

MARIANGELA CAPORALE

LA LIBERTÀ DONO PER LA GIUSTIZIA:  
LA BIOETICA OLTRE IL PARADIGMA  
DELL'AUTONOMIA MORALE

Sommario: 1. Bioetica e pluralità dei saperi. 2. La libertà come dono di sé. 3. La libertà responsabile come forma della bioetica.

1. La pluralità dei saperi, che ha consentito e concorre a dare forma alla bioetica, rappresenta il segno più eloquente del significato proprio della bioetica stessa: pluralità per cui la bioetica tutti li tiene questi saperi, li mantiene e li dispone nella reciproca relazione e nell'altrettanto reciproco condizionamento.

Parto dal considerare tale pluralità perché a me sembra che spieghi immediatamente che la bioetica costituisce l'occasione attraverso la quale alla relazione dell'uomo col mondo è dato di svolgersi non nella direzione della comprensione di sé del soggetto come di colui che è chiamato a tradurre il molteplice nella unità sistematica e totalizzante, costitutiva dei saperi che concepiscono loro stessi singolari e compiuti. Pluralità che, invece, mostra la definizione relazionale della bioetica, per la quale essa ha l'intrinseca disposizione ad essere sapere in ascolto e disegna di volta in volta i tratti della propria identità mobile, la quale esprime se stessa prendendo in carico la differenza che è il mondo come realtà problematica, e i saperi che a tale differenza corrispondono: non può la bioetica, infatti, per sua costitutiva natura, risolvere la differenza in sapere concluso del mondo ma può e deve servire a corrispondere alla pluralità problematica con altrettanta pluralità di conoscenze, esigendo che ciascuna di quelle che vanno a comporla rimanga fedele alla difficile significazione di questa pluralità, mai sporgendosi nel verso della tentazione dottrinale, mai irrigidendosi nella soluzione ideologica.

Se questo è vero, va da sé che nel suo determinarsi specifico, la bioetica non chiude ma dilata e rinomina la relazione dell'uomo col mondo e la libertà per la quale questa relazione è possibile.

*Data* è ogni situazione in cui siamo posti. *Data* è la libertà di cui siamo titolari. Una passività originaria quella che caratterizza l'uomo e la sua

relazione col mondo. Se lasciassimo questa relazione al suo essere *data*, di certo la nostra determinazione storica non potrebbe che fissarsi come limite e necessità e la nostra libertà non potrebbe che svolgersi come capriccio e arbitrio, prassi indeterminata contro l'essere e l'invincibile suo destino.

Ma, a guardar bene, nell'essere *data* della libertà, nella ricettività che ne è l'inizio, la libertà già subito si traduce in attività. Ricevere la libertà che è *data necessariamente* è l'atto con cui la libertà comincia: in essa coincidono la passività del ricevere e l'attività dell'accogliere. L'essere *data* della libertà si configura immediatamente come appello a riceverla. E riceverla vuol dire fare che esista, porla come inizio. Nell'essere immediatamente *data* e nel chiedere contemporaneamente di essere accolta, solo allora, in questa coincidenza di  *dono e consenso* – per riprendere l'espressione di Pareyson – la libertà può divenire ed esistere. Ricevere la libertà è già subito istituirla come iniziativa.

Vi è una coincidenza fra l'atto con cui la libertà è *data* e l'atto con cui la libertà comincia da sé. Non la si può ricevere se non già esercitandola, e l'atto di esercitarla non è posteriore all'atto di riceverla, ma è quello stesso atto, cioè vi è una coincidenza fra l'atto con cui la libertà comincia a essere e l'atto con cui la libertà è ricevuta. [...] Il mio inizio e il mio essere principiato è un dono di me a me. E la mia iniziativa è un mio consenso ad essere...un dativo e un accusativo che si fanno nominativo: ego. Chi sono: ego sono un me mihi.<sup>1</sup>

Libertà che è preceduta dalla sua stessa necessaria passività, libertà che vuole non essendosi voluta, per riprendere l'espressione di Piovani.

Immerso nella profondità della mia memoria, per quanto lunga mi appaia la catena del mio ancoraggio, confusamente tastando anello per anello, devo sospendere il mio volermi ricostruire, devo fermarmi a una *data* condizione originaria, a una constatazione che sta alla base della stessa constatazione esistenziale: io che voglio, non mi sono voluto. Imparando a capire sempre meglio come sono fatto, posso scandagliare il mio esperire; ma il mio non essermi voluto permane con l'inesorabile certezza della sua dura *datità*. [...] Se invece di risalire alla chiarezza della pura coscienza, scendo nei meandri dell'inconscio oscuramente frugato, il limite della oggettivazione analizzato è ritrovato nella sua irrevocabilità. L'uomo è un volente non volutosi.<sup>2</sup>

1 L. PAREYSON, *Libertà e situazione*, in Id., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, 1995, 16, 17.

2 P. PIOVANI, *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, 1972, 34.

Quale condizionatezza, quale essere limitante e costrittivo è quello che occupa lo spazio proprio della bioetica e in esso si colloca come il suo problema, come la sua pluralità di problemi! Eppure questa determinatezza, così carica di domande dalla forma problematica e interpellante, è dialetticamente connessa alla libertà umana. In un rapporto di proporzionalità diretta, per cui più è gravoso il carico di realtà e stringente il suo appello a corrisponderle, più la libertà si slancia in avanti e cresce. Ma non nel modo di un infinito che si espande, ma nel modo di una attività che risponde alla realtà che le si consegna. Non dico che la libertà trova nella storicità e nel suo ordine problematico soltanto l'occasione per esercitare se stessa: in questo caso essa potrebbe altresì negare il mondo che le è innanzi. Non dico nemmeno, di contro, di una libertà a cui sia destinata una legge interna che la garantisca dal suo potersi negare. Perché è della libertà non avere limiti, di contestarli. Le è essenziale di potersi perdere, perché anche laddove essa si neghi, pure questo atto rimane un atto affermativo di sé.

La realtà data e la libertà, *data* anch'essa e poi *decisa*, sono strette in un vincolo per cui la realtà non è tale se non all'interno dell'attività umana e si offre al consenso o alla contestazione della libertà. E la libertà accade perché posta in essere dalla realtà che le chiede di divenire, scegliendo di accoglierla la realtà o di distruggerla.

Fino a quando la libertà rimane unicamente svolgimento di sé, fino a quando si mantiene in questo suo possibile continuo ampliamento, che può portarla ad essere anche distruttiva dell'essere del mondo come del suo proprio essere, per l'illimitatezza che contraddistingue questa attività laddove sia soltanto affermativa di se stessa, la libertà mantiene inalterato il contrassegno della propria passività originaria. In questa condizione nella quale la libertà non è *mia* se non per estendere indefinitamente se stessa, la libertà ancora non esiste perché non è ancora attività in relazione alla determinatezza difficile del mondo. Lo slancio in avanti, che le consente di superare la mera determinazione di sé e la condizione data della realtà in cui si trova ad essere collocata, dipende dalla decisione di rispondere al mondo che le si affida e di mantenersi in questo rapporto che elabora l'arbitrio in potenza feconda di opere, quelle che rendono nuova la faccia della terra.

2. Le questioni proprie della bioetica costituiscono un carico pesante, duro da sostenere, ma che va assunto nel modo di questa creatività che è della libertà giunta alla consapevolezza del suo essere stata donata, del suo iniziare come dono e del suo poter essere pienamente se stessa, unicamente rispondendo di questo inizio, decidendo questo inizio, ossia libertà che non riempie di sé il soggetto che ne dispone, ma invece lo svuota. Perché mai?

Perché questo accade alla libertà affinché venga fuori ed esista. La libertà è dono di sé. Ed è questa la forma che può dare all'uomo per costituire la sua dignità, può dargli solo la sua forma: e lo dico senza alcun accento moralistico o catechistico. A noi basta riflettere sull'evidenza del suo primo tempo, quello della sua originaria ricettività, a noi basta soltanto la chiarezza di questa nascita per riconoscere che la libertà accade nell'atto di essere data e dell'essere accolta, contemporaneamente.

Nessuna poeticità più o meno filosofica, dunque, e nemmeno nessuna ovvietà. Mi pare dunque che la libertà, immediatamente presa come propria, aspetta di divenire se stessa, di rispondere di sé soltanto se si slega il nodo stretto tra il soggetto e il suo immediato trovarsi libero, il suo possedersi come tale, il suo riconoscersi, cioè nella misura in cui gli è dato di tenere per sé la libertà che si è trovato ad essere e di cui si è trovato a disporre, libertà che sarebbe, così, interpretata in quel modo consolidato che la considera come ragione dell'identità morale individuale, libertà collocata sul piano dell'autonomia come se questo piano fosse il più alto da raggiungere e quello che unicamente le compete.

Sciolto questo nodo, solo sciogliendo questo nodo, possiamo lasciare che la libertà risponda di sé, possiamo declinarla, appunto, col nome di responsabilità e consegnare all'individuo umano ragioni nuove d'identità morale, ragioni che occupano il piano ulteriore, più alto ancora di quello che appartiene all'autonomia, intesa come trascendentale della soggettività.

Chi può negare il valore della fatica filosofica, giuridica e politica di chi ha dovuto emancipare la storicità della libertà di ciascuno, segnando come imprescindibili i tratti dell'autonomia individuale e dei suoi diritti. Ma è un *momento* quello che ha tradotto nei modi del pensiero e della morale per così dire *liberale* la dignità umana. Quel momento nel quale la libertà è riconosciuta come possesso di sé, ossia nel modo, per così dire, proprietario nel quale l'individuo ritiene di poter conquistare lo spazio della propria evidenza. Piena coincidenza, mi pare, col principio indimostrabile di identità e di non contraddizione. Il principio che la filosofia ha insegnato per fissare, nella specularità di sé con se stesso e nella separatezza da ogni «altro», la specificità di ognuno, la sua individualità. Leggo questo momento come quel momento che coincide col gesto originario dell'acconsentire, di cui si è già detto. Primo momento o, più ancora, momento primo, ma che non basta alla libertà.

Al gesto immediato del consenso va certo riconosciuta la valenza significativa di cui ho parlato, ma il consenso alla libertà ricevuta, l'averla appresa come propria non è ancora decisione costruttiva, ma puro *antefatto*, nel senso pienamente letterale della parola, è il gesto prima che

si cominci ad agire. Libera è la soggettività che non ha più a che fare unicamente con lo sforzo individuale di ri-conoscersi e di essere riconosciuti, che ha smesso di consistere tra sé e sé, che ha smesso di escludere il «terzo», tanto per descrivere i modi dell'autonomia ancora una volta con i principi concludenti della logica aristotelica, che è, appunto, logica dimostrativa. Libertà del terzo *incluso* è quella che non ha più a che fare con la premura – in qualche modo ancora acerba – dell'evidenza dimostrativa e dell'autonomia del sé. È la libertà a cui il terzo, ossia il mondo storico e ogni altra libertà che in esso vuole divenire pienamente, è colui per il quale la libertà accade, è questi la sua attualità, il compimento pieno di sé. Ecco la libertà che può esistere, a cui è dato di esistere: libertà che risponde della vita degli altri. La passività che è dell'aver ricevuto la libertà, passività che è l'inizio immediato della mia soggettività, è *decisa* da me perché da me è *recisa*: il suo venire al mondo dipende da questo movimento che non è di espropriazione ma di esodo dalla immediata espressione di sé della libertà, dal suo potersi solo estendere. Libertà, la mia, che risponde di altri, e così nasce di nuovo perché fa di me adesso uno che non è più solo *all'inizio* ma è inizio egli stesso; non acconsente più soltanto ma consente, non accoglie e riceve ma offre la libertà e soffre, per così dire, la libertà d'altri.

3. La responsabilità è l'esistenza della libertà perché essa non è più solo muro di difesa dell'identità, ma agire creativo della relazione.

Cosa c'entra questo col carico gravoso che la bioetica può assumere come proprio? Non so se è corretto esprimersi così, ma dico che la bioetica è esercizio privilegiato di libertà proprio perché esige che la propria conoscenza e la propria prassi specifiche siano unicamente e ineludibilmente conoscenza e prassi responsoriali. Ne va del suo stesso sussistere. Dico cioè che, se ne assuma o meno l'evidenza, la bioetica mette alla prova la convinzione ormai assunta apoditticamente che la libertà equivalga alla semplice autodeterminazione, all'*immediata* autonomia. Per sua genesi e per sua costituzione la bioetica comporta che ciascuno faccia esperienza, proprio per il tramite dell'esercizio bioetico, di come non sia ancora avvenuta, di come sia ancora irreali quella libertà che non si dispone, invece, alla *mediazione* del mondo e della sua inconcludenza, al suo ordine plurale, ordine che, in fondo, credo che alla bioetica importi proprio perché riesce a coglierlo come ordine lacerato, proprio perché il suo imporsi problematico significa per la bioetica quella domanda che viene dal dolore e che chiede risposte alla libertà che può essere se stessa – ed è questo che davvero sa la bioetica – solo se è decisa e decisa come libertà per altri.

È davvero fortissima la spinta esercitata dal mondo sulla scienza, sul diritto, sulla filosofia, su tutti i saperi per così dire «bioetici» e sulla prassi che al loro esercizio corrisponde, soprattutto su quella «prassi», per dire così, che consiste nella valutazione di ciascuna situazione di fronte alla quale questi saperi possono trovarsi e nelle scelte che l'esame di realtà comporta<sup>3</sup>.

La bioetica – ossia coloro che se ne occupano, per dire così – è nella posizione propria dell'elaborazione di quelle istanze che la realtà esibisce nella loro contraddittorietà, nella loro incongruenza, nella loro difficile novità: non sono forse così quelle che definiamo «questioni» di bioetica, non sono questioni nuove per la loro soluzione difficile anche quelle che sono state definite questioni di bioetica quotidiana? Anzi, quella quotidianità a cui la definizione rimanda non è forse ancora più complicata, non si riferisce a situazioni ancora più esigenti e drammatiche? Ecco dove è successo alla bioetica di essere collocata: di fronte a quelle domande che la realtà, segnata certamente, come ripetiamo ad ogni piè sospinto, dallo sviluppo della ricerca scientifica, dalla sua declinazione genetica e biotecnologica e via così, non lascia appena affiorare ma domande che la realtà impone all'evidenza, che costringe ad assumere come *proprie* domande; sono quelle domande che non possono essere trattenute nello spazio dell'autonomia morale, domande a cui questo spazio non basta affatto né è adeguato al loro stesso insorgere. Sono domande che

---

3 In un saggio di immediata efficacia teoretica, la filosofa D'Antuono, pur riferendosi al tema specifico della maternità, sottolinea come valga anche per la bioetica la vocazione alla verità e al bene, vocazione che la bioetica condivide con la tradizione filosofica tutta sebbene in modo nuovo questo sapere articoli al suo interno le questioni della tradizione da cui è nato e di cui si alimenta, questioni che la bioetica conduce in avanti, nella direzione creativa che le sfide della scienza e della tecnica sollevano. *«In fondo uno degli effetti filosoficamente rilevanti della discussione bioetica è la ripresa su larga scala del discorso filosofico intorno alla verità, un discorso che interpella tutti, non più solo i “filosofi di professione”. Ma che cos'è la verità? È una “realtà” che qualcuno possiede? Chi può impadronirsi della verità esaurendone le profondità, saturandone l'abissalità? Da dove scaturisce il bene, da dove il valore? Forse dall'aver afferrato ed imprigionato la verità nelle panie approntate dalla soggettività umana “conoscente” in forza di ragione o anche, sul fronte della fede, di rivelazione? Oppure la verità è ricerca inesauribile e sua facies legittima è “la forma di volta in volta adeguata” alla condizione umana che lo spirito realizza, assumendosene la responsabilità? La risposta affermativa a quest'ultima domanda apre la via all'idea che il “bene” è connesso a volontà e condivisione e vive, malgrado tutto, nella storia in quanto è “di volta in volta” faticosamente definito. Il bene abita l'orizzonte del possibile, contiguo ma separato dall'infinita “terra incognita” che è patria dell'assoluto».* In E. D'ANTUONO, *Parole perdute e ritrovate: la maternità tra bioetica e cittadinanza*, in *Medicina & Storia*, XI, 2011, 21-22, n.s., 238.

chiedono conto alla libertà che pone se stessa, di venire meno come posizione di sé e che di necessità sono domande che disturbano la quiete del diritto all'autodeterminazione, che distorcono la simmetria dell'identità. Quello a cui la bioetica risponde è l'appello di quella realtà che può solo essere presa in carico, che può solo consegnarsi alla libertà. Ma a quale libertà? Solo a quella libertà che trascende se stessa per provare a custodire il mondo proprio in questo trascendimento che è la giustizia. E la giustizia che può riguardare i soggetti coinvolti nella conoscenza e nella prassi cosiddetta «bioetica» non appartiene all'ordine della transitività della morale e della politica, che traduce, cioè, il soggetto con la comunità e la comunità col soggetto, i quali, soggetto e comunità, così dialettizzati, sono inesorabilmente traditi.

Giustizia che è impegno ad esibire lo scarto inesauribile tra il particolare sempre nuovo e l'universale sempre identico a sé.

Una posizione, quella della bioetica, che consente di formulare scelte di responsabilità capaci di tenere ferma l'asimmetria di ogni relazione e, dunque, per questo, la sua eticità.

Quando l'alleanza tra la logica dell'identità e la teoria e la prassi politica è stretta, quando acquista identità la filosofia in quanto filosofia politica, si soddisfa ciò che il pensiero razionale chiede per sé, ossia che sia appagata la necessità della formazione di concetti affinché la dismisura sia misurata, concetti che, cioè, *subordinino i particolari determinati al compimento che è frutto del movimento della ragione, dell'assoluto della ragione, della storia.*

L'ordine della comparazione è l'ordine della ragione politica, ossia della ragione che, proprio per il tramite della concettualizzazione, mirata ad eguagliare teoreticamente per poi eguagliare politicamente, è ordine che conduce alla sistemazione categoriale l'ineducibile extracategoriale.

Può toccare alla bioetica la preoccupazione di mantenere la distanza tra l'uomo sconosciuto, per il quale non abbiamo definizione che gli corrisponda, straniero alla ragione sistematica e sovrano in questa sua ineffabilità, e l'uomo *col suo bel ramo di palma*, eternamente conosciuto nella sua idealità sovrastorica<sup>4</sup>.

4 Il riferimento è ai versi di Schiller del poema *Gli artisti*, ripresi dal filosofo Rosenzweig nel saggio "*Cellula originaria*" de *La Stella della Redenzione*, a proposito della critica all'atteggiamento teoretico della categorizzazione, per la quale l'individualità concreta 'nome e cognome' è risolta dalla neutralità della perfezione ideale. «L'uomo scopre d'improvviso che egli, pur filosoficamente digerito da molto tempo, è ancora qui. E non certo l'uomo con il suo bel ramo di palma [...] bensì l'uomo come "io, io che sono polvere e cenere". Io comunissimo privato individuo, io nome e cognome, io polvere e cenere, io sono ancora qui». F. ROSENZWEIG, "*Cellula originaria*" de *La Stella della Redenzione*, in Id., *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Roma, 1991, 247.

Ma può toccare alla bioetica anche di tentare strade che servano a condurre la libertà capace della responsabilità nei confronti dell'ineguaglianza dell'essere particolare che è ogni individuo, alla uguaglianza di tutti e alla prassi d'equità. Tentativo laborioso, quello della bioetica che decida di disfarsi di ogni premessa ontopolitica, di ogni certezza oggettivante, ma tentativo utile alla mediazione necessaria tra la libertà d'altri e il diritto di tutti<sup>5</sup>.

Ecco la libertà che lascia aperto il proprio ingresso al terzo escluso, ai terzi, più di tre, dunque, moltiplicazione di altri, tutti gli altri dall'altro, che, indesiderabili, gridano giustizia e ossessionano la linearità della relazione speculare, garantita dalla fermezza della legge e dal suo potere di uniformità.

Tutti gli altri dall'altro, intraducibili nella loro imprecisione, nella mobilità della loro estraneità e della loro inquietante consistenza fantasmatica: sono questi la forma della libertà responsabile, che la bioetica può decidere come la propria forma per mostrare che esiste, ed è la realtà dell'umano, la giustizia che supera la giustizia, incontenibile dal diritto in-differente e dalla sua neutralità.

---

5 Nel saggio *Intransitività dell'etica e paradigma traduttivo del politico*, il filosofo Bensussan, trattando la questione della filosofia politica nel pensiero di Lévinas, chiude la sua riflessione sul rapporto tra etica e politica, tentando una conclusione che coniughi da un lato la critica alla logica comparativa della tradizione ontologica, che è a fondamento del pensiero politico occidentale e che conduce alla formulazione del diritto nel modo simmetrico della relazione tra la soggettività impersonale della legge e la soggettività impersonale del soggetto morale, e, dall'altro lato, il dovere di convertire nella prassi storica l'imperativo della dignità umana, che, pur non avendo a che fare con l'*autonomia sostanziale della politica*, rimane un'urgenza immediata e sempre particolare. *Far traduzione dell'intraducibile – questo potrebbe essere, in breve, il motto di ogni politica più o meno conscia della propria implacabile urgenza. [...] La massima della traducibilità – finché la si associa, anche con difficoltà, all'intransitività di ciò stesso che la inaugura – determina quel che si potrebbe chiamare una politica "debole", nel senso dell'epistemologia debole e frammentata cui si accennava, cioè una politica che non detiene la certezza dei suoi fondamenti né la certezza dei suoi effetti. Una politica debole è una politica sa limitata che fattibile. Limitata come lo è una lingua in cui si traduce un capolavoro. Fattibile, nel senso in cui si dice "si può fare": difficile, incerto, ma verso cui si può decidere d'incamminarsi.* In G. BENSUSSAN, *Etica ed esperienza. Lévinas politico*, Milano, 2010, 47.