

DI CHI È LA MIA VITA? Con meraviglia e con rispetto

Giovanni Del Misier



Docente di Teologia Morale presso l'ISSR di Udine
Professore invitato presso l'Accademia Alfonsiana
e la Facoltà Teologica del Triveneto

gdelmis@tin.it

A meno di non interpretare il titolo come un espediente retorico dagli inevitabili esiti tautologici – a chi, infatti, potrebbe appartenere l'esistenza che qualifichiamo immediatamente come *mia*, se non a me che sono il soggetto di questa vita? –, mi pare che la domanda di partenza richieda di essere interpretata, per chiarire fin da subito intorno a quale tema si chiede di riflettere. L'interrogazione verte non tanto sul soggetto cui compete la "proprietà" (responsabilità) intorno alla vita – il chi appare immediatamente chiaro –, quanto sulla qualità propria del posseduto – la vita – e sul significato di tale proprietà ovvero sull'estensione del potere esercitabile dal possessore. In tal modo, appare chiaro che debba venir posto a tema il rapporto tra l'esistenza e la libertà del soggetto stesso che interroga, in cui si sostanzia il dibattito attuale intorno all'esistenza e alla consistenza di un diritto di autodeterminazione nei confronti della vita e della morte.

I. Nel clima culturale attuale...

Nella cultura contemporanea la soluzione della relazione vita-libertà sembra porre con disinvoltura evidenza la priorità sulla libera autodeterminazione, rispetto ad ogni altra realtà, vita e morte comprese.² Il soggetto si autodetermina in ogni ambito esistenziale, compreso il campo delle decisioni riguardanti la salute, regolando scelte e azioni in accordo con le proprie concezioni valoriali. Solitamente è a partire da questo presupposto che si sviluppano le discussioni bioetiche intorno alla rinuncia consapevole agli interventi terapeutici, al testamento biologico e all'eutanasia, al punto che il fulcro dell'argomentazione di quanti sono favorevoli alla possibilità di decidere della propria vita può essere individuato proprio nel c.d. "argomento della libertà".

¹ Il presente articolo riprende la relazione svolta in occasione del 12° ciclo di conferenze "Nascere e morire nella Bibbia" organizzato dal Centro di Studi Biblici BIBLIA [Sacile (PN), 26 marzo 2009].

² Cfr. come paradigmatico tra tanti FLORES D'ARCAIS P., *A chi appartiene la tua vita? Una riflessione filosofica su etica, testamento biologico, eutanasia e diritti civili nell'epoca oscurantista di Ratzinger e Berlusconi*, Ponte alle Grazie, Milano 2009.



Secondo questo argomento, ciascun paziente dovrebbe essere libero di scegliere l'eutanasia, o rifiutarla, come questione di libertà personale. Nessuno, compreso il governo, ha il diritto di imporre ad una persona la scelta da fare. Se un paziente momentaneamente vuole l'eutanasia, è un affare privato; dopo tutto, la vita appartiene all'individuo, e così l'individuo dovrebbe essere il solo a decidere. Questo argomento è centrato sul principio che le persone dovrebbero essere libere di vivere la propria vita come meglio credono.³

Così descritta, la libertà appare svincolata da ogni riferimento normativo e da ogni considerazione esterna all'individuo stesso, il quale possiede un dominio assoluto sulla propria vita e, di conseguenza, può disporre a piacimento sulla base di valutazioni insindacabili che muovono ultimamente da preferenze personali. Alla domanda iniziale si dovrà pertanto rispondere: la vita e le scelte che la riguardano appartengono a colui che ne detiene la proprietà (privata) e che dunque può pretendere di non essere ostacolato da alcuno nell'esercizio dei suoi diritti, anche nel "diritto a morire".⁴

È bene, però, approfondire le conseguenze di questa impostazione che ha trovato ampia espressione nel contesto anglo-americano della filosofia analitica ed è influenzata dai presupposti del pensiero illuministico-liberale. Essa propone una visione della condizione umana e della convivenza sociale in termini contrattualisti, individualisti e oppositivi. Per descriverla sinteticamente, possiamo rifarci al mito hobbesiano della condizione naturale dell'umanità, intesa come potenziale guerra di tutti contro tutti. Per natura dotati di uguali opportunità di accesso ai beni necessari alla sopravvivenza, gli individui perseguono fini autonomi che li spingono inevitabilmente a scontrarsi gli uni contro gli altri in quanto potenziali concorrenti nella lotta per il potere. Il clima di sfiducia e la guerra totale possono essere superati solamente attraverso un accordo comune, basato su un contratto sociale che assicuri la pace attraverso un potere cui è delegato il compito di tutelare l'ordine, cioè l'esercizio dei diritti individuali e l'eventuale riparazione dei torti subiti.⁵

Il discorso bioetico che si ispira a questo "mito fondatore" pone perciò l'accento sui temi del potere e dell'autonomia. Esempio significativo può essere rappresentato da H. Tristram Engelhardt il quale ritiene che noi abitiamo in un mondo di "stranieri morali", ovvero in un mondo eticamente frammentato, tra individui isolati che vivono all'interno di comunità autoreferenziali in costante competizione tra loro, poiché caratterizzate da prospettive etiche irriducibili e incommensurabili. Di fronte all'esito fallimentare o, peggio, conflittuale dei tentativi operati da religioni e filoso-

³ RACHELS J., *Legalizzare l'eutanasia*, in: FER-RANTI G., MAFFETTONE S. (Edd.), "Introduzione alla bioetica", Napoli 1992, 153 (enfasi aggiunta). Cfr. anche il recente COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Rifiuto e rinuncia consapevole al trattamento sanitario nella relazione paziente-medico* (24 ottobre 2008), in

http://www.palazzochoigi.it/bioetica/testi/Rifiuto_postille_9_11_088.pdf.

⁴ Cfr. PIEPER A., *Argomenti etici in favore del suicidio come azione permessa*, in "Concilium" 21 (1985) 390-403.

⁵ Cfr. HOBBS T., *Leviatano*, I, 13-14, Laterza, Bari 1974.

fe in ordine allo stabilirsi di una visione ampiamente condivisa della "vita buona", si può solo tentare di convenire su un minimo etico essenzialmente procedurale (cioè non contenutistico), che assicuri un clima non belligerante tra persone con concezioni sostanzialmente diverse e tuteli spazi sufficienti per l'esercizio delle libertà individuali. La "regola d'oro" di un siffatto sistema si identificherebbe, pertanto, nel principio del permesso: «Non fare agli altri ciò che essi non vorrebbero fosse loro fatto e fai loro ciò che ti sei impegnato contrattualmente a fare».⁶

L'etica si trova così trasformata in un processo di negoziazione tra i soli soggetti autonomi, autocoscienti e capaci di impegnarsi a rispettare i patti (mentre tutti gli altri rimangono inevitabilmente esclusi!), senza poter offrire alcuna indicazione sostanziale quanto al concetto di bene e alla sua promozione. Ciò che deve sempre essere assicurato da procedure "asettiche e neutrali" è la promozione della piena espressione della libertà individuale senza pretendere di valutare dall'esterno le scelte particolari, anche se esse possono risultare dannose per l'individuo stesso.⁷ A patto di non prevaricare la libertà altrui, il singolo si autocostituisce legislatore di se stesso, capace di dominare totalmente la propria vita e di disporre di essa come di uno strumento eventualmente sacrificabile in vista dei propri fini, sulla base di convincimenti personali. In tal modo trova legittimazione il suicidio (assistito o meno) inteso a evitare un dolore inaccettabile o una sopravvivenza in condizioni percepite come non dignitose, specie in base a una diminuita efficienza personale o alla perdita delle funzioni c.d. superiori. In questi termini viene a costituirsi un vero e proprio diritto morale alla propria morte, cui consegue la richiesta allo Stato di un riconoscimento giuridico perché ciò possa attuarsi nella pratica.

Sorprendentemente, nei ragionamenti riportati sembra riecheggiare da un lontano passato la prospettiva stoica del suicidio del sapiente, che valutava positivamente il gesto estremo del suicidio come atto di dignità e coraggio di fronte alla sofferenza, all'infamia e alla schiavitù (ma non nel caso della *libido moriendi* per passione). Infatti, in mancanza della virtù del morire, la vita appariva come una vera e propria schiavitù.

Pensare alla morte, vuol dire pensare alla libertà. Chi ha imparato a morire ha disimparato a servire; è sopra ogni potere, ma è certamente fuori di ogni potere. Carceri, custodi, catenacci a che valgono? C'è sempre una porta aperta. Una sola è la catena che ci tiene legati: l'amore per la vita. Questo bisognerà non già annullare, ma ridurre, in modo che quando venga la necessità esso non c'impe-disca dal fare subito quello che dovremo pur sempre fare.⁸

⁶ Cfr. ENGELHARDT H.T. Jr., *Manuale di bioetica, bioetica laica e bioetica cattolica*, in "Bioetica" 2 (1994) 132-138.

⁷ Cfr. ZEPPEGNO G., *Bioetica. Ragione e fede. Di fronte all'antropologia debole di H.T. Engelhardt Jr.*, Effata, Cantalupa (TO) 2007.

⁸ «"Meditare mortem": qui hoc dicit meditari libertatem iubet. Qui mori didicit servire didicit; Non existono «stranieri morali». Note minime su



Vis rhetorica e apologetica ripresa – come ben si sa – da Nietzsche in difesa della morte volontaria praticata a tempo opportuno: «Vi faccio l'elogio della mia morte, la libera morte, che viene a me, perché io voglio».⁹

Perché dovrebbe essere più lodevole per un uomo invecchiato, che sente il declino delle proprie forze, attendere la propria lenta consumazione e il disfacimento, che non porre termine in piena coscienza alla propria vita? In questo caso il suicidio è un'azione del tutto naturale e a portata di mano che, come vittoria della ragione, dovrebbe giustamente suscitare rispetto.¹⁰

Contro simili conturbanti fascinazioni antiche si opposero con decisione altri grandi del pensiero occidentale: Platone che considera il suicidio come insubordinazione contro la divinità; Aristotele che lo reputa atto di virtù contrario al bene sociale; Agostino che si trovò a reagire con fermezza alle suggestioni esercitate dagli ideali stoici anche sulle comunità cristiane del IV sec.¹¹ Tali posizioni – al di là degli argomenti che andranno successivamente vagliati analiticamente nella loro consistenza –, sembrano insinuare almeno inizialmente un dubbio sulle posizioni precedenti: la visione della libertà come suprema e insindacabile autonomia che viene proposta e difesa, davvero corrisponde all'esperienza umana come originariamente a noi si presenta?

2. Riduzionismi problematici

Ad un'attenta ricognizione, non può sfuggire la scarsa considerazione della dimensione relazionale offerta dalla precedente visione che sembra contraddire le esperienze prime del vivere.

Quid ad illum carcer et custodia et claustra? liberum ostium habet. Una est catena quae nos alligatos tenet, amor vitae, qui ut non est abiciendus, ita minuendus est, ut si quando res exiget, nihil nos detineat nec impediatur quominus parati simus quod quandoque faciendum est statim facere» SENECA, *Epistulae morales ad Lucillum*, XXVI, 10. Anche nei testi biblici vengono narrati degli episodi di suicidio "esemplari": Saul (1Sam 31,3-5); Achitofel (2Sam 17,23); Raziis (2Mac 14,37-46). Essi costituiscono uno scollimo per tutta la trattazione teologica sul tema del suicidio. Per un'ampia ricognizione storico-sociologica cfr. BARBAGLI M., *Congedarsi dal mondo. Il suicidio in Occidente e in Oriente*, Il Mulino, Bologna 2009. Per una approfondita analisi del dibattito cfr. REICHLIN M., *L'etica e la buona morte*, Edizioni di Comunità, Torino 2002.

⁹ NIETZSCHE F., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 1986, 84.

¹⁰ NIETZSCHE F., *Umano troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, I, 80, Adelphi, Milano 1977.

¹¹ Pur considerando la morte come definitivo

In quanto ricevuta da altri, la vita non è il frutto di una decisione autonoma e si contraddistingue per una originaria passività che colloca fin da subito il soggetto nel contesto di una fitta rete di inevitabili legami che gli consentono di esistere e costituiscono la condizione di possibilità del sorgere della sua stessa libertà.¹² L'identità personale appare come costitutivamente relazionale: anche se talvolta sono percepiti come intralcio alla spontanea espansione dell'io, gli altri esseri umani consentono alla libertà di sorgere e di realizzarsi in termini di responsabilità. Infatti, è all'interno della convivenza sociale e attraverso forme di collaborazione culturalmente mediate che il bene si presenta come promessa da assumere e destino da compiere attraverso la libera disposizione di sé.¹³

In questa direzione sembra spingersi la classica obiezione aristotelica – riformulata da Tommaso¹⁴ – che vede nel suicidio un grave torto arrecato alla società cui il singolo appartiene, in quanto «*homo naturaliter est animal sociale*». ¹⁵ Anche se la formulazione antica può suggerire una comprensione del legame sociale in termini funzionalisti e strumentali,¹⁶ cioè nel senso di un nesso estrinseco principalmente finalizzato a sopprimere alle carenze delle capacità individuali, con la consapevolezza attuale sembra più corretto intenderlo in termini sostanziali, come impossibilità per l'uomo di condurre un'esistenza solitaria e totalmente autosufficiente. L'essere umano porta in sé per essenza l'esigenza di interesse rapporti interpersonali che gli consentono di conseguire il suo autentico perfezionamento.¹⁷ Anzi, si può affermare

¹² «Se consideriamo quanto effettivamente avviene nella nostra vita, ricevuta da altri e non frutto di una decisione autonoma, emerge l'originaria passività che la contraddistingue e che trova nella corporeità il suo primo radicamento. Se teniamo conto di questo dato nella riflessione sulla libertà emerge una prospettiva secondo cui noi siamo fin dall'inizio confrontati con l'alterità e inseriti in un contesto di relazioni che ci collega agli altri: la nostra identità personale è costitutivamente relazionale. La nostra vita non è pertanto riducibile solamente a oggetto di una decisione individuale e autoreferenziale, poiché ne siamo responsabili anche nei confronti degli altri. Il principio di autonomia è irrinunciabile, ma non assoluto. Se riflettiamo sullo statuto della libertà umana ci rendiamo conto che essa è sempre situata e condizionata: non si è messa al mondo da sé sola, ma trova negli altri esseri umani il suo momento instauratore, il suo punto d'inizio e di compimento».

CASALONE C., *Dichiarazioni anticipate di trattamento: i nodi critici*, in: D. ET AL., *Salute e Salvezza. Possibilità tecniche, interrogativi etici e determinazioni giuridiche*, Glossa, Milano 2008, 133.

¹³ Cfr. ANGELINI G., *Teologia morale fondamentale-*

tale. Tradizione, Scrittura e teoria, Glossa, Milano 1999; REICHLIN M., *Il suicidio e la morale cristiana*, in "Rassegna di Teologia" 39 (1998) 863-888; ZUCCARO C., *La vita umana è indisponibile? Il giudizio etico relativo a suicidio ed eutanasia*, in "Rassegna di Teologia" 39 (1998) 35-60.

¹⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, V, 11; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 5, resp.

¹⁵ «*Sciendum est autem quod, quia homo naturaliter est animal sociale utpote qui indiget ad suam vitam multis quae sibi ipse solus praeparare non potest, consequens est quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum*». TOMMASO D'AQUINO, *Expositio in Ethicorum libros*, I, 1.

¹⁶ Certamente la visione di Aristotele e di Tommaso implica una concezione fortemente coesa e non pluralistica della società come poteva apparire la polis greca e la civitas christiana medioevale. A ciò si aggiunge una visione tendenzialmente subordinata della persona rispetto alla comunità, come di parte al tutto.

¹⁷ Cfr. Gaudium et Spes, n. 24. Riguardo all'essenziale dimensione relazionale della libertà cfr. *Evangelium Vitae*, n. 19.



che ogni sviluppo umano è possibile solo attraverso il riconoscimento dell'intreccio inestricabile che lega noi stessi con l'umanità di quegli altri che hanno acconsentito alla nostra vita.¹⁸ La nostra identità è abitata da altri, legati a noi da un nodo che può essere sciolto solo con un taglio violento e radicale, con un gesto di aggressione che esprime dimissione di responsabilità e volontà di isolamento auto ed etero-distruttivo.¹⁹

Inoltre, la concezione di una piena disponibilità dell'esistenza da parte della libertà individuale sembra ridurre la vita a oggetto tra oggetti, a una cosa distinta ed esterna, manipolabile a piacimento, della quale ci si potrebbe servire come di un utensile in vista dei propri fini. L'esperienza vissuta dal soggetto nei riguardi della propria vita, però, suggerisce un nesso ben più complesso ed essenzialmente ricco di quello espresso nella metafora strumentale. In proposito, si possono assumere le acute considerazioni di G. Marcel riguardo alla corporeità, riferendole in modo analogico alla vita nel suo complesso.

Se ora io mi fermo alla rappresentazione puramente strumentalista di ciò che chiamo il mio corpo, andrò incontro a degli ostacoli ancora più seri. Notiamo anzitutto che l'espressione «io mi servo del mio corpo» lascia sussistere tra sé e l'esperienza confusa e ricca che pretende tradurre un margine molto esteso. Nella coscienza che io ho del mio corpo, dei miei rapporti col mio corpo, c'è qualcosa che questa affermazione non rende, donde questa protesta pressoché impossibile da reprimere: «Io non mi servo del mio corpo, io sono il mio corpo». In altri termini, qualcosa nega in me l'esteriorità del mio corpo in rapporto a me stesso, esteriorità che è implicata nella nozione puramente strumentalista del corpo.²⁰

L'uomo aderisce spontaneamente al proprio vivere come ad una condizione prima e fondamentale, poiché al soggetto la vita accade insieme alla sua libertà, come un tutt'uno: io, vita e libertà risultano incorporati nell'unitarietà dell'esistenza concreta. E anche nel momento della consapevolezza riflessa che può decidere di separare il soggetto dall'esistenza, la vita è già stata approvata, vissuta ed esperita come radicalmente buona, come una opportunità offerta spontaneamente. L'essere umano può vivere solo esplicitando una piena adesione a questa promessa attrattiva con cui la vita si presenta, assumendola e investendola di un progetto di libertà. E ciò si presenta come un'urgenza interiore, un dovere da adempiere per poter vivere in modo autenticamente umano!

¹⁸ Cfr. RICOEUR P., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.

¹⁹ Cfr. BONANDI A., *Suicidio come omicidio e ritorno*, in "Teologia" 31 (2006) 36-74. Secondo l'autore già nell'interpretazione agostiniana del comandamento "non uccidere" riferito alla natura umana ovvero alla "comune umanità" sarebbe presente un'aurorale consapevolezza di

questa "comunità di essere" indispensabile e precedente all'individuo, che inevitabilmente lo vincola agli altri. In tal modo, l'auto-soppressione non può mai apparire come evento irrelato e individualistico, ma risulta ancorato al mondo degli esseri umani e alla loro storia comune.

²⁰ MARCEL G., *Existence et objectivité*, cit. in: MELCHIORRE V., "Il corpo", La Scuola, Brescia 1984, 202.

Stuggendo all'impressione di un significato eccessivamente naturalistico, in tal senso dovrebbe essere interpretato l'argomento classico che qualifica come assolutamente illecita l'auto-uccisione poichè:

per natura ogni essere ama se stesso; e ciò implica la tendenza innata a conservare se stessi e a resistere per quanto è possibile a quanto ci potrebbe distruggere. Per cui l'uccisione di se stessi è contro l'inclinazione naturale, e contro la carità con la quale uno deve amare se stesso.²¹

L'auto-uccisione appare per eccellenza in-naturale perché nega l'apertura originaria alla vita come opportunità di libertà e, contemporaneamente, risulta contraria al giusto amore di sé perché chiude pregiudizialmente ogni spazio di accoglienza dell'altro, indispensabile all'affermazione del soggetto. Che la libertà possa appropriarsi radicalmente della vita appare allora un'illusione tragica, come dimostra l'esito paradossale dell'istantaneo annichimento del soggetto, e questo a motivo del fatto che nella pretesa di disporre della propria vita la libertà si spinge oltre se stessa e le sue reali possibilità: tenta di giudicare ciò che non le compete, pretende di esercitare un potere che trascende le forze propriamente umane.

Poiché la vita è un certo dono di Dio all'uomo, che rimane in potere di colui il quale «fa morire e fa vivere». Perciò chi priva se stesso della vita pecca contro Dio: come chi uccide uno schiavo pecca contro il suo padrone, e come pecca colui che si arroga il diritto di giudicare una causa che non gli è stata affidata. Infatti a Dio soltanto appartiene il giudizio sulla vita e sulla morte, secondo le parole della Scrittura [Dt 32, 39]: «Sono io che do la morte e faccio vivere».²²

Correttamente interpretato l'argomento teologico risulta tutt'altro che tautologico, scarsamente persuasivo e inconcludente sul piano logico;²³ oppure ingenuo e problematico presentando in modo mitico la sovranità di Dio, concorrenziale alla libertà umana;²⁴ o, infine, accessibile ai soli credenti in Cristo.²⁵ Piuttosto, esso costituisce per tutti – credenti e non – un'interdizione simbolica, un'allusione al senso e al limite dell'esistenza, un potente richiamo a considerare in maniera disincantata la reale condizione dell'essere umano, "gettato" nel mondo e sospeso tra nascita e morte: la libertà umana sorge e accade tra questi due estremi, è sempre situata

²¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 5, resp.

²² *Ibidem*. «L'uomo viene costituito padrone di sé dal libero arbitrio. Egli quindi può disporre di se stesso per le cose riguardanti la vita presente, che sono regolate dal libero arbitrio. Ma il passaggio da questa vita a un'altra più felice non dipende dal libero arbitrio dell'uomo, bensì dall'intervento di Dio. Perciò all'uomo non è lecito uccidere se stesso per passare a una vita più felice. E neppure per sfuggire a qualsiasi miseria della vita terrena. Poiché, come dice il Filosofo [Ethic. 3, 6], la morte

«è l'ultimo e il più tremendo» tra i mali della vita presente...» *Ibid.*, ad 3^{um}.

²³ Cfr. HOLDBREGER A., *Si ha diritto a scegliersi liberamente la propria morte? Riflessioni teologiche*, in "Concilium" 21 (1985) 453-474; SCHÜLLER B., *La fondazione dei giudizi morali. Tipi di argomentazione etica in teologia morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997, 307-316.

²⁴ Cfr. RASCHI G., *Le condotte suicidarie negli adolescenti*, ISB, Acireale (CT) 2003, 231-235.

²⁵ Cfr. CHIAVACCI E., *Morale della vita fisica*, EDB, Bologna 1976, 83-95.



all'interno dell'esistenza, non è mai *ab-soluta*, ma condizionata da molteplici fattori, senza potersi separare da una certa "manchevolezza" propria della condizione esistenziale. Come la sua origine è indisponibile e non necessitata, ma estremamente promettente (un dono immeritato!), così essa non è in grado di appropriarsi adeguatamente neppure della fine che sempre la minaccia (scacco carico di mistero!), a meno di dissolvere nel nulla la sua stessa umanità.²⁶ Detto altrimenti, la vita non è pienamente circoscrittibile e totalmente dominabile, non è un "utilizzabile intramondano" poiché essa è coestensiva del soggetto stesso: vita e soggettività fanno tutt'uno e, pertanto, la libertà non può dominare interamente il fenomeno della propria vita, in quanto è in un certo qual modo da essa posseduta. Senza la vita, anche l'autodeterminazione svanisce.

Come articolare, allora, un corretto rapporto tra esistenza e libertà, evitando di cadere nell'estremo opposto di un ostinato vitalismo biologico che sacrifichi la libertà fino ad annullarla?

3. Una concezione alternativa del rapporto vita-libertà

Nella raccolta delle *Fabulae* lo scrittore romano Gaius Julius Hyginus (64 a.C. - 17 a.C.), liberto di Augusto e prefetto della Biblioteca Palatina, riporta un mito antropogonico tanto interessante, quanto poco conosciuto.

Mentre stava attraversando un fiume, Cura scorse del fango argilloso. Lo raccolse pensosa e cominciò a dargli forma. Mentre stava riflettendo su ciò che aveva fatto, sopraggiunse Giove. Cura gli chiese di infondere lo spirito in ciò che aveva fatto e Giove acconsentì volentieri. Quando, però, Cura pretese di imporre il proprio nome a ciò che aveva formato, Giove glielo proibì e volle che fosse imposto piuttosto il suo. Mentre stavano disputando sul nome, intervenne anche la Terra reclamando che fosse imposto il proprio nome, poiché gli aveva dato parte del proprio corpo. I contendenti elessero Saturno - il tempo - a giudice ed egli comunicò loro la seguente equa sentenza: «Tu, Giove, dal momento che hai dato lo spirito, dopo la morte riceverai l'anima; tu, Terra, poiché hai dato il corpo, riceverai il corpo. Ma poiché fu Cura che per prima diede forma a questo essere, fintanto che esso vive, lo possiede Cura. Per quanto concerne la controversia sul nome, lo si chiamerà *homo*, perché dall'*humus* è stato tratto».²⁷

²⁶ Kant si oppone alla pretesa ragionevolezza del gesto suicida sostenendo che la distruzione del soggetto morale equivale alla negazione dell'ordine stesso della moralità che è un fine in sé, e che il suicida, considerando se stesso non nell'ottica della libertà responsabile, ma dell'oggetto disponibile, disprezza l'umanità e annienta la libertà, sommo valore e dignità dell'uomo. «Ciò costituisce la cosa più spaventosa che si possa pensare, perché chi è giunto ormai al punto di

disporre in ogni occasione di se stesso dispone anche della vita di tutti: a lui si aprono le porte verso ogni possibile vizio, dal momento che, prima che ci si possa impadronire di lui, egli è pronto a fuggire. Il suicidio suscita dunque orrore, perché con esso l'uomo si pone al disotto delle bestie» KANT I., *Lezioni di etica*, Laterza, Bari 1984, 173.

²⁷ HYGINUS, *Fabulae*, CCXX. Traduzione italiana, introduzione e note a cura di G. Guidorizzi in IGINO, *Miti*, Adelphi, Milano 2000, 136.

Il mito costituisce un accesso pre-filosofico alla verità percepita in modo intuitivo ed una espressione narrativa del senso dell'esperienza, in cui il simbolo di "dare nome" punta a definire il significato stabile di un oggetto, la sua natura sostanziale. Allusivamente, la realtà umana personale viene presentata come complessa, duale, ultimamente irriducibile ad una sola delle sue polarità (materia-spirito, vita-libertà) e si sottolinea come la sua identità si riveli progressivamente nel tempo, che solo permette di giudicare in modo adeguato, giusto e veritiero. La condizione umana appare come radicalmente segnata dalla vulnerabilità, sempre in tensione (cura nel senso di preoccupazione e affanno) perché esposta al rischio di spezzare il fragile equilibrio tra desiderio infinito e finitudine del corpo, che la mantiene in vita.²⁸ Per questo motivo l'essere umano necessita per tutto il corso della sua vita, dal primo istante all'ultimo, della cura (nel senso di premura e sollecitudine), presenza attenta, interessamento costante che mai lo deve abbandonare, rivelando un bisogno strutturale che l'unità del vivente concreto venga sempre custodita, per prevenire e porre rimedio a ogni pericolo di separazione interna, anticipatrice e foriera di morte.

La cura, allora, costituisce la modalità esistenziale dell'essere umano, da essa trae origine e non viene mai abbandonato fintanto che si trova nel mondo, al punto che «la *perfectio* dell'uomo, il suo pervenire a ciò che esso può essere, nel suo essere libero per le sue possibilità più proprie (per il progetto), è opera della Cura».²⁹ Essa sola - e non la competitività eventualmente regolata dal contratto - è la dimora in cui l'essere umano può abitare con sicurezza e il luogo in cui può accogliere l'altro, rispondendo alla provocazione che sorge nel momento in cui un'altra esistenza vulnerabile gli si presenta innanzi.³⁰ Ed è solo in un simile contesto che si può esprimere la libertà personale come responsabilità e, dunque, come esperienza morale che si manifesta originariamente quale "etica della cura", intesa come reciprocità previdente e provvidente, capace di tutelare il soggetto nella sua radicale fragilità e dipendenza.³¹

Se la vita umana è un bene vulnerabile e la libertà trova adeguata espressione nella dimensione della cura è possibile affermare che certamente l'uomo detiene un

²⁸ Cfr. RICOEUR P., *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970.

²⁹ Cfr. HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, §§ 41-42, Longanesi, Milano 2008, 233-243 (cit. a pag. 242). Qui Heidegger afferma addirittura che «l'essere-mondo ha la struttura d'essere della Cura» *Ibid.*, 241.

³⁰ Cfr. LÉVINAS E., *Altrimenti che essere o di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983; *Ib.*, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990.

³¹ «Io intendo il comportamento morale come una risposta costruttiva a dipendenze e bisogni che sono radicati nell'imperfezione della

dotazione organica e nella perdurante caducità dell'esistenza corporea (in modo più evidente nelle fasi infantili, patologiche e senili della vita). La regolazione normativa dei rapporti interpersonali può essere vista come un poroso involucro protettivo (*Schutzhülle*) nei confronti delle contingenze cui sono esposti sia il corpo vulnerabile sia la persona in esso incarnata. Gli ordinamenti morali sono fragili costruzioni che proteggono simultaneamente entrambe le cose: il fisico dalle offese esterne e la persona dalle offese interne o simboliche» HABERMAS J., *Il futuro della natura umana. I rischi della genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002, 36.





potere reale ed effettivo sulla vita propria e su quella altrui, ma esso deve essere esercitato nel senso di una grave responsabilità nei confronti non di un oggetto indifferente utilizzabile, messo in balla di un potere assoluto, ma di un bene prezioso e delicato che chiede di essere custodito, difeso e promosso attivamente. Una simile prospettiva viene solitamente espressa sinteticamente nei concetti di dignità, integrità, indisponibilità della vita umana che, lungi dal sancire una sacralizzazione idolatrica del bios, vogliono piuttosto affermare la necessità di ricercare incessantemente una coniugazione armonica di vita e libertà, senza semplificazioni conflittuali e opposizioni reciproche.³²

La bio-etica che ne deriva è concepibile come ricerca di percorsi di umanizzazione tra risorse della tecnica e limiti della natura, orientandosi a rendere costantemente accessibili quelle opportunità/capacità che permettono di condurre un'esistenza personale e una convivenza sociale autenticamente a misura d'uomo, perché si assume l'onere di corrispondere ai bisogni umani basilari al di là delle possibili variabili contingenti.

A fondamento di una mutata concezione dell'etica e dei suoi principi di riferimento che si sta facendo strada,³³ vi è un radicale cambiamento di prospettiva antropologica che chiede di rinunciare a concepire gli individui come completamente indipendenti e pienamente cooperativi sulla base di accordi strategici, per i quali i limiti e le disabilità sono pensate come "casi eccezionali e fuori dalla media". Occorre invece assumere una prospettiva che pensi fin da subito l'uomo come essere bisognoso e vulnerabile, le cui relazioni più significative risultano essere non-cooperative e asimmetriche, estranee ad ogni possibile contratto.³⁴

³² «Si è autorizzati a parlare di dignità della vita essenzialmente perché essa partecipa della dignità e del valore che appartiene al soggetto persona. Espressioni come *valore della vita umana* in realtà sono solo forme abbreviate della più precisa locuzione *valore dell'uomo vivente in quanto vivente*. ... *Asserire la dignità della vita umana significa riconoscere il valore unico dell'uomo in quanto singola e concreta persona vivente*» CARRASCO DE PAULA I., *Dignità e vita umana: due concetti fondamentali dell'etica medica*, in "Medicina e Morale", 45 (1995) 220-221.

³³ «Vulnerability expresses two basic ideas. (a) It expresses the finitude and fragility of life which, in those capable of autonomy, grounds the possibility and necessity for all morality. (b) Vulnerability is the object of a moral principle requiring care for the vulnerable. The vulnerable are those whose autonomy or dignity or integrity are capable of being threatened. As such all beings who have dignity are protected by this principle. But the principle also specifically requires not merely non interference with the autonomy,

Senza tradire la nostra natura di esseri ragionevoli e dotati di libero arbitrio, siamo spinti a rinunciare all'illusione di pensare alla nostra libertà come autosufficienza, per incominciare a concepirla come segnata essenzialmente dalla finitudine e dall'interdipendenza.³⁵ Fragile e vulnerabile sul piano ontologico (essere contingente e metafisicamente non necessario); somatico (l'essere carne-sarx esposta alla malattia e alla sofferenza, attraversata dal desiderio e dalla paura); psicologico (fragilità emotiva, conflitti inconsci, perdita progressiva della memoria); sociale (instabilità delle relazioni espressa da Z. Bauman nel concetto di "liquidità"); spirituale (ricerca del senso, aspirazione ai valori, rischio del nichilismo), l'essere umano fa costantemente appello alla protezione, alla presa in carico, alla comprensione e all'empatia.³⁶ Relazioni reciproche che rispondano a queste esigenze radicali permettono, allora, alla nostra comune dignità di emergere e costituiscono la cura come categoria morale fondamentale, virtù architettonica del discorso etico intorno alla vita, direzione e senso nell'esercizio della nostra libertà.³⁷

La virtù della cura, la dedizione asimmetrica, non reciproca e parziale al benessere di un'altra persona, che richiede di rendersi trasparenti ai bisogni dell'altro, è una specifica capacità morale con proprietà che non possono facilmente assimilarsi a quelle di un imperativo categorico di carattere imparziale, cognitivo, ligio al dovere, o che sia espressione di utilitarismo calcolatore. Ma se prendersi cura di una persona non è la stessa cosa che agire secondo un imperativo categorico o un principio utilitaristico, è nondimeno una capacità morale umana altrettanto specifica dell'esercizio dell'autonomia morale razionale.³⁸

precedente produttività. Non è però certamente questo che viene richiesto dalla loro dignità. Infine, se angetteremo scarso valore o scarsa dignità alle persone in condizioni di dipendenza, non saremo capaci di riconoscere dignità al lavoro di coloro che le vestono o le lavano, così come non accorderemo a tale lavoro il riconoscimento sociale che merita» NUSSBAUM M.C., *Giustizia sociale e dignità umana*, Il Mulino, Bologna 2002, 47. Cfr. anche D'ADELFO G., *Considerazioni etiche sul tema della qualità della vita: l'Approccio delle Capacità di Martha Nussbaum*, in "Medicina e Morale", 55 (2005) 741-767.

³⁵ Cfr. BAUMAN Z., *L'arte della vita*, Laterza, Roma-Bari 2009.

³⁶ Cfr. TORRALBA ROSELLÓ F., *La cura di sé. Prospettiva etica*, in: SANDRIN L., CALDUCH-BENAGES N., TORRALBA ROSELLÓ F., *Aver cura di sé. Per aiutare senza burnout*, EDB, Bologna 2009, 61-80.

³⁷ «Prendersi cura è struttura etica fondamentale che corrisponde all'accoglienza dell'esistenza dell'altro come prossimo e simile a me,

prendersi cura della salute dell'altro significa promuovere la sua esistenza in quanto portatrice di un appello alla mia coscienza, significa accettare la struttura esistenziale della dipendenza nella forma dell'interdipendenza. Ognuno di noi deriva da altri, dipende per il suo essere da altri e questo può diventare cifra per cogliere la propria originaria dipendenza creaturale. Nel momento in cui accollo la relazione con l'altro e accetto che egli dipenda da me, la mente si dischiude a cogliere, nel mistero, la nativa limitatezza e radiale dipendenza creaturale dell'essere umano. Prendersi cura della vita dell'altro significa, perciò, affermare che Dio esiste e che l'uomo è la sua immagine» FAGGIONI M.P., *La qualità della vita e la salute alla luce dell'antropologia cristiana*, in: SCRECCIA E., CARRASCO DE PAULA I. (EDD.), *Qualità della vita ed etica della salute*, LEV, Città del Vaticano 2006, 30.

³⁸ KITTAJ E.F., *La condizione del disabile: pari dignità, pari cura*, in "Concilium" 39 (2003) 349.



Ed essa appare come una consapevolezza laica e universale,³⁹ che pur depositata al di sotto di pesanti modelli culturali che si muovono verso prospettive differenti, abita nel profondo della nostra comune umanità e chiede prepotentemente di emergere per dare forma umana a tutti i nostri rapporti, primo fra tutti quello con la nostra stessa esistenza concreta.⁴⁰ La vita certamente mi appartiene, ma nella forma della cura di sé, dell'altro e di ogni vita: con meraviglia e con rispetto...

● *Riassunto:*

Nell'attuale dibattito riguardante le problematiche di fine vita emerge un'accentuazione unilaterale dell'autonomia che mira a fondare il diritto di piena disposizione della vita dell'individuo. Il presente articolo analizza criticamente tale impostazione ed evidenzia i riduzionismi problematici che ne derivano sul piano antropologico ed etico, cercando di proporre un diverso modo di intendere la libertà umana a partire dalla sua nativa fragilità e dalla rete di relazioni in cui sorge. Viene così delineata la rilevanza bioetica della categoria della *Vulnerabilità* e proposta la *Cura* come dimora adeguata dell'essere umano e condizione di possibilità della sua stessa libertà.

● *Parole chiave:*

Vita, autonomia, eutanasia, vulnerabilità, cura.

● *Summary:*

In the current debate concerning end-of-life issues there is a unilateral emphasis on autonomy which tries to justify a right to the free disposal of one's own life. This article analyses critically this approach and points out the problematical reductionisms which derive from it on the anthropological and ethical levels, trying to propose a different way of understanding human freedom on the basis of its natural fragility and the network of relationships in which it emerges. In this way the relevance of the category *Vulnerability* for bioethics is brought out, while *Care* is proposed as the dwelling adequate to the human being and indeed the condition of the possibility of his or her freedom.

● *Key words:*

Life, autonomy, euthanasia, vulnerability, care.

³⁹ Si veda, a puro titolo di esempio, la feconda riflessione femminista sul tema dell'etica della cura. Per una sintetica presentazione critica dei diversi orientamenti cfr. MORDACCI R., *Una introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*, Feltrinelli, Milano 2003, 219-253; voce *Care*, in: Post S.G. (Ed.), "Encyclopedia of Bioethics", 3rd

edition, vol. 1, MacMillan Reference USA, New York 2004, 349-374.

⁴⁰ Cfr. FUMAGALLI A., *Su questo ti sentirò un'altra volta (At 17,32). La sfida del dialogo tra laici e cattolici*, in "La Rivista del Clero Italiano", 90 (2009) 624-640.