolica ha sviluppato su questo tema, ed ebbe anche un certo peso dal momento che tale argomento fu svolto e approfondito da un pensatore ritenuto da essa autorevole quale fu Tommaso d'Aquino, è però innegabile che il dibattito si sia evoluto e che l'argomentazione non tenga più in considerazione la questione della cosiddetta "animazione successiva", ma riconosca il pieno valore personale dell'essere umano a partire dal momento del concepimento⁵⁴⁵.

Possiamo, quindi, concludere che la questione dell'aborto esemplifichi e riassuma il metodo adottato dall'"altro Engelhardt", ossia quello che, in una prospettiva cristiana, pretende di inserirsi nel dibattito pubblico fornendo degli argomenti che, però, non hanno presa su di esso, avendo come unico fondamento la fede personale dell'Autore. Questa parte della produzione di Engelhardt risulta, quindi, indispensabile per avere un quadro completo del suo pensiero, ma, nonostante le sue intenzioni, può essere considerata più come una testimonianza di fede che come un contributo al dibattito filosofico e bioetico contemporaneo. La cosa che forse più stupisce - e che risulta incomprensibile - è perché egli, a

⁵⁴³ Scrive Engelhardt con tono critico: «il Cattolicesimo romano [...] afferma che [...] i cristiani dovrebbero essere capaci in linea di principio di convincere tutti riguardo alle proprie norme morali senza far riferimento a Dio e ai Suoi comandi», in Engelhardt jr. H.T., "Moral Knowledge: Some Reflections on Moral Controversies...", (op. cit.), p. 81.

⁵⁴⁴ Engelhardt jr. H.T., "Orthodox Christian Bioethics: Some Foundational Differences...", (op. cit.), p. 498.

⁵⁴⁵ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1992, nn. 2270-2275.

partire da una fede così profonda, abbia messo la sua intelligenza al servizio di quella bioetica laica, che egli stesso considera destinata al «fuoco eterno dell'inferno»⁵⁴⁶, elaborando molteplici argomentazioni - nel *Manuale* ma non solo in esso - a sostegno di tesi che egli ritiene moralmente sbagliate finendo, così, però, per cooperare al male.

Rapporto fede e ragione

Avendo fornito una panoramica⁵⁴⁷ di questa parte del pensiero di Engelhardt, vogliamo ora trarre qualche conclusione in merito e puntualizzare alcuni aspetti, emersi già fra le righe del presente capitolo, che permettano di inquadrare, nella maniera più adeguata, il rapporto che intercorre fra la fede e la ragione.

Alla luce di quanto detto finora possiamo, quindi, affermare che il rapporto che sussiste fra il *Manuale* e *Christian Bioethics*, o meglio, fra il cosiddetto primo e secondo Engelhardt, sia all'insegna di una profonda coerenza e continuità: non vi sono due autori, ma un unico pensatore, pur nella sua apparente paradossalità. Possiamo giungere a questa conclusione focalizzando la nostra attenzione sull'elemento che accomuna le due ipotetiche fisionomie: la sfiducia profonda nella ragione che Engelhardt cerca di argomentare in entrambi i suoi testi più celebri. I motivi che portano a questa sfiducia - come abbiamo visto - sono in parte differenti nei due testi che, tuttavia, giungono alla medesima conclusione su questo punto. Fra i due "manuali" è così possibile rintracciare un duplice movimento che va dall'uno all'altro e viceversa. *The Foundations of Bioethics*

⁵⁴⁶ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di bioetica*, (op. cit.), p. 30.

⁵⁴⁷ Certamente sarebbe stato possibile approfondire ulteriormente il pensiero dell'Engelhardt ortodosso, svolgendo un lavoro analitico come quello compiuto per il suo *Manuale*. Abbiamo ritenuto però non fosse il caso di soffermarsi sulle singole parti di *Christian Bioethics* perché lo scopo che ha mosso l'analisi di tale testo, e degli articoli con esso assonanti, è stato quello di prendere atto, innanzitutto, della presenza di quest'altro filone negli scritti dell'Autore e, in secondo luogo, quello di comprendere quale posto essi occupino, dal punto di vista filosofico, nell'intero del suo pensiero.

ripercorre dal punto di vista filosofico le tappe del pensiero Occidentale per giungere alla conclusione che con la ragione non sia possibile affermare nessuna verità certa, soprattutto per quanto riguarda le questioni morali e bioetiche. Tale conclusione, però, non è presentata da Engelhardt come parola definitiva perché egli ritiene che non ci si possa accontentare di questo esito riduttivo: la vita vera, la vita piena, si svolge, infatti, nelle comunità morali, «comunità concrete al cui interno uomini e donne possono vivere una vita morale coerente e perseguire la virtù»⁵⁴⁸. L'uomo, infatti, non può accontentarsi di vivere “come un animale” che, secondo l'immagine di Fukuyama, «purchè gli si dia da mangiare, è ben felice di starsene sdraiato tutto il giorno»⁵⁴⁹. Come aveva già avuto modo di accorgersi Leopardi, il quale si domandava: «perchè giacendo a bell'agio, ozioso, s'appaga ogni animale; me, s'io giaccio in riposo, il tedio assale?»⁵⁵⁰, l'uomo non si accontenta di soddisfare i propri bisogni primari e, sebbene la contemporaneità postmoderna abbia cercato di ridurre quelle esigenze fondamentali di verità, di giustizia e di bellezza che caratterizzano più propriamente ogni uomo, come ha scritto Engelhardt, «la fame del trascendente, nonostante tutto non è venuta meno [...] emerge la nostalgia della metafisica. I tentativi di soffocare l'anelito al trascendente si arenano non appena cerchiamo di considerare noi stessi degli esseri finiti completamente soli in universo immenso e altrimenti privo di senso»⁵⁵¹. È, dunque, lo stesso Engelhardt a dirci che l'uomo non può - e di fatto non riesce - ad accontentarsi di una prospettiva procedurale priva di contenuti sostanziali come quella emersa nel *Manuale*. Scrive Engelhardt: «chi aspira a qualcosa di più di ciò che la ragione laica può dischiudergli - e tutti dovrebbero farlo - si troverà ad abbracciare una religione e dovrà stare attento a scegliere quella giusta»⁵⁵². Il collegamento con *Christian Bioethics* risulta allora evidente: tale testo intende, infatti, proporre la “giusta religione” andando, così, a

⁵⁴⁸ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di bioetica*, (op. cit.), p. 26.

⁵⁴⁹ Fukuyama F., *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York, 1992, p. 311, traduzione italiana della scrivente.

⁵⁵⁰ Leopardi G., “Canto notturno di un pastore errante dell'Asia”, vv. 129-132.

⁵⁵¹ Engelhardt jr. H.T., *Dopo Dio*, (op. cit.), pp. 279 e 283.

⁵⁵² Engelhardt jr. H.T., *Manuale di bioetica*, (op. cit.), p. 30.

completare il percorso sviluppato nel *Manuale* che risulterebbe, altrimenti, parziale. Esso rappresenta, quindi, solamente la *pars destruens* del pensiero di Engelhardt che è, invece, pienamente esposto in *Christian Bioethics* che ne costituisce, di conseguenza, la *pars costruens*, nonché il vertice. Dicevamo, però, che si tratta di un duplice movimento: dalla prospettiva emersa in *Christian Bioethics* possiamo tornare a guardare al *Manuale* e constatare come, al di là delle argomentazioni che Engelhardt confeziona in esso per distruggere le capacità della ragione, tale sfiducia affonda primariamente le sue radici nell'opzione fondamentale che l'Autore abbraccia, ossia la sua fede cristiana che egli concepisce, come abbiamo avuto modo di constatare, in maniera chiaramente fideistica. Il collegamento fra le "due anime" dell'Autore è dunque rintracciabile. È possibile inoltre azzardare l'ipotesi che, quindi, la bioetica laica espressa nel *Manuale* sia la conseguenza della stessa fede ortodossa, o meglio, del modo in cui Engelhardt la interpreta. Se è vero, infatti, come ritiene l'Autore, che «il contenuto morale si sviluppa in dialogo con Dio. Si sviluppa nella preghiera e nel culto»⁵⁵³, chi non ha la grazia di accedere a tale dialogo non può essere ritenuto colpevole se non riesce poi a comprendere la verità sull'uomo e, quindi, quale sia la retta via da seguire. Ad un'umanità sorda alla voce di Dio e sprovvista di qualsiasi altro valido strumento - dal momento che sulla ragione non è più possibile contare - non rimane, quindi, che l'etica procedurale presentata nel *Manuale*, non essendo giustamente lecito imporre con la forza né le proprie convinzioni morali, né la propria fede. Dunque Engelhardt, intendendo la fede come mera opzione, finisce per poter garantire dal punto di vista laico solamente delle tesi che finiscono per convergere pienamente con la bioetica di stampo liberale.

Resta, però, da chiedersi se tale percorso, che rivela una simile impostazione, risulti compatibile con il fare filosofia. Al di là dell'interpretazione che abbiamo fornito rispetto al collegamento fra i due manuali, bisogna per la verità dire che la coerenza che ne abbiamo ravvisato si pone più a livello

⁵⁵³ Engelhardt jr. H.T., *The Foundations of Christian Bioethics*, (op. cit.), p. 189.

esistenziale che a livello teoretico: dal punto di vista filosofico dobbiamo, infatti, stare a quanto risulta scritto in essi. Da questa prospettiva troviamo però allora affermazioni contrarie e contraddittorie che non possono essere evidentemente accolte come valide essendo tali. L'unico punto fermo è appunto la sfiducia nella ragione - infatti la tesi che accomuna i due manuali è quella dell'irrazionalismo -, ma poi se nel *Manuale* troviamo la negazione della possibilità di fondare qualsiasi prospettiva sostanziale, in *Christian Bioethics*, invece, è promossa una prospettiva particolarissima come l'unica vera. Tale prospettiva è presentata attraverso un ragionamento che basa, però, la sua validità su di una sapienza garantita da Dio: dal punto di vista filosofico non ci si può che arrestare di fronte a tale proposta, constatarne la plausibilità, senza che possa poi, però, essere totalmente accolta all'interno del dibattito filosofico; potrà, tutt'al più, essere accettata come possibile approdo finale, nella logica di quella apertura della ragione che non deve per principio respingere ciò che non può afferrare con le sole sue forze.

La contraddittorietà fra le tesi espresse nei suoi testi emerge poi in maniera lampante se ci si sofferma a guardare i singoli temi trattati. Il *Manuale* fornisce, infatti, ampie argomentazioni a favore di qualsiasi manipolazione o soppressione della vita umana, sia nei suoi primi istanti che nei suoi ultimi, purché esse siano volute dal soggetto coinvolto o compiute su di un soggetto non più cosciente o mai stato tale. In *Christian Bioethics*, invece, l'Autore si schiera contro tutte quelle stesse prassi ritenute in precedenza lecite. Queste affermazioni divengono più chiare se andiamo a confrontare i due testi su alcune questioni particolari. Se si va per esempio a vedere quanto affermato a proposito della fecondazione assistita in tutte le sue declinazioni, nel *Manuale* Engelhardt ritiene che «se tutte le parti acconsentono liberamente e tutto fa pensare che il bilancio complessivo di beni e mali sarà positivo, l'operazione non implicherà nessun male morale laico»⁵⁵⁴. In *Christian Bioethics*, invece,⁵⁵⁴ vi si legge che «il ricorso all'inseminazione artificiale attraverso un donatore [di gameti ndr] è un'azione adultera in questo senso importante: un terzo è posto all'interno di quell'unica

⁵⁵⁴ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di bioetica*, (op. cit.), p. 301.

sacra intimità di marito e moglie che nessuno deve separare»⁵⁵⁵. Discorso simile è fatto per quanto riguarda la sperimentazione su embrioni e feti. Nel *Manuale*, infatti, il ragionamento verte sul permesso vicendevole che si scambiano gli adulti consenzienti: «dal momento che le persone sono libere di fare di se stesse e di terzi consenzienti quello che vogliono e tenuto conto del fatto che i feti non sono persone in senso stretto, in termini morali laici generali non sarà possibile proibire di concepire feti da usare come fonti di organi e di tessuti particolari»⁵⁵⁶. In *Christian Bioethics*, ancora una volta, l'argomentazione muove, invece, da convinzioni morali sostanziali: «il proposito di formare zigoti, embrioni, feti per la ricerca implica un duplice male. In primo luogo, questo tipo di fertilizzazione toglie la procreazione della vita umana dall'intimità del matrimonio. [...] In secondo luogo, la ricerca su embrioni comporta un'azione diretta contro una forma di vita umana»⁵⁵⁷. I due manuali possono essere confrontati anche per quanto riguarda le questioni relative al fine vita. Se nel *Manuale* Engelhardt arriva addirittura a pensare al suicidio come a un rimedio del tutto plausibile per una persona che crede di essere vittima di un cosiddetto “danno da procreazione”⁵⁵⁸, in *Christian Bioethics* esclude ogni possibilità di ricorrere al suicidio considerandolo «un forma di allontanamento da Dio»⁵⁵⁹. Per quanto riguarda poi la questione di stabilire quando sia possibile dichiarare morta una persona, nel *Manuale* Engelhardt insiste a lungo, come abbiamo visto, sul fatto che il venir meno delle funzioni cognitive superiori renda lecito sospendere ogni trattamento a quello che ormai è “solamente” un essere umano che non ha più qualità personali, in *Christian Bioethics*, invece, chiaramente afferma che «le persone non sono

⁵⁵⁵ Engelhardt jr. H.T., *The Foundations of Christian Bioethics*, (op. cit.), p. 251.

⁵⁵⁶ Engelhardt jr. H.T., *Manuale di bioetica*, (op. cit.), p. 297.

⁵⁵⁷ Engelhardt jr. H.T., *The Foundations of Christian Bioethics*, (op. cit.), p. 261.

⁵⁵⁸ Così Engelhardt parlando di una donna che, nonostante la gravidanza, mantiene una condotta di vita che potrebbe risultare dannosa per il bambino che porta in grembo: «la persona futura che il suo feto diventerà deve accontentarsi del dono della vita e non ha ragione di protestare per i danni che potrebbero derivarle dalla abitudini della madre; se tale persona non sarà soddisfatta del dono ricevuto [...] dal punto di vista laico generale avrà sempre la possibilità di disfarsene con il suicidio», in *Manuale di bioetica*, (op. cit.), p. 285.

⁵⁵⁹ Engelhardt jr. H.T., *The Foundations of Christian Bioethics*, (op. cit.), p. 330.

riducibili ai loro cervelli o alle loro funzioni cognitive»⁵⁶⁰ e che, quindi, «le persone devono essere riconosciute come presenti anche quando stanno dormendo, sono sotto anestesia profonda, o sono in coma»⁵⁶¹. Si potrebbe obiettare che tali ragionamenti partendo da prospettive differenti non siano del tutto comparabili, ma in realtà, aldilà dello spirito che muove i due testi, quelle che Engelhardt propone sono delle vere e proprie argomentazioni che possono, quindi, essere considerate come tali e valutate nelle conclusioni a cui giungono che risultano, infatti, in forte opposizione.

Un punto debole che è poi sicuramente possibile ravvisare nel pensiero di Engelhardt è l'impostazione dicotomica che egli stesso dà alla sua trattazione. Egli, infatti, distingue in maniera schematica la bioetica laica da quella cristiana: tale scelta dà per scontato sin dall'inizio che sia impossibile il dialogo e il confronto fra i due ambiti dal momento che erige, di fatto, una barriera invalicabile fra di essi. Tale impostazione è, peraltro, molto diffusa ed è stata esplicitamente sostenuta, per quanto riguarda il panorama italiano, da Fornero⁵⁶². Quest'ultimo, per la verità, parla in maniera più specifica di "bioetica cattolica" e non semplicemente "cristiana", ma ciò non influisce sul ragionamento che stiamo sviluppando perché, potremmo dire, che Engelhardt predilige l'aggettivo "cristiano" semplicemente perché non si riconosce nel cattolicesimo. Il paradigma che Fornero descrive come "cattolico" è, infatti, tranquillamente applicabile anche all'impostazione che Engelhardt ci ha presentato come ortodossa anche perché il nostro Autore, sebbene non condivida le premesse che muovono la Chiesa Cattolica nella sua argomentazione, in *Christian Bioethics* finisce per abbracciare le stesse conclusioni morali a cui giunge quest'ultima. Per Fornero «la differenza tra bioetica cattolica e laica [...] esiste e si basa su due distinte concezioni del mondo, incarnate, rispettivamente, dalle dottrine della "sacralità" e "qualità" della vita e, più in generale, dalle dottrine della "indisponibilità" e "disponibilità" della vita; [...] tale discordanza paradigmatica [...] comporta atteggiamenti antitetici

⁵⁶⁰ Ivi, p. 333.

⁵⁶¹ Ivi, p. 334.

⁵⁶² Cfr. Fornero G., *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Bruno Mondadori, Milano, 2005.

rispetto ai quesiti bioetici più dibattuti e controversi»⁵⁶³. È indubbiamente vero che se si vanno a guardare i contenuti di certe impostazioni tali etichette possono funzionare, nel senso che il riconoscimento del valore della vita umana e, quindi, la sua difesa è sicuramente un concetto caro alla tradizione cattolica, ma è innegabile il fatto che anche fra pensatori annoverati come “laici” sia possibile scorgere tale difesa che si configura, quindi, come trasversale. Tali etichette esauriscono, dunque, la loro funzione come strumenti descrittivi utili, forse, ai fini didattici, ma risultano poi sterili a livello teoretico. Non si può, infatti, ragionare per schemi, ma bisogna guardare ai contenuti: una tesi non è “cattolica” o “laica”, ma è vera o falsa, regge, o non regge e, come ha scritto Lucas, «la bioetica non è né religiosa né laica: è semplicemente “bioetica”»⁵⁶⁴. È vero che le tesi sono spesso annoverate, non solo come “religiose” o “laiche”, ma anche come, per esempio, “liberali”, “utilitariste”, “kantiane” - e la lista potrebbe essere ancora lunga -, ma tali denominazioni servono, o almeno, dovrebbero servire solamente a posteriori per indicare in breve agli esperti le ragioni che le sostengono, non per arroccarle in sistemi incomparabili. Ciò che vogliamo, dunque, sottolineare, e che risulta ancora una volta evidente, è il fatto che Engelhardt, attraverso questa suddivisione “stagna”, non prenda sul serio il potere dell’argomentazione: dal momento che i problemi bioetici su cui pongono lo sguardo il cosiddetto punto di vista “laico” e quello “cristiano” sono gli stessi è ad essi che bisognerebbe guardare senza preconcetti, affidandosi solamente alla capacità dell’intelletto umano di analizzare le situazioni e di giudicarle dal punto di vista morale, a prescindere dall’opzione fondamentale che ognuno in cuor suo ha deciso di abbracciare.

Da quanto detto non si può, però, allora, concludere che non sia possibile, o sia addirittura sbagliato, fare filosofia tenendo conto della propria fede: fra la fede e la ragione non ci sono, infatti, frizioni, ma è possibile un dialogo fecondo fra di esse ed è, quindi, lecito parlare di “filosofia cristiana”. Tale locuzione, per evitare di essere fraintesa, necessita, tuttavia, di alcuni chiarimenti riguardo ai

⁵⁶³ Ivi, p. IX.

⁵⁶⁴ Lucas R.L., *Bioetica per tutti*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2002, p. 6.

modi in cui essa possa e debba essere intesa. Sostanzialmente di “filosofia cristiana”, intesa innanzitutto come quella filosofia praticata da pensatori che professano esplicitamente il credo cristiano, si può parlare facendo, per esempio, riferimento a due suoi possibili modi di essere esercitata: come quella filosofia che, come ci spiega Morati, «ammette le esplicite tesi cristiane e non contrasta con le implicite»⁵⁶⁵, oppure come quella filosofia che pone a tema le stesse verità cristiane cercando di mostrarne razionalmente la plausibilità. Entrambe le tipologie si pongono in un’ottica che è sicuramente al servizio della fede, lo fanno però, potremmo dire, da due punti di vista differenti: nella prima, in primo piano, vi è il “filosofo” che, nello svolgere il suo mestiere, produce un pensiero coerente con la sapienza cristiana, nella seconda prevale, invece, la fisionomia del “credente” che, in un atteggiamento di fede, è portato ad addentrarsi con la ragione in quelle verità che destano in lui ammirazione e gratitudine. Potremmo riassumere i due atteggiamenti rifacendoci schematicamente alle celebri definizioni di anselmiana memoria: il primo atteggiamento ricalca, quindi, l’*intelligo ut credam*, il secondo ricade, invece, nel *credo ut intelligam*. Nel Novecento possiamo, in particolare, segnalare due pensatori che hanno incarnato queste due anime del filosofare nel solco della tradizione cristiana: ci riferiamo a Maritain e a Gilson. Per quanto riguarda il primo, la seguente citazione esemplifica in maniera chiara l’atteggiamento del cristiano quando si appresta a fare filosofia: essa «presa in se stessa, sia che si trovi in un cervello pagano come in un cervello cristiano, deriva dai medesimi criteri intrinseci strettamente naturali o razionali, [...] pertanto la denominazione di *cristiana* applicata alla filosofia non si riferisce a ciò che costituisce questa nella sua essenza di filosofia: per ciò stesso che è filosofia [...] essa non è dipendente dalla fede cristiana né quanto al suo oggetto, né quanto ai suoi principi, né quanto ai suoi metodi»⁵⁶⁶. In tale affermazione riverbera la convinzione che ragione e fede non siano in contraddizione, ma, anzi, siano destinante a concordare, o perlomeno a non trovarsi in opposizione. Il filosofo cristiano, dunque, in tale prospettiva, eserciterà

⁵⁶⁵ Morati L., “Filosofia cristiana”, in *Enciclopedia filosofica*, (op. cit.), vol. 5.

⁵⁶⁶ Maritain J., *Sulla filosofia cristiana*, Vita e pensiero, Milano, 1978, p. 38-39.

la filosofia come strumento per comprendere la realtà del messaggio cristiano e la realtà tutta, certo che tale strumento non possa che aiutare l'uomo a compiere passi nella direzione della verità. Rappresentativo dell'altro versante, ossia di una filosofia cristiana intesa come quella filosofia che cerca di approfondire il mistero stesso della fede e che parte da questa per gettare luce sulla realtà, è appunto Gilson che era convinto, come ci fa sapere Livi, che «la filosofia - la vera filosofia - si trova[ss]e in condizioni privilegiate di esercizio quando è inserita nell'ambito vitale della fede cristiana, quando è parte della sapienza soprannaturale, quando “serve” alla contemplazione e alla teologia»⁵⁶⁷. Un atteggiamento, se vogliamo, apparentemente più “religioso” che probabilmente piacerebbe a Engelhardt dal momento che tiene esplicitamente conto della sproporzione che sussiste fra quanto si può conoscere con la ragione e quanto, invece, ci rivela Dio stesso nella fede. Gilson è, infatti, convinto che «il Dio nella cui esistenza crede l'uomo di fede trascend[a] infinitamente quel Dio la cui esistenza viene provata dal filosofo [...] tutte le conclusioni della teologia naturale fanno solamente conoscere l'esistenza di una causa prima dell'universo [...]. Il dio della ragione è quello della scienza, il Dio della fede è quello della salvezza»⁵⁶⁸. Il pensiero di Engelhardt non può essere ricondotto alle due impostazioni che abbiamo utilizzato per mostrare come sia possibile fare filosofia senza rinnegare la propria fede, ossia confidando pienamente nella capacità che ha l'uomo di usare la ragione provenendo essa stessa da Dio. L'atteggiamento di Engelhardt, al contrario, risulta più consonante con quanto espresso da Dostoevskij, il quale, in maniera indiscutibilmente provocatoria, affermava: «non c'è nulla di più bello, di più profondo, più simpatico, più ragionevole, più virile e più perfetto di Cristo; anzi non soltanto non c'è, ma addirittura, con geloso amore, mi dico che non ci può essere. Non solo, ma arrivo a dire che se qualcuno mi dimostrasse che Cristo è fuori dalla verità e se fosse *effettivamente* vero che la verità non è in Cristo,

⁵⁶⁷ Livi A., “Studio introduttivo. Etienne Gilson: il tomismo come filosofia cristiana”, in Gilson E., *Introduzione alla filosofia cristiana*, trad. it. Editrice Massimo, Milano, 1982, pp. 5-24, p. 5.

⁵⁶⁸ Gilson E., *Introduzione alla filosofia cristiana*, trad. it. Editrice Massimo, Milano, 1982, p. 34-35.

ebbene io preferirei restare con Cristo piuttosto che con la verità»⁵⁶⁹. Se tale affermazione può sicuramente essere accolta come professione di fede che testimonia grande affetto, nonché simpatia umana, nei confronti del Cristo, con meno trasporto dobbiamo, però, dire che essa non è accettabile né dal punto di vista filosofico, perché l'intera impresa filosofica non può prescindere dal riferimento alla verità, né dal punto di vista della stessa fede cristiana, dal momento che Gesù si è presentato come “via, verità e vita”⁵⁷⁰. Non a caso, già fra i primi cristiani, si diffuse la convinzione, poi ripresa dallo stesso Agostino⁵⁷¹, che il cristianesimo fosse addirittura la “vera filosofia”, locuzione che sta a significare che Cristo è la verità sull'uomo, sul mondo e su Dio. Tommaso d'Aquino, in definitiva, ci spiega perché fra la verità rivelata dalla fede e la verità svelata dalla ragione non possa esserci frizione: «sebbene la verità della fede cristiana superi la capacità della ragione, tuttavia i principi naturali della ragione non possono essere in contrasto con questa verità. Infatti [...] essendo contrario al vero solo il falso [...] è impossibile che una verità di fede possa essere contraria a quei principi che la ragione conosce per natura. [...] Ora, la conoscenza dei principi a noi noti per natura ci è stata infusa da Dio, essendo egli l'autore della nostra natura. Quindi anche la sapienza divina possiede questi principi. Perciò quanto è contrario a questi principi è contrario alla sapienza divina [...]. Le cose dunque che si tengono per fede, derivando dalla rivelazione divina, non possono mai essere in contraddizione con le nozioni avute dalla conoscenza naturale. [...] se Dio ci infondesse conoscenze contrastanti impedirebbe al nostro intelletto di conoscere la verità. Il che non si può pensare di Dio»⁵⁷².

Tornando, in fine, a Engelhardt non possiamo, dunque, che concludere questa nostra riflessione prendendo atto di come, a fronte di quest'altra parte della sua produzione, al di là di come i due manuali si inseriscano con un buon livello

⁵⁶⁹ Dostoevskij F, Dalla lettera a N.D. Fonvizina, 1854, in *Lettere sulla creatività*, traduzione di G. Pacini, Feltrinelli, 1994, p. 51.

⁵⁷⁰ Cfr. Giovanni 14, 6, (Traduzione CEI 2008).

⁵⁷¹ Agostino, *De civitate Dei*, XXII, 22, 4.

⁵⁷² Tommaso d'Aquino, *La somma contro i Gentili*, edizione a cura di P. T.S. Centi O.P., Edizioni studio domenicano, Bologna, 2000, I, 7, 1-3.

di coerenza all'interno della sua vicenda personale, da un lato, il suo contributo filosofico risulti controproducente rispetto alla fede da lui stesso professata poiché, oltre a negare ogni accesso alla verità, fornisce argomentazioni forti per tutto ciò che essa non può accettare e, dall'altro lato, la sua *confessio fidei* risulti poco invitante agli occhi di chi si configuri come un invincibile amante della Verità.

CONCLUSIONI

Giunti al termine di questo lavoro ci sembra doveroso riassumere le tappe percorse evidenziando i risultati ottenuti.

Nel primo capitolo abbiamo fornito una panoramica descrittiva dei tratti della società contemporanea, ne abbiamo sottolineato il carattere plurale e la conseguente difficoltà di rintracciare all'interno di essa una morale sostanziale condivisa. Ci siamo serviti del concetto di postmoderno per sintetizzare le caratteristiche dell'epoca in cui viviamo. Tale concetto ha richiesto un accurato approfondimento per delinearne la fisionomia dal momento che esso ha una funzione analoga e può essere, infatti, usato in diversi contesti. Per quel che ci interessa, ossia l'ambito filosofico, utile è stato il paragone con la modernità. Di essa abbiamo individuato i seguenti elementi distintivi caratteristici dell'ottimismo diffuso che in essa si respirava: il mito del progresso, ossia la fiducia nelle capacità dell'uomo di migliorare la propria condizione; la centralità della libertà e dell'autocoscienza, vale a dire di quegli attributi che permettono all'uomo di realizzare il proprio destino; il dominio sulla natura come corollario e mezzo dei due punti precedenti; la fiducia nella ragione che permette all'uomo di essere misura di tutte le cose. Nel postmoderno, come abbiamo visto, questi tratti sono ancora presenti ma in maniera o "esasperata" o negativa: a fronte dei drammi del Novecento crolla, infatti, il mito del progresso; la libertà diviene un valore in sé e non più solamente in relazione al bene che essa può scegliere; l'uomo diviene parte integrante di quella natura sulla quale è possibile sperimentare; la ragione, infine, è ridotta al suo uso strumentale e serpeggia la sfiducia nelle sue capacità di comprendere a fondo la realtà. Lyotard, come è noto, ha riassunto questo clima

parlando di “incredulità nelle metanarrazioni” ossia di incredulità rispetto a qualsiasi teoria che pretenda di dare una lettura veritiera della realtà morale. I riferimenti che abbiamo poi fatto a Nietzsche, Heidegger e al “pensiero debole” ci hanno permesso di approfondire e strutturare meglio tali affermazioni. Siamo partiti fornendo tale introduzione perché è lo stesso Engelhardt che, nel suo *Manuale*, parte dalla constatazione della crisi della ragione che finisce per rendere vano qualsiasi tentativo di fondare il sapere, in particolare quello morale. Abbiamo dunque seguito la lettura che egli dà di tale “crisi” che, a suo dire, è causata dalla progressiva perdita di terreno del Cristianesimo che fa, infatti, venire meno quella narrazione universale che esso forniva e che si ritiene non sia più raggiungibile con la sola ragione. Engelhardt fornisce una ricostruzione piuttosto semplicistica dei motivi che hanno messo in crisi il Cristianesimo: parla, come abbiamo visto, della riforma protestante, della rivoluzione copernicana e della teoria darwiniana dell’evoluzione, ossia di avvenimenti e teorie che storicamente hanno scosso le coscienze, ma che di fatto, come abbiamo visto, non sono in grado di minare quello che è il cuore dell’annuncio cristiano. Engelhardt, inoltre, ritiene che fallisca anche il tentativo di Kant di fondare una morale sostanziale e così sostiene che non vi sia altra via se non quella di accontentarsi di una morale minimale procedurale. Come abbiamo mostrato tale esito non è ineluttabile e, sebbene l’analisi fornita da Engelhardt sia in parte veritiera - innegabile è infatti la crisi che ha investito il potere argomentativo della ragione - essa però si presenta più che altro come un’analisi sociologica che non è in grado però di dire ancora nulla sulle effettive capacità della ragione.

Nel secondo capitolo abbiamo quindi fornito una presentazione di quello che è il pensiero di Engelhardt approfondendo, in particolare, quelle che sono le sue tesi principali. L’Autore, come abbiamo visto, si sofferma su otto correnti filosofiche: seguire le sue critiche ad esse è stato utile per poter fare chiarezza su come debba essere impostato il discorso morale. Abbiamo concordato quasi *in toto* con le valutazioni che Engelhardt dà all’intuizionismo, alla casistica, al consequenzialismo, alle teorie della scelta ipotetica e a quelle del discorso

razionale, alla teoria dei giochi e a quelle che puntano su i principi di medio livello: sostanzialmente tutte queste impostazioni risultano infatti parziali o perché danno per scontato le premesse da cui muovono o perché, come per esempio le teorie della scelta ipotetica, non tengono conto della reale condizione umana. Meno convincenti, come abbiamo cercato di mostrare, sono state invece le critiche alle teorie giusnaturalistiche. Abbiamo infatti sottolineato come quella condotta da Engelhardt contro tale tipo di morale sostanziale non sia una vera e propria argomentazione: egli si limita di fatto ad affermare che tale approccio non può funzionare senza però entrare nel merito delle argomentazioni proposte dalle teorie giusnaturalistiche a sostegno della normatività della realtà. Abbiamo quindi mostrato come sia invece possibile scorgere tale normatività: la ragione, attraverso il giudizio, è infatti in grado di individuare nelle inclinazioni naturali dell'uomo, a partire dall'esperienza della vita quotidiana, delle indicazioni che permettono di distinguere ciò che più propriamente contribuisce a realizzare i beni umani da ciò che, invece, fa deviare da tale fine. Ad ogni modo abbiamo poi proseguito seguendo il ragionamento che svolge Engelhardt e che è finalizzato a mostrare come, a suo parere, tutte le suddette impostazioni risultino inconcludenti e non sia, quindi, più possibile condurre un discorso morale fondato. A partire da tale conclusione l'Autore propone di contro la sua impostazione, ossia la morale minimale procedurale, di cui abbiamo evidenziato molteplici limiti. In particolare la sua morale minimale è tutt'altro che neutra: sottintende, infatti, una ben precisa e riduttiva concezione dell'uomo e finisce per coincidere con le teorie libertarie più estreme. La sua pretesa, inoltre, di dichiarare vano qualsiasi discorso filosofico risulta contraddittoria dal momento che lui stesso si serve della filosofia per sostenere le sue tesi che possono infatti essere prese in considerazione e discusse dal punto di vista della ragione. La proposta di Engelhardt in particolare si concretizza, come abbiamo visto, in due principi, quello del permesso e quello di beneficenza ai quali abbiamo contrapposto una sorta di "principio persona" dal momento che a partire da una corretta semantizzazione di tale concetto è possibile

riscoprire la possibilità di una morale sostanziale e garantire la tutela di ogni essere umano a prescindere dal suo sviluppo o dal suo stato di salute.

Il terzo capitolo, quindi, è stato interamente dedicato al tema della persona. Abbiamo visto come Engelhardt faccia propria la distinzione - cara a tanta parte della bioetica di stampo liberale - fra essere umano e persona riservando di conseguenza la tutela e i diritti solamente agli adulti in grado di intendere e di volere. Abbiamo evidenziato le conseguenze discriminatorie di tale impostazione e abbiamo mostrato come tali esiti possano e debbano essere evitati in forza di un concetto di persona umana all'altezza del soggetto a cui esso si riferisce. Abbiamo sottolineato l'importanza dal punto di vista morale dell'appartenenza di un certo individuo alla specie *homo sapiens*: questo non per un ingiustificato "specismo", bensì perché il riferimento alla specie e alla continuità corporea sono elementi, sicuramente minimali, ma sufficienti per indicare chi è meritevole di tutela. Ci siamo dunque addentrati nella portata ontologica del concetto di persona evidenziandone il ruolo di "aggettivo qualificativo" quando riferito all'essere umano: lo specifica, infatti, arricchendolo di tutta la portata che il termine persona, in maniera sintetica, racchiude in sé. La nozione di persona, come abbiamo visto, corrisponde ad un sorta di giudizio analitico al punto che quando si dice che "l'essere umano è persona", oltre a configurarsi come tautologica, tale espressione dice già tutto quello che serve per cogliere la statura dell'essere umano. Tale statura è resa esplicita dalla definizione classica - che abbiamo fatto nostra - secondo la quale persona è quella "sostanza sussistente individuale di natura razionale" che la qualifica quindi come qualcosa di sussistente in sé a cui ineriscono le capacità e le qualità che manifesta senza, però, poter essere ridotto ad esse, e che è dotata di razionalità cioè di quella apertura intenzionale nei confronti di tutta la realtà che la rende in grado di cogliere l'intero. Alla luce, dunque, della semantizzazione del concetto di persona che abbiamo raggiunto, abbiamo poi affrontato le questioni bioetiche specifiche di cui si occupa Engelhardt. Seguendo le sue argomentazioni abbiamo analizzato dapprima alcune questioni che emergono intorno al fine vita e successivamente alcune di quelle

che ruotano intorno all'inizio vita. Per quanto riguarda la definizione di morte abbiamo discusso l'impostazione proposta da Engelhardt che, come abbiamo visto, separa la vita biologica da quella mentale privilegiando, con esiti discriminatori, quest'ultima. Abbiamo mostrato come l'uomo non si identifichi con le sue funzioni superiori e che quindi sia necessaria la morte dell'intero cervello per constatare la morte del soggetto. Le questioni del suicidio assistito e dell'eutanasia sono trattate dall'Autore in forza del principio del permesso e di conseguenza egli ritiene lecite queste prassi se il soggetto coinvolto è in grado di accordarsi in merito o se non è più in grado di esprimere il suo parere. In forza di quanto detto precedentemente circa i limiti del principio del permesso abbiamo mostrato l'illegittimità morale del suicidio assistito e dell'eutanasia facendo leva sul fatto che esse non siano all'altezza della tutela che merita la persona umana: significativo il fatto che Engelhardt arrivi a sostenere l'esistenza di un diritto di morire e non riconosca invece il diritto all'assistenza sanitaria. Per quanto riguarda i problemi che sorgono intorno all'inizio vita abbiamo sottolineato la continuità biologica che sussiste fra lo zigote e l'essere umano adulto che ne giustifica la tutela quindi fin dai primi istanti; abbiamo poi con Jonas riflettuto sui doveri che la totale non autosufficienza del neonato pone a chi l'ha generato e abbiamo infine messo in gioco il concetto di figlio attirando l'attenzione su questa categoria che ci definisce tutti e che permette quindi di comprendere la necessità di salvaguardare ogni uomo in qualsiasi condizione esso si trovi. Da questo capitolo è dunque emersa la centralità del concetto di persona all'interno del dibattito bioetico e l'importanza, quindi, di una sua corretta semantizzazione dato che da esso passa l'attribuzione o meno dei diritti e l'estensione della tutela.

Nel quarto capitolo abbiamo affrontato una parte del pensiero di Engelhardt solitamente poco trattata e sulla quale vi è infatti disponibile poca letteratura critica. Si tratta, come abbiamo visto, di quella produzione che scaturisce dalla sua fede maturata nell'alveo della Chiesa Ortodossa. Partendo da un'esposizione delle tesi che derivano da tale premessa abbiamo cercato di comprendere quale fosse il collegamento fra quelli che apparentemente

sembrerebbero essere due autori dalle tesi diametralmente opposte: la coerenza è stata così rintracciata nella sfiducia nella ragione che sta alla base dei suoi due *Manuali* e che lo porta da un lato a ritenere vana l'intera impresa filosofica e dall'altro ad avere un approccio fideistico alla fede. Abbiamo parlato di "filosofia cristiana" per mostrare come sia invece possibile esercitare la filosofia senza dover forzatamente rinnegare o il potere della ragione di fondare una morale sostanziale o la propria fede. Scopo di tale capitolo è stato quindi quello di vedere come quest'altra parte del pensiero di Engelhardt fosse collegata alla produzione per la quale è divenuto famoso. Tale intento ci ha permesso di sottolineare nuovamente la possibilità della ragione di fornire una morale sostanziale anche partendo da un'impostazione cristiana dal momento che è possibile accedere a livelli di argomentazione differenti che permettono di dialogare anche con chi è lontano dalla fede. L'analisi di anche questa parte del pensiero di Engelhardt è risultata sicuramente interessante per avere un quadro completo delle sue tesi, tuttavia da essa non è possibile trarre un contributo per il dibattito filosofico e bioetico contemporaneo perché l'approccio fideistico risulta da questo punto di vista sterile.

Concludendo, in estrema sintesi, attraverso il confronto con il pensiero di Engelhardt ci sembra quindi di aver mostrato come il potere della ragione sia tutt'altro che "debole" e che, anzi, essa sia ancora in grado di indicare una morale sostanziale. Di questa morale soggetto e oggetto, come abbiamo visto, è la persona umana, concetto cardine per affrontare le molteplici questioni bioetiche che la riguardano. Crediamo dunque di aver fornito sufficienti argomentazioni per indicare quale debba essere la corretta semantizzazione di tale concetto, riproponendo quindi un tema "classico" come è appunto quello della persona, convinti che però sia quanto mai attuale e necessario anche oggi per affrontare le sfide che la bioetica ci pone. La speranza è quella che nella società plurale nella quale siamo immersi, nella quale sembrano non esserci più fatti ma solo interpretazioni, non si perda mai di vista il riferimento a ciò che ci accomuna tutti,

ossia il nostro essere persone umane, in grado, infatti, nonostante tutto, di comprenderci grazie alla razionalità.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia di Engelhardt H.T. jr.

Libri

Bioethics and secular humanism: the search for a common morality, Trinity Press International, Philadelphia 1991.

Manuale di Bioetica, trad. it. Il Saggiatore, Milano, 1999.

The Foundations of Christian Bioethics, Swets & Zeitlinger Publishers, 2000.

Global Bioethics: the collapse of consensus, Scrivener Publishing, Salem (MA), 2006.

Viaggi in Italia. Saggi di bioetica, Le Lettere, Firenze, 2011.

Dopo Dio. Morale e bioetica in un mondo laico, Claudiana, Torino, 2014.

Contributi in libri

Engelhardt jr. H.T., Wildes K.W.M., “Il concetto di persona e il fondamento di un’ autorità morale laica”, in Agazzi E. (a cura di), *Bioetica e persona*, FrancoAngeli, Milano 1993, pp. 13-26.

Articoli

- “Bioetica: laica e religiosa”, in *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, N. 2(1993), pp. 346-350
- “Moral Philosophy and Theology: Why is There so Little Difference for Roman Catholics?”, in *Christian Bioethics*, 9(2003), pp. 315-329.
- "Moral Knowledge: Some Reflections on Moral Controversies, Incompatible Moral Epistemologies, and the Culture Wars.", in *Christian Bioethics*, 10 (April 2004), pp. 79-103.
- “Sin and Bioethics: Why a Liturgical Anthropology is Foundational”, in *Christian Bioethics*, 11(2005), 2221-239.
- “What is Christian About Christian Bioethics? Metaphysical, Epistemological, and Moral Differences”, in *Christian Bioethics*, 11(2005), pp. 241-253.
- “Why Ecumenism Fails: Taking Theological Differences Seriously”, in *Christian Bioethics*, 13(2007), pp. 25-51.
- “Moral pluralism, the Crisis of Secular Bioethics, and the Divisive Character of Christian Bioethics: Taking the Culture Wars Seriously”, in *Christian Bioethics*, 15(3), 2009, pp. 234-253.
- “Kant, Hegel and Habermas: Reflections on «Glauben und Wissen»” in *The Review of Metaphysics*, Vol. 63, N. 4 (June 2010) pp. 871-903.
- “Moral Obligation after the Death of God: Critical Reflections on Concerns from Immanuel Kant, G.W.F. Hegel, and Elizabeth Anscombe”, in *Social Philosophy and Policy*, 27.2, (2010), pp. 317-340.
- “Confronting Moral Pluralism in Post-traditional Western Societies: Bioethics Critically Reassessed”, in *Journal of Medicine and Philosophy*, 36.3, (2011), pp. 243-260.
- “Orthodox Christian Bioethics: Some Foundational Differences from Western Christian Bioethics”, in *Studies in Christian Ethics*, 24(4), 2011, 487-499.

“Bioethics Critically Reconsidered. Living after Foundations”, in *Theoretical Medicine and Bioethics: Philosophy of Medical Research and Practice*, 33(1), 2012, pp. 97-105.

Bibliografia generale

Libri

AA.VV., *Dio salvi la ragione*, Cantagalli, Siena, 2007.

AA.VV., *Identità e statuto dell’embrione umano*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano, 1998.

Agazzi E. (a cura di), *Bioetica e persona*, FrancoAngeli, Milano, 1993.

Agostino, *De civitate Dei*.

Agostino, *Le confessioni*.

Arendt H., *Alcune questioni di filosofia morale*, trad. it. Einaudi, Torino, 2006.

Arendt H., *Vita activa*, trad. it. Bompiani, Milano, 2004 e trad. it. RCS Quotidiani, ed. per il Corriere della Sera, Milano, 2010.

Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. Bompiani, Milano, 2000.

Balthasar H.U. von, *La verità è sinfonica. Aspetti del pluralismo cristiano*, trad. it. Jaca Book, Milano, 1991.

Beauchamp T.L., Childress J.F., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York, 1978.

Bergamaschini M.E., Gargantini M., Mangiarotti G., Mazzoni L., Tornaghi F. (a cura di), *Galileo Galilei tra realtà e mito. Itinerario antologico*, Itaca Libri, Castel Bolognese, 2000.

Bernstein R.J., *La nuova costellazione. Gli orizzonti etico-politici del moderno/postmoderno*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 1994.

- Besussi A., *Disputandum est. La passione per la verità nel discorso pubblico*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.
- Boezio S., *De duabus naturis et una persona Christi*, cap. 3: in Migne, PL, 64, col. 1345.
- Bontadini G., *Istituzioni di filosofia*, Vita e Pensiero, Milano, 1974.
- Bontadini G., *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano, 1996.
- Brody B., *Life and Death Decision Making*, Oxford University Press, New York, 1988.
- Bucciantini M., Camerota M., Giudice F. (a cura di), *Il caso Galileo. Una rilettura storica, filosofica, teologica. Atti del Convegno internazionale di studi (Firenze, 26-30 maggio)*, Olschki, Firenze, 2011.
- Cariboni C., Oliva G., Pessina A. (a cura di), *Il mio amore fragile. Storia di Francesco*, XY.IT Editore, Arona, 2011.
- Cartesio R., *Discorso sul metodo*, trad. it. Mursia, Milano, 2009.
- Cartesio R., *Meditazioni metafisiche*, trad. it. Mursia, Milano, 2009.
- Casazza F., *Sviluppo e libertà in Amartya Sen. Provocazioni per la teologia morale*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2006.
- Cattorini P., Mordacci R., Reichlin M. (a cura di), *Introduzione allo studio della bioetica*, Europa scienze umane editrice, Milano, 1996.
- Ceserani R., *Raccontare il postmoderno*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997.
- Chiurazzi G., *Il postmoderno. Il pensiero nella società della comunicazione*, Paravia, Torino, 1999.
- Colombetti E., *L'etica smarrita della liberazione. L'eredità di Simone de Beauvoir nella maternità "biotech"*, Vita e Pensiero, Milano, 2011.
- Corvi R. (a cura di), *Esperienza e razionalità: prospettive contemporanee*, F. Angeli, Milano, 2005.
- Costa G., *Scelte procreative e responsabilità. Genetica, giustizia, obblighi verso le generazioni future*, University Press, Firenze, 2005.
- Curran C., McCormick R. (eds.), *Readings in Moral Theology No. 2: The Distinctiveness of Christian Ethics*, Paulist Press, New York, 1980.
- D'Agostino F., *Bioetica*, Giappichelli Editore, Torino, 1998.

- Da Re A., *Filosofia morale*, Paravia Bruno Mondadori Editori, Milano, 2003.
- De Onís F., *Antología de la poesía española e hispanoamericana (1882-1932)*, Centro de Estudios Históricos (Spain), 1934.
- Dostoevskij F., Dalla lettera a N.D. Fonvizina, 1854, in *Lettere sulla creatività*, traduzione di G. Pacini, Feltrinelli, 1994.
- Eagleton T., *Le illusioni del postmodernismo*, trad. it. Editori Riuniti, Roma, 1998.
- Eco U., *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano, 1997.
- Esposito R., *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino, 2014.
- Esposito R., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino, 2007.
- Evans J.H., *Playing God. Human Engineering and the Rationalization of Public Bioethical Debate*, The University of Chicago Press, Chicago, 2002.
- Fletcher J.F., *Situation Ethics. The New Morality*, Westminster Press, Philadelphia, 1966, trad. it. *Etica della situazione. La nuova morale*, CUECM, Catania, 2004.
- Fornero G., *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Bruno Mondadori, Milano, 2005.
- Fornero G., *Protagonisti e testi della filosofia*, Paravia, Torino, 2000, volume D, tomo 2.
- Ford N.M., *The prenatal person. Ethics from conception to birth*, Blackwell, Oxford, 2002.
- Fukuyama F., *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York, 1992.
- Ganeri M., *Postmodernismo*, Editrice Bibliografica, Milano, 1998.
- Gauchet M., *Il figlio del desiderio. Una rivoluzione antropologica*, trad. it. Vita e Pensiero, Milano, 2010
- Gentile G., *Principi di etica*, Napoli, Piero, 1904.
- Gilson E., *Introduzione alla filosofia cristiana*, trad. it. Editrice Massimo, Milano, 1982.
- Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, 1998.

- Guardini R., *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, trad. it. Morcelliana, Brescia, 1999.
- Habermas J., *Fatti e norme: contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, trad. it. Guerini Associati, Milano, 1996.
- Habermas J., *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., trad. it. Il Mulino, Bologna, 1986.
- Harris J., *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton University Press, 2007.
- Harris J., *Wonderwoman e superman. Manipolazione genetica e futuro dell'uomo*, trad. it. Baldini&Catoldi, Milano 1997.
- Harvey D., *La crisi della modernità*, trad. it. Il Saggiatore, Milano, 1993.
- Hegel G.W.F., "Fede e sapere", in *Primi scritti critici*, trad. it. Mursia, Milano, 1971, pp. 123-261.
- Hegel G.W.F., *Filosofia del diritto*, trad. it Stamperia e cartiere del Fibreno, Napoli, 1848.
- Hegel G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 2012.
- Hegel G.W.F., *Hegel's Philosophy of Right*, trans. Knox T.M., Clarendon Press, Oxford, 1952.
- Heidegger M., *Lettera sull'"umanismo"*, trad it. in *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987.
- Heidegger M., *Saggi e discorsi*, trad. it. Mursia, Milano, 1976.
- Hume D., *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, , vol. 1, trad. it. Laterza, Roma-Bari, 1987.
- Iltis A.S., Cherry M.J. (a cura di), *At the Roots of Christian Bioethics. Critical Essays on the Thought of H. Tristram Engelhardt*, M&M Scrivener Press, 2010.
- Jonas H., *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 1974.
- Jonas H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it. Einaudi, Torino, 2009.

- Jonsen A.R., Toulmin S., *The Abuse of Causty. History of Moral Reasoning*, University of California Press, Berkeley, 1988.
- Kant I., *Critique of Pure Reason*, A811/B839.
- Kuhn T.S., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad. it. Einaudi, Torino, 1969.
- Lecaldano E. (a cura di), *Dizionario di Bioetica*, Laterza, Bari, 2002.
- Leopardi G., “Canto notturno di un pastore errante dell’Asia”.
- Locke J., *Due trattati sul governo*, trad. it. Utet, Torino, 1982.
- Locke J., *Saggio sull’intelletto umano*, trad. it. Utet, Torino, 1971.
- Lucas R.L., *Bioetica per tutti*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2002.
- Liotard J.F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 1985.
- MacIntyre A., *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. Armando Editore, Roma, 2009.
- Masново A., *La filosofia verso la religione*, Vita e Pensiero, Milano, 1941.
- Maiocchi R., *Storia della scienza in Occidente*, La Nuova Italia, Milano, 2005.
- Maritain J., *Il filosofo nella società*, trad. it. Morcelliana, Brescia, 1976.
- Maritain J., *Sulla filosofia cristiana*, Vita e pensiero, Milano, 1978.
- Mori M. (a cura di), *Quale statuto per l’embrione umano: problemi e prospettive*, Politeia, Milano, 1992.
- Nietzsche F., Frammento postumo 2 [127] 5, autunno 1886.
- Nozick R., *Anarchia, stato e utopia*, trad. it. Il Saggiatore, Milano, 2008.
- Palazzani L., *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Giappichelli, Torino, 1996.
- Papa A., *L’identità esposta. La cura come questione filosofica*, Vita e pensiero, Milano, 2014.
- Papa A., *Tu sei il mio nemico. Per una filosofia dell’inimicizia*, Vita e Pensiero, Milano, 2013.
- Pareyson L., *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971.
- Pascal B., *Pensieri*.

- Pavan A., Milano A. (a cura di), *Persona e personalismi*, Edizioni Dehoniane, Napoli, 1987.
- Pessina A., *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Mondadori, Milano, 1999.
- Pessina A., *Eutanasia. Della morte e di altre cose*, Cantagalli, Siena, 2007.
- Pessina A. (a cura di), *Paradoxa. Etica della condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano, 2010.
- Pessina A., Picozzi M. (a cura di), *Percorsi di bioetica*, Vita e Pensiero, Milano, 2002
- Pievani T., *Chi ha paura di Darwin?*, IBIS Edizioni, Como-Pavia, 2006.
- Pievani T., *In difesa di Darwin*, Bompiani, Milano, 2007;
- Pievani T., *Introduzione a Darwin*, Laterza, Roma-Bari, 2012.
- Pievani T., *Introduzione alla filosofia della biologia*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- Pievani T., *La teoria dell'evoluzione. Attualità di una rivoluzione scientifica*, Il Mulino, Bologna, 2006.
- Pievani T., *La vita inaspettata. Il fascino di un'evoluzione che non ci aveva previsto*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2011.
- Pievani T., E. Capanna, C.A. Redi; *Creazione senza Dio*, Einaudi, Torino, 2006.
- Platone, *Eutifrone*, Bur, Milano, 2003.
- Possenti V., *Il nuovo principio persona*, Armando Editore, Roma, 2013.
- Rawls J., *Il diritto dei popoli*, trad. it. Edizioni di comunità, Torino, 2001.
- Rawls J., *Liberalismo politico*, trad. it. Edizioni di comunità, Milano, 1994.
- Rawls J., *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA, 1971, trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1984.
- Riccardo di San Vittore, *De trinitate*.
- Rich A., *Nato di donna*, Garzanti, Milano, 1996.
- Romano C., Grassani G. (a cura di), *Bioetica*, Utet, Torino, 1995.
- Samek Lodovici G., *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano, 2004.

- Sandel M.J., *Il Liberalismo e i limiti della giustizia*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 1994.
- Saunders C., *Vegliate con me. Hospice: un'ispirazione per la cura della vita*, trad. it. EDB, Bologna, 2008.
- Savarino L. (a cura di), *Laicità della ragione, razionalità della fede? La lezione di Ratisbona e repliche*, Claudiana, Torino, 2008.
- Savulescu J., Meulen R., Kahane G. (eds.), *Enhancing Human Capacities*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2011.
- Sgreccia E., *Manuale di bioetica*, vol. 1, Vita e Pensiero, Milano, 2007.
- Sidgwick H., *The methods of Ethics*, Macmillan, Londra, 1907.
- Singer P., *Etica pratica*, trad. it. Liguori, Napoli, 1989;
- Singer P., *Liberazione animale*, trad. it. Mondadori, Milano, 1991;
- Singer P., *Ripensare la vita. La vecchia morale non serve più*, trad. it. Il Saggiatore, Milano, 1996.
- Sofocle, *Antigone*.
- Spaemann R., *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, trad. it. Laterza, Lecce, 2005.
- Taylor C., *Il disagio della modernità*, trad. it. Laterza, Bari, 1994.
- Tommaso d'Aquino, *La somma contro i Gentili*, edizione a cura di P. T.S. Centi O.P., Edizioni studio domenicano, Bologna, 2000.
- Tommaso d'Aquino, *Quodlibetales*.
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*.
- Tonybee A., *A Study of History*, Oxford Press Publication, 1947.
- Tooley M., *Abortion and Infanticide*, Clarendon Press, Oxford, 1983.
- Vanni Rovighi S., *Elementi di filosofia*, vol. I, Editrice La scuola, Brescia, 1998
- Vanni Rovighi S., *Elementi di Filosofia*, Vol. III, Editrice La Scuola, Brescia, 2009.
- Vanni Rovighi S., *Uomo e natura. Appunti per un'antropologia filosofica*, Vita e Pensiero, Milano, 2009.

- Vattimo G., *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, 1985.
- Vattimo G., Rovatti P.A. (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1986.
- Vegetti Finzi S., *Volere un figlio*, Mondadori, Milano, 1997.
- Viafora C. (a cura di), *La bioetica alla ricerca della persona negli stati di confine*, Gregoriana, Padova, 1994.
- Wojtyla K., *Persona e atto*, trad. it. Bompiani, Milano, 2001.
- Zeppego G., *Bioetica. Ragione e fede di fronte all'antropologia debole di H.T. Engelhardt*, Effatà Editrice, Torino, 2007.

Contributi in libri

- Agazzi E., "L'essere umano come persona" in Agazzi E. (a cura di), *Bioetica e persona*, FrancoAngeli, Milano, 1993, pp. 137-157.
- Crespi F., "Assenza di fondamento e progetto sociale", in Vattimo G., Rovatti P.A. (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1986, pp. 243-259.
- Ford N.M., *Quando ho cominciato ad esistere*, in Mori M. (a cura di), *Quale statuto per l'embrione umano: problemi e prospettive*, Politeia, Milano, 1992.
- Fornero G., "Il postmoderno", in Fornero G., *Protagonisti e testi della filosofia*, Paravia, Torino, 2000, volume D, tomo 2.
- Fuchs J., "Is there a Christian Morality?", in Curran C., McCormick R. (eds.), *Readings in Moral Theology No. 2: The Distinctiveness of Christian Ethics*, Paulist Press, New York, 1980.
- Livi A., "Studio introduttivo. Etienne Gilson: il tomismo come filosofia cristiana", in Gilson E., *Introduzione alla filosofia cristiana*, trad. it. Editrice Massimo, Milano, 1982, pp. 5-24.
- Mordacci R., "Il dibattito sul metodo della bioetica anglosassone: linee per un'analisi critica", in Cattorini P., Mordacci R., Reichlin M. (a cura di),

- Introduzione allo studio della bioetica*, Europa scienze umane editrice, Milano, 1996, pp. 51-116.
- Musio A., “Condizione umana: autonomia e dovere di indipendenza”, in Pessina A. (a cura di), *Paradoxa. Etica della condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano, 2010, pp. 37-76.
- Paolinelli M., “La persona umana tra bioetica e biodiritto”, in Pessina A., Picozzi M. (a cura di), *Percorsi di bioetica*, Vita e Pensiero, Milano, 2002, pp.79-94.
- Pessina A., “Barriere della mente e barriere del corpo. Annotazioni per un’etica della soggettività empirica”, in Pessina A. (a cura di), *Paradoxa. Etica della condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano, 2010, p. 220-221.
- Pessina A., “Il bello dell’etica. Per una rilettura del rapporto tra essere e dover essere”, in Corvi R. (a cura di), *Esperienza e razionalità: prospettive contemporanee*, F. Angeli, Milano, 2005, pp. 144-157.
- Pessina A., “Linee per una fondazione filosofica del sapere morale”, in AA.VV., *Identità e statuto dell’embrione umano*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano, 1998, pp.210-236.
- Pessina A., “Venire al mondo. Riflessione filosofica sull’uomo come figlio e come persona”, in Cariboni C., Oliva G., Pessina A. (a cura di), *Il mio amore fragile. Storia di Francesco*, XY.IT Editore, Arona, 2011, pp. 63-93.
- Powell R., Buchanan A., “Breaking Evolution’s Chains: The Promise of Enhancement by Design”, in Savulescu J., Meulen R., Kahane G. (eds.), *Enhancing Human Capacities*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2011, pp. 49-67.
- Reich W.T., “Alle origini dell’etica medica: mito del contratto o mito della cura?”, in Cattorini P., Mordacci R., Reichlin M. (a cura di), *Introduzione allo studio della bioetica*, Europa scienze umane editrice, Milano, 1996, pp. 231-254
- Rovatti P.A., “Trasformazioni nel corso dell’esperienza”, in Vattimo G., Rovatti P.A. (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1986, pp. 29-51.

- Savarino L., “Introduzione” in Engelhardt jr. H.T., *Dopo Dio, Morale e bioetica in un mondo laico*, Claudiana, Torino, 2014, 5-24.
- Scheler M., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, trad. it. FrancoAngeli, Milano, 2009.
- Sgreccia E., “La persona umana”, in Romano C., Grassani G. (a cura di), *Bioetica*, Utet, Torino, 1995, pp. 190-195.
- Spaventa B., *Studi sull'etica di Hegel*, “Atti della R. Accademia di scienze morali e politiche”, Vol. IV, 1869, pp. 277-400.
- Vanni Rovighi S., “Presentazione” in Masnovo A., *La filosofia verso la religione*, Vita e Pensiero, Milano, 1941.
- Vattimo G., “Dialettica, differenza, pensiero debole”, in Vattimo G., Rovatti P.A. (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1986, pp. 12-28.

Articoli

- Anscombe G.E.M., “Modern Moral Philosophy”, in *Philosophy*, 33(1958), pp. 1-19.
- D'Agostino F., “Non esistono «stranieri morali». Note minime su bioetica laica e bioetica cattolica”, in *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, N. 1(1994), pp. 132-138.
- Giubilini A., Minerva F., “After-birth abortion: why should the baby live?”, in *Journal of Medical Ethics* (2012).
- Lombardi Vallauri L., “Un'etica sola, laica-universale?”, in *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, 1(1994), pp.138-143.
- Musio A., “Il liberalismo degli indifferenti. La biopolitica nell'epoca degli stranieri morali”, in *Medicina e Morale*, 1(2014), pp. 13-44.
- Pascual F., “Stranieri morali e consenso sociale. Una discussione sulle proposte di H.T. Engelhardt”, in *Il Canocchiale*, 3(2000), pp. 119-140.
- Pessina A., “Biopolitica e persona”, in *Medicina e Morale*, 2(2009), pp. 239-253.

- Pessina A., “Il senso del possibile e l’orizzonte del limite nella civiltà tecnologica”, in *Hermeneutica*, 2001, pp. 41-64.
- Pessina A., “Le buone ragioni del soggettivismo etico. Note su bioetica, relativismo e metafisica”, *Medicina e Morale*, 2006/3, pp. 485-499.
- Pessina A., “Moral philosophy in bioethics. Etsi ethos non daretur?”, in *Cuadernos de Bioética*, XXIV, 2013/2^a, pp. 169-178
- Pessina A., “Palindromo: aborto dopo la nascita e infanticidio prima del parto. Analisi di una tesi filosofica che equipara aborto e infanticidio”, in *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, 4/2013, pp. 624-636
- Savulescu J., *New Breeds of Humans: the moral obligation to enhance*, in “Ethics, Law and Moral Philosophy of Reproductive Biomedicine”, 1.1 (2005), pp. 36-39.

Voci in Enciclopedie e Dizionari

- Cortella L., “Habermas. II. Dall’interesse conoscitivo all’agire comunicativo”, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, vol. 5, Milano, 2006.
- Da Re A., “Consequenzialismo”, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, vol. 3, Milano, 2006.
- Donatelli P., “Evoluzionismo”, in Lecaldano E. (a cura di), *Dizionario di Bioetica*, Laterza, Bari, 2002.
- Fassò G., Zanetti G., “Giusnaturalismo”, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, vol. 5, Milano, 2006.
- Gatti R., “Tolleranza”, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, vol. 12, Milano, 2006.
- Macchi A., Vannucci A., “Proprietà, diritto di”, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, vol. 9, Milano, 2006.
- Maffettone S., “Rawls”, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, vol. 10, Milano, 2006.

- Morati L., “Filosofia cristiana”, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, vol. 5, Milano, 2006.
- Perone U., “Pensiero. 7. Le forme di indebolimento del pensiero”, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, vol. 9, Milano, 2006.
- Stefanini L., Riva F., “Persona”, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, vol. 9, Milano, 2006.

Documenti e dichiarazioni

- American Academy of Pediatrics, “Principles of Treatments of Disabled Infants”, in *Pediatrics*, 73, 4 aprile 1984.
- Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1992
- Constitutio dogmatica de Fide Catholica, Canones, II, De Revelatione, 1*, quarta sessione del Concilio Vaticano I, 24 aprile 1870.
- ONU, *Convenzione sui diritti dell’infanzia e dell’adolescenza*, 1989.
- ONU, *Convenzione internazionale sui diritti dell’infanzia*, 1989.
- ONU, *International Classification of Functioning, Disability and Health. Children and Youth Version*, 2006.
- ONU, *Convenzione sui diritti delle persone con disabilità*, 2007.
- President’s Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, *Defining Death. A Report on the Medical, Legal and Ethical Issues in the Determination of Death*, Washington (D.C.), 1981.
- The National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, *The Belmont Report. Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*, Department of Health Education and Welfare, Publication No. (OS) 78-0012, Washington, 1978.

Sentenze e leggi

“Affaire Perruche”, Cour de Cassation (de France), assemblée plénière, 17 novembre 2000.

Corte di Cassazione, sez. III civile - sentenza 2 ottobre 2012, n.16754.

Legge 194/78, “Norme per la tutela sociale della maternità e sull'interruzione volontaria della gravidanza”.

Longhi A., *Senato della Repubblica Italiana*, XIV Legislatura, 4 dicembre 2003, sed. 501, res. sten., 29.

Zepeda v. Zepeda (Court of Illinois, 3 aprile 1963, 190 NE 2 ed. 849).

Da “La Sacra Bibbia” (Traduzione CEI 2008)

Esodo 3,14.

Matteo 7,12.

Luca, 12, 51.

Giovanni 1, 1-3.

Giovanni, 14, 6.

Atti degli Apostoli, 17, 15-34.

Pietro 1, 3(15).

RINGRAZIAMENTI

Giunta al termine di questo percorso desidero rivolgere un pensiero di ringraziamento a tutto il Centro di Ateneo di Bioetica, in particolare alla prof.ssa Colombetti, al prof. Musio, alla prof.ssa Papa e alla dott.ssa Bressi. Il confronto quotidiano con loro è stato per me fonte di grande stimolo e non posso che ringraziarli per la costante disponibilità nel fornire una parola di aiuto per il mio percorso di ricerca.

Un ringraziamento speciale va al Direttore del Centro, il Professor Pessina, che, per la terza volta, ha avuto la pazienza di seguirmi nel lavoro di ricerca volto alla stesura della tesi. Lo ringrazio per i preziosi insegnamenti elargiti in questi anni e l'attenzione con la quale ha seguito il mio lavoro fornendomi osservazioni critiche sempre puntuali volte a raffinare il rigore dell'argomentazione. Ritengo sia stata per me una vera fortuna quella di aver potuto lavorare a stretto contatto con un tale Maestro in grado, fra le altre cose, di trasformare, con passione per la materia, ogni situazione in un'occasione di approfondimento e crescita.

GRAZIE