

IGNAZIO SCHINELLA

## IL PRINCIPIO ECUMENICO E LA BIOETICA

### 1. *La ragione teologica e la bioetica*

Lo statuto epistemologico attuale della bioetica richiede formalmente che essa sia un'*etica civile e secolare*, non immediatamente *religiosa o teologica*. Inoltre tende a valorizzare il *pluralismo etico-culturale* con riferimento al bene comune: nel volto nuovo della società, si presenta *autonoma* e non *eteronoma*, un'*etica razionale* ma *non razionalista*, ovvero esclusiva ed escludente, con l'aspirazione all'*universalismo*, cioè al di là del puro *convenzionalismo*. In tali tratti epistemici, la «ragione teologica» appare periferica. La «ragione teologica», invece, mostra la capacità di aggettivare la bioetica per diversi motivi: fino a un recente passato nel *boom* di pubblicazioni di bioetica, la «ragione teologica», specie quella cattolica, ha prodotto, sia quantitativamente che qualitativamente, la riflessione sul tema e sulla problematica della vita. Inoltre la «ragione o razionalità» costituisce una delle fonti privilegiate, sia pure in riferimento alla creazione e alla redenzione, di fondazione del giudizio etico credente: così la «ragione teologica» porta al dialogo bioetico la sua tradizione razionale, cioè la sua visione dell'uomo per via razionale, che il riferimento alla rivelazione e alla fede *ri-significano*. Tipico mondo vitale generativo di valori, perché non appartiene all'*ethos* con la *epsilon* ovvero al mondo del comportamento del costume e del mercato che offre valori biodegradabili, ma *ethos* con la *eta* che ripone il comportamento nella casa o nella dimora del senso. La «ragione teologica», specie cristiana, intende umanizzare la storia, la politica e la convivenza con i valori tipici dell'esperienza religiosa, che si sommano nella «gratuità», come il perdono, la non violenza, la solidarietà con gli emarginati, in una parola con la visione dell'uomo e della vita che le regala l'esperienza di fede con l'aspirazione di tradursi operativamente nella costruzione della città dell'uomo.

Fin dall'inizio la comunità cristiana propone l'evangelizzazione come la comunicazione del «Verbo (o Vangelo) della Vita» (1 Gv 1,1-4) e come una maniera di vivere secondo il dono della Vita, in una parola come la *via* della salvezza e della vita. Parlare del cristianesimo come la *via della vita*

significa «[...] affermare il primato da un lato della testimonianza e della fede, e, dall'altro, del liturgico, del pratico e del mistico». Perciò «vi è perfetta convertibilità fra culto, teologia e mistica: aspetti diversi di un solo mistero che rimane tutto intero incomprensibile eppure svelato, incomunicabile eppure offerto come dono di amore, inaccessibile eppure posseduto dall'uomo e divenuto sua medesima vita».

## *2. Pluralismo etico e pluralismo culturale*

Per delineare il dibattito bioetico attuale non ci si può fermare al pluralismo etico, ma è necessario aprirsi all'analisi del pluralismo culturale. Si tratta, a ben vedere, di due fenomeni strettamente interconnessi, in quanto hanno una matrice teorica comune: se il pluralismo etico è un fenomeno emergente all'interno delle singole culture, il pluralismo culturale evidenzia ed amplifica il politeismo etico allargando lo sguardo alla eterogeneità (oltre che etica, anche di concezioni religiose, tradizioni, usi e costumi) nelle diverse culture. La società attuale è caratterizzata dalla complessità sia multi-etica che multi-etnica: anche la bioetica è chiamata in causa a confrontarsi con questi fenomeni concettuali che hanno rilevanti ricadute pratiche.

La bioetica è strettamente connessa alla cultura di appartenenza. Anzi, sarebbe meglio dire: ogni cultura ha colto ed interpretato a suo modo la rilevanza e il ruolo della riflessione bioetica in ambito teorico ed applicativo. È facile immaginare l'estrema varietà delle domande e delle risposte bioetiche nelle culture (oltre che all'interno della stessa cultura): il diverso livello di sviluppo delle conoscenze scientifiche e delle applicazioni tecnologiche in biomedicina solleva questioni differenti e comunque stabilisce una diversa priorità nell'urgenza delle soluzioni. L'eterogeneo contesto teorico e pratico delle molteplici culture (le credenze, le concezioni filosofico-religiose, le tradizioni, gli usi e i costumi), ma anche il peculiare modo di rapportarsi delle culture all'innovazione, costituiscono fattori indubbiamente decisivi per la diversità nell'elaborazione di risposte alle domande. Alcune culture sono «aperte», altre si «chiudono», ripiegandosi in se stesse e percependo la novità come minaccia (si pensi ad alcune culture orientali tradizionalistiche che vedono e vivono con timore il progresso); altre culture, pur accogliendo le nuove tecnologie, le utilizzano in modi diversi, reinterpretandone la finalità in base ai propri costumi e al proprio contesto politico-sociale.

Il fenomeno del multiculturalismo, non certo nuovo, si è evidenziato ed acuitizzato nella società attuale: l'incremento dello spostamento migratorio,

sempre più consistente e rapido, dai Paesi in via di sviluppo all'Occidente dal sud al nord, dall'est all'ovest, porta inevitabilmente alla convivenza in società caratterizzate da una crescente complessificazione multi-etnica.

Del resto, la necessità di un confronto tra le culture in bioetica si avverte con sempre maggiore urgenza per due ordini di ragioni: innanzitutto perché le soluzioni di problemi suscitati all'interno di una cultura spesso hanno implicazioni, immediate o future, che fuoriescono dalle specifiche condizioni storiche e sociali dalle quali sono nate (si pensi alle questioni biotecnologiche che proiettano la cultura in una dimensione addirittura planetaria o al progetto della mappatura del genoma umano che investe l'intera umanità); in secondo luogo perché la convivenza di etnie in uno stesso territorio e in una stessa epoca costringe ad uscire dalla visione limitata della propria cultura. Emerge in modo sempre più evidente che i destinatari delle cure e dell'applicazione delle recenti tecnologie scientifiche, ma anche i medici e gli operatori sanitari che le applicano, sono individui che, pur coabitando nella stessa realtà sociale, spesso hanno radici culturali diverse; diversi sono gli usi e i costumi, le concezioni del mondo, della vita, della nascita, del dolore, della morte, della salute e della malattia; diverso il modo di considerare la vita e di definire, oltre che di vivere, la morte. La posta in gioco, sul piano teorico, è alta: si tratta di verificare se l'esistenza «di fatto» di una molteplicità di bioetiche nelle diverse culture chiude o apre alla possibilità «di principio» di elaborare una «bioetica universale», che trascenda la diversità tra le culture oltre alla diversità all'interno delle singole culture. Solo una teoria che elabori la possibilità teoretica di conoscere una verità comune consente un'autentica fondazione della bioetica trans-culturale. Solo ammettendo la possibilità di riconoscere una verità comune, intrinseca alla natura umana, è possibile andare al di là dei caratteri specifici della cultura di appartenenza e postulare una normatività, anche in ambito bioetico, universale: ove l'universalità va intesa «di principio» e non solo «di fatto», nel senso che anche se la dignità umana non fosse empiricamente riconosciuta da tutti, avrebbe comunque una valenza trans-temporale e trans-spaziale, in quanto postulata dalla ragione come condizione strutturale dell'essere dell'uomo in quanto uomo, a prescindere dall'appartenenza culturale. Se esiste ed è conoscibile la verità antropologica, identificata nella dignità umana, il pluralismo assume una valenza debole («relativa», ma non relativista): non ci si può limitare a prendere atto della diversità «di fatto» delle culture (quantitativamente), ma ci si deve sforzare di cogliere al di là delle manifestazioni empiriche, un significato «di principio» che le trascende e che le accomuna (qualitativamente).

Si tratta di uno sforzo che spetta proprio alla riflessione filosofica, come «filosofia delle culture»: la ricerca filosofica, pur basandosi sui dati descrittivi delle singole culture raccolti e comparati dalle scienze umane, ha il compito di superare le determinazioni culturali particolari per cogliere in che misura esse inverino il significato strutturale della natura umana (che sfugge, epistemologicamente, ad un'indagine descrittiva). Si tratta di uno sforzo ermeneutico, lo sforzo di verificare, grazie alla permeabilità e alla comunicabilità tra le culture esistendo un criterio comune di misura, entro quali limiti sono state in grado di esprimere il senso meta-culturale della dignità umana. La pluralità è dunque riconducibile ad univocità, la molteplicità è conciliabile, asintoticamente, nell'universalità del senso della dignità dell'uomo. È dunque solo nel contesto dell'oggettivismo che è possibile fondare una bioetica che non sia solo inter-culturale e internazionale (ossia condivisa, di fatto, da diverse culture), ma autenticamente meta-culturale e trans-culturale, in quanto in grado di proporre principi valevoli in tutte le culture in ogni tempo e luogo. In tal senso, il dialogo interculturale in bioetica non sarebbe né contesa disgiungente che non può che concludersi con un vincitore e un vinto, né accettazione passiva di un compromesso pragmatico, ma piuttosto ricerca attiva e costruttiva dell'integrazione nella verità, sempre socraticamente aperta all'ulteriorità. Porre le bioetiche a confronto significa dunque non pretendere di individuare la supremazia dell'una sulle altre, né limitarsi a giustificarle tutte ideologicamente: al contrario, confrontare le bioetiche significa riconoscere alla ragione la possibilità di avviarsi gradualmente alla verità oggettiva, dialettizzando culture diverse, pur nella consapevolezza della costitutiva prospettività e parzialità della comprensione umana e dunque dell'impossibilità di possedere in modo compiuto la verità (sapendo cioè che essa è sempre ulteriore rispetto a qualsiasi formulazione dialogica si possa esprimere). L'obiettivo del confronto tra le culture (e delle etiche) in bioetica è dunque quello di cogliere le ragioni profonde che danno, o meglio, riconoscono la dignità della vita fisica dell'uomo. È questa, del resto, la direzione che la bioetica ha preso già dall'elaborazione del Codice deontologico, emanato dopo il processo di Norimberga: si può datare proprio al 1947 la prima apparizione della bioetica transculturale che si è espressa nella condanna ai medici nazisti per «crimini contro l'umanità». Si sono susseguiti, a ritmo incalzante, altri documenti internazionali (dichiarazioni dei diritti umani, raccomandazioni, risoluzioni e direttive europee, codici deontologici): l'ultimo, in ordine di tempo, la Convenzione per la protezione dei diritti dell'uomo e la biomedicina del Consiglio d'Europa nel 1997 che afferma la necessità di proteggere l'essere umano

nella sua dignità ed identità, senza alcuna discriminazione. È questo il percorso che apre la bioetica alla necessità di una riflessione biogiuridica, che sappia individuare nel diritto le linee per la tematizzazione di una bioetica universale, autenticamente «umana».

### 3. *Culto, cultura ed etica*

Si dimentica facilmente che cultura proviene da culto, ovvero che ogni civiltà ha il suo fondamento nell'animo religioso di ogni uomo e di ogni popolo. Lo stesso Marx, se da una parte affermava che la religione può valere come oppio dei popoli, dall'altra le riconosceva un potere di risveglio della vita sociale e di riappropriazione critica della realtà<sup>1</sup>.

Si riattualizza, pertanto, il tema della civiltà come chiave per intendere la politica e il ruolo pubblico delle grandi religioni mondiali.

Gianni Vattimo, nel suo libro, *Dopo la cristianità*, in maniera sparsa ma anche in un capitolo dal titolo *Morte o trasfigurazione della religione*<sup>2</sup>, sostiene che la nostra epoca, definita come post-cristiana o post-religiosa, non è per nulla tale. Per motivi diversi si avverte una vitalità o attualità della religione e non solo della chiesa cattolica. Soprattutto a motivo della gravità dei problemi globali emergenti, dal mercato al contagio delle malattie, in particolare a motivo della domanda di senso che viene dal mondo della bioetica e dall'esperienza dolorosa della guerra, ovvero da tutti i problemi inerenti alle diverse stagioni della vita dalla nascita alla morte.

Le parole dell'etica non sono il frutto del mercato e della logica del profitto: la cultura non rientra nel mondo dell'utile e di ciò che è destinato al mercato, ma nel mondo del senso e della gratuità. I valori non sono realtà consumabili, ma si radicano nei *mondi vitali* specificamente la *famiglia*, primo e originario *mondo della vita*; la *comunità religiosa*; la *cultura e l'arte e l'insieme delle realtà che la elaborano e la trasmettono*: con la capacità di non lasciarsi assorbire in mondi, come l'economia, che non sono il regno della bontà, ma del piacere e dell'utilità. Queste parole mediante cui gli uomini si dotano per abitare la terra, sono «riferimenti dura-

---

1 Marx vedeva nella religione «la copertura ideologica sia per la difesa dello *status quo* sociale, sia per le proteste contro di esso» (R.N. BELLAH, *The Sociology of Religion*, in *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, 13, Londra, 1968, 408).

2 G. VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano, 2002, 89-97; cfr. A. SCOLA, *Le religioni nel futuro dell'Europa* (Editoriale), in *Studia Patavina* 50 (2003), 7-23.

turi, che consistono in valori morali, in modi di pensare, in miti religiosi o in credenze religiose, riferimenti poco o per nulla “biodegradabili”, che sfuggono al mondo dell’*animal laborans*, di cui parlava Hannah Arendt». Costituendosi la globalizzazione come un’occasione straordinaria per sviluppare nel mondo la coscienza dell’unità del genere umano in un processo di *globalizzare la solidarietà*, ridefinendo la propria identità.

Ciò significa che il *soggetto religioso* non verrà mai meno e non potrà essere sostituito da nessuna cultura o filosofia. Radicato in un desiderio umano ineliminabile, ossia in una struttura antropologica invariante, il soggetto religioso dà luogo non solo a forme di religiosità, ma a forme di religione intesa come relazione fra l’uomo e Dio, e in certo modo rappresenta dal lato dell’uomo la possibilità trascendentale della permanenza della religione. Nel cuore di ogni persona, come nella cultura di ogni popolo e nelle sue manifestazioni collettive, è sempre presente una dimensione religiosa. Ogni popolo infatti tende a esprimere la sua visione totalizzante della trascendenza e la sua concezione della natura, della società e della storia attraverso mediazioni culturali, in una sintesi caratteristica di grande significato umano e spirituale. Si legge in *Nostra Aetate I*: «Gli uomini si aspettano dalle diverse religioni una risposta agli interrogativi irrisolti dell’esistenza umana che oggi come sempre agitano nel più profondo i cuori degli uomini»<sup>3</sup>.

La religione nasce come esperienza di un ordine. La ricerca di un ordine è alla base della ricerca di verità, senso, salvezza e felicità, risposta alla domanda di un da-dove e di un verso-dove. Le esperienze quotidiane di fedeltà e onestà, amore e giustizia, simpatia e solidarietà, fino alla generosità, al perdono e all’amore per il nemico, ci inducono a sperare che alla base di tutti gli avvenimenti vi sia una legge d’ordine volta al bene.

Viviamo in un mondo dove la fede cristiana non è l’unica né intende essere la civiltà, ma fautrice di essa. Questa ricchezza di vita religiosa, – vivono con noi i fratelli maggiori della fede, gli Ebrei, fanno parte della nostra giornata i musulmani, è di moda convertirsi al buddismo, il secolo scorso non può dimenticare la lezione di Gandhi, figlio dell’induismo, il confucianesimo è il patrimonio dei cinesi –, costituisce un dono dello Spirito del Cristo Risorto. Vivere significa oggi educarsi a sentirsi parte del mondo, diremmo «cattolici», con l’animo aperto all’altro con cui costruire

3 Cfr. il mio intervento, *Il Mediterraneo, tradizionale spazio di convergenza tra confessioni cristiane, religioni e culture. Prospettive etico-teologiche*, in A. Staglianò (a cura di) *Cittadini del Regno. Mediterraneo e interculturalità: chance per una fraternità tra i popoli*, Atti del Convegno di Facoltà (Catanzaro 26-27 marzo 2007), Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008.

un mondo etico, cioè abitabile per ogni creatura della terra. Anche perché ciò che accomuna le diverse religioni del mondo è la fede nella vita e il senso vitale che sprigiona ogni esistenza. La fede comune nel Dio creatore e la convinzione che l'uomo è l'intendente di Dio nel mondo e il suo pastore, che accomuna le tre grandi religioni, cioè Ebrei, Cristiani e Musulmani, insieme al vitalismo che anima le altre religioni del mondo possono essere la sentinella di Dio nel mondo e la memoria per l'uomo che la tecnologia è chiamata da Dio a coltivare e custodire la terra e l'uomo. La vita è la culla della fede tant'è che nella concezione cristiana Dio ha preso la nostra carne.

#### 4. *La fede e l'elogio della scienza*

Il servizio di ricerca e di studio, come delle conquiste scientifiche e tecnologiche, dalla fede viene accolto con lusinghiero apprezzamento poiché si inserisce nel grande lavoro della custodia e della promozione della creazione che Dio ha affidato alle cure intelligenti dell'uomo. Il cristianesimo e le grandi religioni (ebraismo e islamismo), a differenza delle sette, come pure di alcuni movimenti di spiritualità – che sono religioni del narcisismo totalitario –, è una religione dell'edipo, in quanto apre alla realtà e favorisce una civiltà e una cultura scientifica che superano i miti e permettono alla scienza di svilupparsi. Perciò il credente vede nella scienza e nella tecnica una scuola con l'animo del discepolo che ascolta. Nell'ascolto vi è l'arte perduta del guarire, per riprendere il titolo di un libro famoso di Bernard Lown. Solo un tale atteggiamento eviterà quel conflitto e quel divorzio insanabile che può aversi tra scienza e teologia con gravi ripercussioni e notevoli danni della credenza contemporanea. Come insegna il Concilio, i Pastori non hanno la soluzione confezionata dei problemi, né sono esperti e informati su tutto (cfr. *Gaudium et spes* 43). Anche per questo spetta ai competenti della materia illuminare i credenti e la gerarchia sulle soluzioni migliori da adottare. L'atteggiamento scientifico contemporaneo, però, ha creato una società affetta dal mito gnostico che «consiste nel trasportare nell'universo morale ciò che si crede di trovare nell'universo sperimentale, un apprezzamento a partire dai “fatti”, dalla “realtà” sensibile e in funzione delle operazioni efficaci; la morale consiste allora nel riconoscere ciò che effettivamente si impone e a conformarvisi». L'etica conseguente imposta o che domina in ogni caso l'universo-uomo è quella dell'imperativo tecnologico che comanda che tutto ciò che è possibile tecnologicamente è moralmente lecito. Il male e la violenza non provengono dalla mente dell'uomo,

dal suo intimo, ma dall'ignoranza in cui si pone attualmente l'umanità. Il male non è che questione di un difetto che le soluzioni tecniche elimineranno. La conseguenza antropologica immediata è la riduzione dell'uomo a un fenomeno, votandosi così a curare degli effetti piuttosto che cogliere le strutture interiori e la causalità antropologica. Non sarà certo la scienza che potrà fornire all'uomo il senso del male e delle sue relazioni; la scienza non potrà mai sostituirsi alla religione.

Come in ogni cosa, permane alla scelta etica dell'uomo costruire la sua salvezza o incamminarsi sulla sua perdizione: la «sapienza» deve sempre visitare l'opera dell'uomo, perché mai divenga un *boomerang* per sé e per gli altri. È sempre possibile il conflitto tra le norme morali e l'ordine scientifico e tecnologico. Solo l'etica può salvare l'uomo dalla riduzione della vita a un insieme di cellule: l'uomo è sempre una «realità oltre».

### 5. La validità del metodo scientifico e i suoi limiti

Infatti la bioetica, come «nuova etica» nasce da due elementi fondamentali: la sfida lanciata dall'applicazione del cosiddetto metodo scientifico alla ricerca e la connessione con la tecnologia, che riveste particolare peso nel caso delle biotecnologie e, come risposta a tale sfida, l'elaborazione di un criterio oggettivo che consenta di individuare i confini di liceità e di illiceità (etica e giuridica) tra gli interventi tecno-scientificamente possibili sulla vita (umana e non umana).

Com'è noto, oggetto del sapere scientifico non devono essere più le *essenze* o *qualità*, ma piuttosto le *quantità misurabili* dei corpi: non più gli aspetti metafisici, ma i dati fenomenici, in quanto sono sperimentabili col senso e misurabili col calcolo matematico. Due condizioni caratterizzano questo approccio metodologico: la messa tra parentesi delle «qualità non misurabili»; la messa tra parentesi del soggetto, col suo mondo di sentimenti, di domande, di motivazioni, di valori. Si può dunque dire con ragione e in senso proprio che si tratta di un metodo «riduttivo», il quale – si badi bene – è pienamente legittimo se permane nella consapevolezza della sua parzialità: l'oggetto conosciuto è stato costruito artificialmente, considerando solo alcuni aspetti della realtà e omettendo di considerarne altri.

Possiamo a questo punto delineare le caratteristiche di quell'antropologia, che si aggancia spontaneamente come un parassita, alla scienza moderna, intesa quale fenomeno storico dello spirito umano<sup>4</sup>. Innanzitutto la

4 Esempio tipico, per la chiarezza e radicalità dell'argomentazione, di questo modo di concepire i rapporti tra scienze empiriche (e in particolare la biologia) e la

sua tendenza riduttivistica: ciò che non è dimostrabile con i metodi delle scienze empiriche non esiste. Il mondo di ciò che non appartiene a queste scienze è tendenzialmente relegato alla sfera delle emozioni, all'ambito della soggettività arbitraria, non verificabile, non comunicabile.

Ne deriva, in secondo luogo, un implicito materialismo: non solo nel senso che esisterebbe solo ciò che è materia («quantità misurabile»), ma anche nel senso che tutto è concepito come «materiale», oggetto da manipolare senza limiti, perché privo di significati intrinseci da conoscere e da rispettare. La natura non è più *mater*, ma solo *materia*, deposito di materiali, con cui l'ingegnosità umana cercherà di moltiplicare indefinitamente le sue invenzioni<sup>5</sup>. Tutto è concepito come casuale e contingente, per poter essere liberamente disponibile alla manipolazione.

Inoltre l'antropologia riduttiva dello scientismo, afferma il carattere arbitrario della libertà. Il soggetto, sprovvisto di riferimenti previi a livello di valori oggettivi da rispettare, è concepito come puro potere, nello stabilire i fini del suo intervento. Così vi è un tendenziale debordare della scienza sull'etica. Infatti da un lato il fattore deterministico induce a considerare ciò che è statisticamente «normale» come anche «normativo». D'altro lato, ciò che non è provato «scientificamente» è visto come non provato razionalmente, fondato solo su emozioni e quindi non universalmente esibibile ed esigibile in un contesto pubblico. Infine l'unico imperativo categorico, che tende ad imporsi, è dato dalla scienza stessa e dai suoi fini, che, celati nelle loro implicazioni ideologiche e nei loro legami con gli interessi del potere, si presentano come indiscutibili «esigenze della scienza e del progresso umano».

Risulta pertanto decisivo il riconoscimento, teoreticamente giustificato, che esiste un sapere autentico diverso da quello delle scienze empiriche, un sapere ulteriore e diverso da quello della biologia, che non mette da parte le qualità non misurabili dell'esperienza e lo stesso soggetto conoscente.

---

filosofia è: J. MONOD, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, 1970.

5 Cfr. H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Bologna, 1991, 262-263.

## 6. Ricerca di un'etica comunitaria

Poiché il principio ecumenico è la messa in discussione delle proprie posizioni con un'apertura di fondo alla ricerca della verità delle cose e della vita, il passo successivo è la ricerca di un'etica comunitaria, di una casa comune costruita non più sui malintesi o su un minimo di principi ma sull'apertura al bene per quanto è possibile apprendere nella situazione civile e politica attuale. Guarire, infatti, non è un evento fisico, ma relazionale in quanto concerne il rapporto del corpo che è la persona nel suo essere e nel suo esserci non solo con se stessa e il senso ultimo dell'esistenza, ma anche con il proprio ambiente familiare, di lavoro, sociale, culturale, cosmico. In altre parole, anche la bioetica deve definirsi non in chiave individualistica ma in relazione a una comunità – nel nostro caso complessa – cioè a una tradizione morale, che costituisce il legame delle generazioni tra di loro. La tradizione non è la vaga nostalgia del passato e perciò non appartiene a quello stock di «scienze inutili» descritte da Eco nel *Pendolo di Foucault*. Essa è la fonte da cui attingere l'esperienza per programmare la complessità della vita futura. Solo questo ribaltamento della libertà del soggetto, che si sente redento dal mistero della comunione dell'umanità in cui è inserito, può radicare ultimamente il richiamo all'altruismo e alla solidarietà, divenute nozioni di una filosofia etica, che rischia però di ridursi a semplice richiamo. La malattia sociale, infatti, è quella della frantumazione della natura sociale dell'uomo nell'io empirico, la cui solitudine accusa la perdita del senso della *comunità* o del *con-essere*, ridotto al singolo individuo, a cui sembra essersi ridotto l'autoregolazione dell'unico eterno Io trascendentale kantiano. Per tale strada non solo il politico, ma anche tutte le strutture in cui si dà la relazione antropologica (sessualità, economia, politica) sono regolate dall'interesse e dall'illimitata autolegislazione degli io empirici con l'inevitabile passaggio dell'uni-verso delle regole morali, ancora presente in Kant, al pluri-verso di molteplici codici morali, spesso tra loro contraddittori, vigente nelle nostre società secolarizzate: perciò vi è la dissolvenza del sistema in un «coacervo di accordi e di convenzioni». All'etica della solidarietà e della responsabilità succede l'etica del mercato e del contratto. Tale declino del pensiero occidentale postula il ritorno all'impostazione antropologica propria del mondo sociale del Mediterraneo del I secolo: invece dell'individualismo, ci si imbatte in un'antropologia che potremmo chiamare «diadismo», cioè il sé si autocomprende solo nell'orizzonte dell'altro per conoscere la sua identità, percependosi interrelato all'altro e posto in una posizione sociale sia in senso orizzontale nella condivisione dello stesso *status*, sia in senso verticale con altri sopra o sotto

nell'ordine sociale. Se la persona non nasce dall'incontro con gli altri, la sua attuazione, però, può darsi solo in esso. La comunità è l'ermeneutica del soggetto e *diviene il luogo epistemologico dell'esistenza condivisa*. Il principio ecumenico così enunciato altro non è che parte dell'etica del discorso, che si alimenta del dialogo tra le persone e sull'agire previo comunicativo tra le parti.

Se una volontà «politica» sostiene le parti, anche se non si giungerà a un'antropologia universale fondativa dei comportamenti, ci si potrà arricchire e fecondare reciprocamente contro la sterilità attuale del dialogo tra gli uomini in questo campo. Il pluralismo, per non degenerare in nichilismo, deve puntare oltre se stesso, in un impianto o in un trapianto di una riflessione tran/sculturale e trans/religiosa in grado di rifare la sostanza del linguaggio, ammalato di nominalismo, svuotato ormai di ogni significato referenziale e normativo: concetti-chiave come amore, famiglia, procreazione, ecc., sembrano far parte ormai di un supermercato etico dove ognuno porta a casa quello fatto a propria misura e sulle proprie esigenze. Già nella Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2000) Giovanni Paolo II aveva chiarito che la posizione della Chiesa non intende «imporre ai non credenti una prospettiva di fede, ma di interpretare e difendere i valori radicati nella natura stessa dell'essere umano. [...] perché dappertutto vengano rispettati i principi fondamentali dai quali dipende il destino dell'essere umano e il futuro dell'umanità» (n. 51).

E nell'enciclica *Evangelium vitae* il papa afferma: «Particolarmente significativo è il risveglio di una riflessione etica attorno alla vita: con la nascita e lo sviluppo sempre più diffuso della *bioetica* vengono favoriti la riflessione e il dialogo – tra credenti e non credenti, come pure tra credenti di diverse religioni – su problemi etici, anche fondamentali, che interessano la vita dell'uomo» (EV, 27) e «[...] vasto e complesso è dunque il servizio al *Vangelo della vita*. Esso ci appare sempre più come ambito prezioso e favorevole per una fattiva collaborazione con i fratelli delle altre Chiese e Comunità ecclesiali nella linea di quell'*ecumenismo delle opere* che il Concilio Vaticano II ha autorevolmente incoraggiato. Esso, inoltre, si presenta come spazio provvidenziale per il dialogo e la collaborazione con i seguaci di altre religioni e con tutti gli uomini di buona volontà: *la difesa e la promozione della vita non sono monopolio di nessuno, ma compito e responsabilità di tutti*. La sfida che ci sta di fronte, alla vigilia del terzo millennio, è ardua: solo la concorde cooperazione di quanti credono nel valore della vita potrà evitare una sconfitta della civiltà dalle conseguenze imprevedibili» (EV, 91).

Alla base del principio ecumenico vi è la visione del teologo, che intravede nelle altre confessioni religiose, cristiane e non, nel contributo morale della coscienza degli uomini di buona volontà, nel ricercatore etico che è l'uomo anche non cristiano con cui condivide la vocazione di una fraternità universale, una reale presenza della verità di Dio. Un sacro rispetto deve animare l'amicizia tra gli uomini come custodia dell'alterità dell'altro e del segreto che Dio stesso condivide con la coscienza di ciascun uomo. Il cristiano è, infatti, consapevole che Dio ha perseguito i fini della storia anche con i cosiddetti «santi pagani». La convinzione è che l'universo morale degli altri può essere elemento di crescita e di edificazione vicendevole. Perché «il vero da chiunque sia detto deriva dallo Spirito Santo, come da colui che infonde la luce e muove alla comprensione e all'espressione della verità» (San Tommaso d'Aquino). La missione propria di ogni uomo è quella di comunicare all'altro la verità che lo sostiene e lo spinge; tale missione si allea con il dialogo come attenzione e riguardo per ciò che la sapienza di Dio ha già messo nel cuore di ciascuno.

Cosicché il principio ecumenico è il riconoscimento e la valorizzazione di un sano pluralismo, o dei valori della complessità di una società multietnica e multiculturale, come arricchimento di convinzioni umani comuni. Il pluralismo non è, dunque, il frutto del pensiero debole giustificativo della tolleranza, o un *modus vivendi* per una convivenza pacifica e falsa, ma l'orizzonte fondativo della carta di identità di ogni uomo o gruppo. Il principio ecumenico diviene così il superamento di una società della tolleranza per inaugurare una società della solidarietà o dell'amicizia come sforzo di conversione comune al bene appreso diversamente dalle diversità degli uomini. Se la tolleranza, infatti, può partorire un mondo di conflitti sopiti ma mai spenti, che a lungo andare potrebbero deflagrare, la solidarietà intende produrre l'invenzione di strade risolutive del conflitto. Se la tolleranza genera l'etica del contratto e della maggioranza, o eleva la forza della maggioranza a criterio decisivo delle questioni fondamentali dell'esistenza, la solidarietà richiede il consenso sulla verità. Se la tolleranza rinnega la capacità umana di giungere a una conoscenza possibile del vero, la solidarietà lancia l'uomo come il grande ricercatore della verità, nella consapevolezza di un lavoro di trascendenza continua, perché il legame tra verità ed etica non è un legame chiuso ma aperto, non solo alle innovazioni della storia in cui la verità si rivela e realizza ma anche al contributo specifico dell'intelligenza umana alleata della guida provvidente di Dio che ha lasciato l'uomo al proprio consiglio. La solidarietà diviene la mediazione etica del rapporto tra gli uomini e tra i popoli specialmente verso i meno favoriti, costituiti per lo più da poveri in senso assoluto. Perciò l'opera

da compiere è essenzialmente pedagogica: educare l'umanità a sviluppare una coscienza solidale, soprattutto con ogni forma di emarginazione in cui versa l'umanità nelle diverse fasi della vita.

### 7. *L'imperativo del dialogo*

Un'etica della solidarietà reca con sé il comando del dialogo e del confronto come apertura e accoglienza dell'altro. «Dialogare veramente significa porre in causa il proprio essere attraverso l'informazione che viene dall'altro. Significa accettare il rischio che la forma dell'altro ci rimodelli a sua immagine e distrugga così ciò che costituisce la nostra persona». Il dialogo non consiste nell'accettare o tollerare il punto di vista dell'altro. Non sarebbe che attesa, strategia difensiva, conservazione, ma non movimento, capacità di progettazione ecumenica del futuro. «Se è compiuta nella sua verità, l'esigenza imperiosa del dialogo è un'esigenza di santità. Il dialogo è allora la propria messa in causa, la rinuncia a se stesso per aprirsi a una nuova via proposta dall'altro». Non si può lasciare l'uomo nella solitudine morale, generatrice di angoscia e di violenza contro sé e gli altri. È l'isolamento che fa crescere la follia degli uomini. Se l'essenza della vita è relazione, siamo responsabili di tutti. Un'etica del dialogo o del principio ecumenico, così enunciata, si articola perciò in alcuni atteggiamenti fondamentali che costituiscono delle autentiche sfide etiche: la stima dell'altro, il riconoscimento dei diritti fondamentali quale piattaforma comune, l'obiezione di coscienza.

Ogni posizione morale tende non solo ad esprimersi come se fosse l'unica, ma identificarsi con l'etica *tout court*. La verità che ognuno di noi crede di aver raggiunto non deve temere nulla dall'ascolto delle domande e delle ragioni dell'altro, che costituiscono la molla del cammino del sapere. Anche l'errore dell'altro è una domanda che conduce a un'apprensione maggiore non solo delle motivazioni delle proprie posizioni ma anche della profondità e della delimitazione delle frontiere del proprio pensiero. Poiché il principio ecumenico è la messa in discussione delle proprie posizioni con un'apertura di fondo alla ricerca della verità delle cose e della vita, il passo successivo è la ricerca di un'etica comunitaria, di una casa comune costruita non più sui malintesi o su un minimo di principi ma sull'apertura al bene e al vero, per quanto è possibile apprendere nella situazione civile e politica attuale.

### 8. *La cosa comune dei diritti umani*

Il riferimento comune su cui deve avanzare l'etica del dialogo non può essere la convinzione religiosa che sostiene gli interlocutori, ma la categoria dei diritti umani, antecedenti e indisponibili a ogni società o stato, non provenienti da patti o contratti. Il riconoscimento di tali realtà fondative dell'uomo e della sua convivenza sociale è lo sforzo che deve attuare oggi la riflessione morale e anche quella religiosa o teologica.

Se l'uomo non è tenuto a sottostare a un codice religioso particolare, per quanto alto sia, è tenuto però a sottomettersi, qualunque sia il prezzo del sacrificio che deve pagare, a questa area comune dei diritti umani, che deve certo essere delimitata con il concorso creativo di tutti e il contributo originale di ciascuno. Una volta riconosciuta come tale, però, essa diviene normativa per ogni ordinamento civile. Occorre dunque evitare la confusione tra valore religioso e valore civile. Se i cattolici o credenti di altre religioni non possono pretendere di trasferire nell'ordinamento civile le loro posizioni in tema di vita o di altre problematiche, non può essere etichettato come confessionale quello che è autenticamente umano e quindi appartenente a tutti. Il diritto alla vita è un diritto umano e perciò rientra nel codice civile, non primariamente nel codice canonico.

### 9. *Il valore basilico della vita*

Il diritto civile deve tutelare il valore iniziale e fondamentale dell'essere umano alla vita e non può metterlo a disposizione di nessuno, singolo o autorità umana che sia. Cosicché il legislatore di formazione religiosa non trasferirà nel codice la posizione della sua Chiesa: una tale pretesa indica intolleranza nei confronti di altri che a quella religione-morale non si riferiscono.

Il legislatore avrà cura di tenere presente le particolari posizioni religiose, senza codificarne una ad esclusione delle altre. L'assunzione seria del principio ecumenico, infatti, vuole che tutte le comunità religiose ricevano riconoscimento legislativo in un'armonizzazione che trovino il loro criterio ultimo nella piattaforma comune dei diritti umani, la cui verità giudica ogni altra verità parziale.

Nello stesso tempo non potrà adottare la statistica come criterio legislativo: per il fatto che la maggior parte degli occidentali ricorra agli analgesici o agli psicofarmaci, non significa che il mal di testa o la depressione o l'insonnia siano la regola della vita. Sarebbe elevare il comportamento

ad etica. Tanto meno, sulla pregiudiziale della neutralità dello stato, non si può reclamare l'impossibilità di legiferare in un contesto di pluralismo a motivo anche dell'incapacità cognitiva umana di conoscere e aderire alla verità, mentre da tutte le parti si fa richiesta accorata di aprire varchi di legalità nella giungla comportamentale dei ricercatori come dei possibili utenti. L'umanità non può abdicare alla ricerca appassionata della verità, tanto meno il plauso della folla può divenire il criterio del giusto/ingiusto; la morale non sarebbe che la legittimazione ideologica dei vizi privati dell'umanità e al singolo tiranno subentrerebbe la tirannide della moltitudine: *Stat pro ratione multitudo*. Quello che viene invocato come segno di democrazia, ne è solo la negazione più viva. Il consenso popolare non può legittimare i valori/disvalori, perché non è un criterio di normatività immediata e automatica: si sposta l'asse della fondazione dei valori, radicandolo nel «fluttuante gioco delle maggioranze e del costume, per cui in ultima analisi a decidere è il numero».

Ciò che è essenziale è la relazione di *giustizia*, consistente nel rispetto dei diritti di ciascuno, nel quadro del perseguimento del bene comune. La giustizia è lontana tanto dagli eccessi dell'individualismo quanto da quelli dello statalismo, poiché si basa sul presupposto che il singolo rinvia alla società per potersi comprendere e realizzare, e che tuttavia la società può essere correttamente concepita e attuata solo se si rispettano gli individui e le loro esigenze di crescita.

La giustizia prescrive di rendere a ciascuno ciò che gli spetta, ciò che è «suo»<sup>6</sup>: ogni soggetto di natura razionale «possiede» i suoi principi propri, le sue «proprietà». «Voler rendere a ciascuno ciò che è suo, è dunque, in fondo, volere che ciascuno sia se stesso»<sup>7</sup>.

Il principio ecumenico si pone all'interno di un modello deduttivo, in quanto deduce i contenuti del diritto (positivo) dalla morale (ossia dal diritto naturale), a sua volta fondata in una visione metafisica sostanziale (rafforzata dalla concezione finalistico-creazionista). Il punto di partenza da cui muove questo orientamento di pensiero è il finalismo creazionista, in base al quale l'ordine dei fini della natura (inanimata e animata) coincide con il piano sapienziale che Dio ha voluto al momento della Creazione. Con ciò non è necessario conoscere l'esistenza di Dio per vivere moralmente (anche chi nega l'esistenza di Dio, ragionando fuori dall'ipotesi teologica, può operare moralmente): l'esistenza di Dio giustifica la morale (e

6 «Proprius actus justitiae nihil aliud est quam reddere unicuique quod suum est», SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58. a. 11. c.

7 J. DE FINANCE, *Etica generale*, Cassano delle Murge (BA), 1984, 286.

in ultima analisi anche il diritto), ossia è il fondamento ultimo dell'obbligatorietà del dover essere.

### *10. La figura feconda dell'obiezione di coscienza*

Il pericolo più grosso in un mondo come quello post-moderno tentato dalla mentalità sociologica a imporre o fare sua la visione della maggioranza, è la perdita dell'identità della coscienza personale che può divenire un mero riflesso dell'ambiente sociale e delle visioni ivi diffuse e dominanti. Proprio per questo il principio ecumenico salda come suo asse essenziale il riconoscimento dell'obiezione di coscienza come la capacità critica dell'uomo di ergersi di fronte alla legge come tutore di sé e sollecitudine dell'altro, comprese le future generazioni. Educare alla legalità significa educare anche all'obiezione di coscienza, che testimonia l'assolutezza della persona chiamata non a radicarsi «nell'autonomia assoluta del soggetto rispetto alla norma e tanto meno nel disprezzo della legge dello Stato», ma nella coerenza fedele alla fondazione della legge che nel bene della persona e nei valori che ne tutelano i beni fondamentali trova la sua fondazione cogente. L'apertura al bene morale, che rende la legge civile portatrice di obbligazione, richiama principalmente il credente alla verità sostanziale che vi è nell'uomo qualcosa che lo trascende e al cui appello deve dare una risposta senza trincerarsi dietro il dito delle leggi. La posizione cristiana vuole che «bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini» (At 4,19-20; 5,29). Si tratta in ultima istanza del modo di pensare l'uomo nel suo rapporto ultimo con Dio, con lo Stato e con le stesse leggi. Rimane perciò espressione di una visione antropologica, nel rifiuto di una concezione totalizzante dello Stato qualunque sia la sua forma, mentre collega la legge alla sorgente morale, invocando come sua radice la moralità e la stessa vita religiosa.

Attraverso l'obiezione di coscienza, l'identità umana e religiosa è capace di mantenersi nonostante le pressioni delle correnti del tempo e di non conformarsi alla mentalità umana. Attraverso l'obiezione di coscienza, ogni tradizione umana e religiosa è in grado di offrire all'umanità il suo contributo originale. La capacità della fede viene così sfidata, senza però divenire inflessibilità e rigidità nell'atteggiamento dell'«è così e non altrimenti», ma nella volontà di approfondire ed edificare la vita della comunità attirando altri a dividerla come nuovi membri della comunità. Consapevoli, ancora, che la grazia opera sempre nel quotidiano dell'umanità e perciò chiama a riconoscere la sua presenza ovunque il vero si manifesti

come visibilizzazione dell'azione dello Spirito del Risorto che anima tutta la terra: l'identità si fa apertura e dialogo non per condannare, ma per testimoniare, non solo per donare ma anche per arricchirsi e porsi come partner di una nuova creazione. Ciò significa che «di fronte a ciò che altri propongono come valore umano, la fede dovrà animare la ragione a discernere ciò che è vero ed autentico per assumerlo, criticamente interpretarlo all'interno di un orizzonte di comprensione e riproporlo alla comunicazione culturale: se dalla fede in Gesù Cristo viene una comprensione migliore (cioè più autentica, più veramente umana), con tale dialogo il credente potrà dare il suo specifico contributo all'autenticità della morale nel suo mondo pluralistico, portando anche oltre i confini della fede esplicita l'efficacia storica del vangelo. Si avrà così una mediazione culturale che porta alla ragione degli uomini la luce della fede».

La fedeltà si erge così come ragione non alla mercé dei venti di opinione, senza rimettere in discussione le opzioni perenni dell'uomo, come la volontà di servizio e il rispetto dell'altro. Non si tratta di solitudine o di visione romantica della vita, ma di lealtà ai valori, soprattutto quando essi sono minacciati o misconosciuti dai più. Il ministero magisteriale della Chiesa si pone al servizio di questa «fedeltà». Viene facilmente affermato che la bioetica cattolica si caratterizza, non solo in seno all'ecumene cristiana ma anche nell'universo religioso, per il suo Magistero, che la stampa di ispirazione laicista identifica con la posizione e la politica del Vaticano. A mio parere, al centro dell'evento cristiano, non vi è il Magistero, ma l'Incarnazione del Verbo. Il cristianesimo significa: Dio è persona; Dio è entrato nel tempo e nei nostri giochi affinché l'uomo entri nell'eterno e nei giochi di Dio; il cristianesimo è propriamente una comunicazione di esistenza. Il Magistero non inventa questa vita, ma si pone in ascolto di essa. Soprattutto l'elemento teologico risulta essenziale per l'integra custodia del concetto sostanziale e relazionale dell'umano e/o di persona e della corporeità umana. L'impianto cattolico poggia sulle coordinate della fede, che si danno nella creazione-incarnazione-resurrezione col dono universale dello Spirito-la vita eterna, cui il Magistero per primo deve obbedire invitando i fedeli a seguirlo nella sequela della Verità: il Magistero non è una fonte di verità, ma fonte ermeneutica, che fa sì che il Magistero sia *ermeneuta degli ermeneuti*, ovvero testimone efficace della testimonianza che lo Spirito di verità offre e dona nella comunità e al di fuori di essa (GS 16, 43).

### *11. Il principio ecumenico, via esigente di incontro*

Il principio ecumenico non è una via di facilitazione o di facile percorso, in quanto non intende essere un approccio sincretico come visione del reale nella ricerca di un accordo a buon mercato per un movimento di reciproca concessione al fine di poter coesistere e convivere: il principio dialogico o ecumenico si basa sull'accordo ma anche sul disaccordo e la mutua testimonianza delle proprie posizioni. Il nostro tempo tende al gusto di ciò che unisce ed è comune nella prospettiva interiore a riconoscere e rispettare le differenze, che un tempo erano misconosciute o affermate nella volontà di piegare il diverso e l'altro alle proprie convinzioni ritenute totalizzanti. Il principio ecumenico non è solo conseguenza e corollario di questo nuovo sguardo sull'altro: pur profittando di queste nuove disposizioni dell'animo culturale moderno di approccio positivo all'altro, esso si situa sul versante dell'amore degli altri, nel riconoscimento e nell'apprezzamento della posizione dell'altro, guardata con simpatia e rispetto, senza situarsi nella linea della loro conversione alle nostre posizioni. Perciò non è solo la contingenza storica che lo postula: la congiuntura attuale lo fa emergere come conquista del pensiero perennemente in cammino per essere al servizio della fraternità universale. Senza alcun senso di utopia o di romanticismo, il principio ecumenico vuole essere una sveglia per camminare nella verità dell'altro: proprio per questo non è un'impresa facile, ma un'avventura difficile che spodesta gli interlocutori del tavolo dialogico a rimettere in discussione perennemente se stessi. In tal senso, il principio ecumenico è una cultura più che una filosofia, una mentalità e un ethos prima che chiarezza di linee e di indicazioni, è il fondamento della nuova civiltà.