

**Maurizio Chiodi
Massimo Reichlin**

**MORALE
DELLA VITA**

**Bioetica
in prospettiva filosofica e teologica**

Queriniana

Introduzione

Quest'opera è scritta a quattro mani, da un filosofo e da un teologo. Il linguaggio è indubbiamente differente e gli stili di argomentazione si riferiscono spesso a tradizioni diverse, anche se ciascuno dei due ha frequentato la disciplina dell'altro. Tutto ciò costituisce una ricchezza e ha dato vita ad un importante esercizio di dialogo e di apprendimento reciproco. Le 'ragioni' di questa impresa sono proprio le sue difficoltà.

Anzitutto, va riconosciuto che la collaborazione tra un filosofo e un teologo potrebbe nascondere più di un'insidia. Dal punto di vista del teologo, ci potrebbe essere il rischio di interpretare la relazione in un'ottica 'preambolare' o ancillare, come se la filosofia preparasse i concetti e la teologia cristiana li 'utilizzasse' portandoli a compimento; il presupposto di tale idea è l'insufficienza di una razionalità che sarebbe bisognosa del completamento della fede. Dal punto di vista del filosofo, l'insidia potrebbe essere rovesciata: la filosofia allora si autoconfinerebbe in una prospettiva meramente 'razionale' e assolutamente autonoma, riducendo la teologia ad un'opinione che, per quanto rispettabile, non potrebbe vantare nessuna 'pretesa' universale.

Nell'opera che andiamo presentando, invece, anche visivamente, i due contributi si intrecciano, dando luogo ad una circolarità che è insieme autonomia, differenza e nesso. Questo non impedisce che gli autori mantengano la loro specificità, legata non solo al profilo filosofico e teologico, ma anche al metodo e all'appartenenza ad una scuola di pensiero. Reichlin si ispira ad un 'personalismo' istruito dalla filosofia kantiana e dalla fenomenologia, al cui centro si colloca la grande domanda sull'uomo e su ciò che rende ragione della sua dignità unica e singolare. Chiodi sviluppa un pensiero teologico (cristiano) che implica un riferimento ad un 'metodo' filosofico, nel quale l'ontologia ha un

accesso fenomenologico-ermeneutico. Non si tratta di legare la teologia ad un'unica filosofia, ma di mostrare come la teologia richieda un'antropologia che parta dall'esperienza: non è possibile infatti un'intelligenza della fede nella Rivelazione cristologica, se non a partire dalla storia umana, nella quale la persona riconosce di essere coinvolta in un'economia di grazia. In questa storia il dono di Dio si realizza nella risposta della libertà, alla quale egli stesso si rivolge come suo interlocutore.

Nella consapevolezza dei rischi che l'impresa comporta, l'originalità e l'interesse di un Manuale *'in prospettiva filosofica e teologica'*, unico nel suo genere, consiste nel contributo che esso può offrire allo scopo di superare il divorzio, evidente nel campo della bioetica, tra prospettive che muovono da una fede religiosa e prospettive che la rifiutano, e rispettivamente tra 'cattolici' e 'laici'. Il rapporto tra filosofia e teologia non è riconducibile alla relazione tra ragione e fede, e ai rispettivi contenuti, come se il compito della ragione fosse di indagare l'ambito dell'umano (storia) contando solo su ciò che è storicamente immanente e la fede introducesse dal di fuori un principio estrinseco, portatore di una conoscenza rivelata, superiore o opinabile – secondo i punti di vista!

La ragione e la fede non sono due livelli dell'esperienza umana, che per qualcuno sarebbero legati tra loro e per altri estranei, ma sono due modi per dire la totalità della coscienza o soggetto morale. Per un verso, quello che indichiamo con il termine 'ragione' fa riferimento ad un'istanza di *universalità* che appartiene in modo costitutivo al soggetto umano, la persona, e questo vale anche per il credente. Per altro verso, ciò che è nominato come 'fede' si riferisce alla *singolarità* per la quale la coscienza è chiamata a decidere di sé, nella sua libertà personale, unica e irriducibile.

In questo senso, la 'ragione' implica la 'fede' e la fede implica la ragione, perché l'una e l'altra sono forma della coscienza nella sua unicità e totalità. Si deve perciò dire che per un verso l'istanza critica – normalmente designata come 'razionale' – appartiene alla fede cristiana in modo originario: essa non la riceve dalla filosofia. La teologia è questa 'istanza critica' intrinseca alla fede. Per altro verso, l'istanza critica della filosofia non coincide con un sapere che sarebbe ottenuto in forza di una neutralità, garantita dalla ragione: essa infatti implica dei presupposti e delle decisioni che fondano il riconoscimento del suo statuto ermeneutico. Perciò la fede esige la critica della 'ragione' e la ragione richiede una fiducia/fede che appartiene all'esperienza antropologica. Questa infatti è caratterizzata in modo originario dalla decisione della libertà che si affida all'evidenza di un senso di cui confessa di non essere l'origine.

La differenza tra teologia e filosofia non riguarda dunque i due punti di partenza della ragione e della fede. L'interrogazione critico-filosofica e l'interrogazione critico-teologica risiedono invece all'interno della medesima coscienza e procedono l'una dall'esperienza antropologica universale, a partire dalla propria particolare condizione, e l'altra da quella forma singolare dell'esperienza antropologica, che si riconosce interpellata dall'evento di Gesù, attestato nelle Scritture e custodito nella Chiesa.

Nella struttura antropologica, che è costitutivamente storica, si inscrive dunque l'annuncio del compimento evangelico. La teologia cristiana si dedica allo studio critico di tale evento, in cui essa riconosce il compimento indeducibile di una promessa che è già anticipata nell'esperienza umana universale. Così, nell'atto della fede il compimento è riconosciuto come irriducibile ad un 'prodotto' dell'opera umana e, nello stesso tempo, *a posteriori*, come il compimento di un'anticipazione, nella quale all'uomo è data una promessa di vita, che lo interpella nella sua libertà.

In questo orizzonte dialogico tra filosofia e teologia, si può comprendere la necessità di un'interpretazione (universale) dell'esperienza umana, poiché questa è richiesta dall'una e dall'altra. La questione antropologica costituisce il nucleo di questo volume, anche quando essa è considerata nel suo specifico profilo teologico-cristiano. Più precisamente, questo Manuale si propone un'introduzione generale alla morale della vita e alla bioetica, intese come forma del sapere – filosofico e teologico – che mette a tema il soggetto nel suo rapporto con l'attuale pratica medica, oggi caratterizzata da un ineludibile e irreversibile profilo tecnico e scientifico.

Il volume è diviso in due grandi parti: la *prima* è articolata secondo una prospettiva sia storico-culturale sia teorica, la *seconda* è concentrata sulle concrete tematiche della bioetica e della morale della vita: nascere, morire e soffrire.

Nella *parte prima*, il rapporto tra tecnica, medicina e coscienza morale costituisce il nucleo tematico del primo capitolo – che è interamente scritto da Chiodi –, ove la tecnica viene considerata come forma dell'agire, prima ancora che come prodotto – l'oggetto, l'artefatto – di tale agire. Essa dunque non è ciò che nega la libertà, ma ne è una forma imprescindibile. Da qui la necessità di pensare criticamente le scelte della coscienza, sviluppando una riflessione sulle forme del discernimento morale.

Il secondo capitolo – in cui i paragrafi 1-3 (pp. 81-115) sono opera di Reichlin e il paragrafo 4 di Chiodi (pp. 115-147) – racconta la nascita della bioetica, la disciplina che si è sviluppata, nella seconda metà del XX secolo, in risposta alle sfide poste dalla pratica della medicina tecnologica e scientifica. Questa ‘nascita’ ha ovviamente una storia che la precede, ed anche a questa verrà prestata attenzione, soprattutto nel duplice ambito che la tradizione filosofica e teologica ponevano sotto il segno della morale della vita e della (più recente) etica medica.

Il terzo capitolo mette a tema l’idea di vita che è implicata nella bioetica (*bíos* = vita) e analogamente nella ‘morale della vita’: Massimo Reichlin propone una ricognizione del modo in cui la tradizione filosofica occidentale ha elaborato una riflessione su tale nozione e Maurizio Chiodi presenta i principali modelli oggi presenti nel dibattito etico-teologico. Potremmo dire che la vita è un’esperienza costitutiva della ‘coscienza’, che si struttura nel nesso inscindibile di desiderio e libertà, passività e attività, alterità e identità. È in questa circolarità che si dà la bellezza e il dramma dell’esperienza morale. All’origine c’è un desiderio che anticipa e svela un dono, perché ogni ‘desiderio di’ suppone l’oggetto desiderato: è questo che fa sorgere il desiderio stesso, aprendolo al compito e al dramma della storia. La vita è il nome che diamo a questo ‘dono’: con questa piccola parola noi nominiamo non qualcosa, ma noi stessi e più precisamente l’esperienza per la quale riconosciamo di essere preceduti a noi stessi. Nessun uomo decide di venire al mondo. Ciascuno di noi ‘si trova’ nella vita. All’inizio del dono, c’è una relazione: altri sono all’origine del nostro essere-anticipati-a-noi-stessi. Questa esperienza ci accomuna tutti, figli e genitori. Anche i genitori, infatti, non sono l’origine di sé – fin qui concorda il filosofo autore di questo volume.

Questa struttura antropologica – qui si spinge il teologo – rivela la relazione con un Altro: il dono svela alla libertà umana la sua origine trascendente e irriducibile. In ciò consiste la struttura ‘religiosa’ e teologica dell’esperienza antropologica, che è inseparabile dal dono e dal desiderio da questo acceso. Non si tratta qui, però, di ricadere nella antica pretesa metafisica di *dimostrare* Dio, bensì di *mostrare* l’evidenza di una relazione, che implica la decisione in rapporto a ciò che ci anticipa. Anche nell’assenza di un esplicito riferimento a Dio, l’esperienza morale si struttura nel riconoscimento del rapporto ad un *altro* che ci interpella, autorizzando la nostra decisione in rapporto alla totalità di noi stessi.

Nei tre capitoli della *parte seconda*, vengono messe a tema le esperienze di passività, costitutive della coscienza, con la promessa e il dramma del vivere, che le appartengono. In ciascuno dei tre capitoli il *primo* e il *quarto paragrafo* sono scritti del *teologo*, il *secondo* e il *terzo* sono opera del *filosofo*. In questo intreccio, la trattazione delle questioni è intenzionalmente simmetrica, pur nella cura di evitare le ripetizioni. Ogni volta, il primo paragrafo offre un'istruzione antropologica e teologico-biblica sul tema in esame. Il secondo paragrafo propone una ricognizione dello *status quo* delle problematiche, considerate nel loro profilo scientifico e tecnico. Nel terzo momento il filosofo ricostruisce il dibattito, proponendone una valutazione critica, da cui scaturisce la sua risposta alle questioni sollevate. Nel quarto paragrafo il teologo riprende, anch'egli dal proprio punto di vista, le medesime questioni, presentando la sua riflessione che emerge dal dibattito teologico e avanzando le conclusioni personali. In alcuni passaggi, il discernimento morale dell'uno e dell'altro potrebbero offrire risposte non sempre coincidenti. Le differenze, lungi dal costituire una difficoltà, permettono di approfondire il tema, mostrandone la complessità e sollecitando il lettore alla sua presa di posizione. In ogni caso, la risposta non può essere ridotta alla semplice applicazione di una norma, ma richiede l'interpretazione della coscienza che – nel costitutivo confronto con la norma universale – decide di sé a partire dalle esperienze fondamentali del vivere.

Il primo capitolo della *parte seconda* propone una riflessione sulla grande esperienza antropologica del nascere, presentando il dibattito ed entrando anche nel merito del giudizio morale sulle tematiche dell'aborto, procreazione medicalmente assistita, diagnosi prenatale e cellule staminali.

Analogamente, il secondo capitolo mette a tema le questioni dell'eutanasia, l'accanimento terapeutico e l'accertamento della morte, sullo sfondo dell'esperienza umana del morire.

Il terzo capitolo si concentra sul soffrire, nel suo nesso alla cura, come momento costitutivo del vivere umano. Sullo sfondo, sta la convinzione che la sofferenza sia un'esperienza – passiva e attiva – che può essere pensata solo all'interno della più complessiva esperienza del *patire*. Il soffrire suppone il patire, considerato come la categoria comprensiva di ogni umana esperienza, perché il soffrire è solo una forma particolare dell'umano patire. In tal senso il terzo capitolo della *parte seconda* gioca un ruolo strategico in tutta l'opera.

Nella sua radice, il *patire* coincide – secondo l’etimologia greca di *páthos* – con il desiderio umano. È patire ogni esperienza nella quale si rivela la passività che affetta la libertà. Per questo, la successione delle tre forme della passività della coscienza, oggetto di riflessione della morale della vita e della bioetica, verrà proposta non nel senso *cronologico*, ma *kairologico*.

Nascere, morire e soffrire non sono tre momenti successivi del tempo della vita, come se questo fosse riducibile ad una serie misurabile di punti lungo una linea orizzontale, ma sono rivelatori della forma passiva che qualifica in modo originario l’attività (morale) della coscienza. In tal modo, ciascun tempo della vita ha un rilievo complessivo per l’esperienza del sé. Questi momenti non sono riducibili a segmenti separati, ma nel loro nesso inseparabile concorrono a rivelare la qualità del tempo umano, come il tempo della coscienza. Inseparabile dalla coscienza, il tempo del nascere e il tempo del morire, così come il tempo del soffrire e del patire, sono delle ‘occasioni’ (*kairói*), in cui gli eventi e le relazioni divengono esperienze che, all’interno di un concreto contesto culturale, dischiudono alla coscienza le forme concrete di un bene che le appartiene. In tali esperienze risuona un appello inscritto *nella* coscienza come ciò che viene da *sopra* di essa. L’ingiunzione si attesta alla coscienza come ciò di cui essa non dispone e insieme come ciò di cui essa decide.

Maurizio Chiodi – Massimo Reichlin