

EVANGELIUM VITAE: TRA VALORI CRISTIANI E RELATIVISMO ETICO.

1. Introduzione

L'apice del magistero di Giovanni Paolo II a favore della dignità e del rispetto della vita umana, è rappresentato dall'Enciclica *Evangelium Vitae*¹. Il documento ebbe un'inusuale genesi. Nel Concistoro Straordinario dell'aprile 1991, di fronte agli innumerevoli attentati alla vita perpetuati nel mondo, i Vescovi chiesero al Papa di riaffermare, con la sua autorità, il valore e l'inviolabilità della vita umana. Sollecitamente il Santo Padre, nella Pentecoste del 1991, scrisse a tutti i Vescovi, una lettera con le linee del futuro documento. I Vescovi dal canto loro offrirono suggerimenti, proposte, informazioni che furono particolarmente utili ed arricchenti ai fini della stesura definitiva².

L'enciclica che ne derivò può essere considerata come il frutto della collaborazione dell'episcopato universale. Consta di quattro capitoli³. Il Pontefice dalle prime pagine denunciò l'insorgenza sempre più manifesta della "cultura della morte", caratterizzata da una mentalità individualistica, materialistica e anti-solidaristica. Drammatiche sono le conseguenze di questa nefasta "cultura" che svincola dal dovere etico di accudire chi è debole. In molte parti del mondo, infatti, le difficoltà della vita nascente, dei vecchi e dei malati sono risolte con il sempre più facile ricorso ad interventi cruenti (aborto ed eutanasia)⁴. Gli svantaggiati consapevoli della loro situazione sono indotti a sentirsi un peso per la società. Guardano con sospetto e sfiducia il medico che, ai loro occhi, non assume più il ruolo di chi cura, ma di chi è arbitro dell'esistenza altrui. Giovanni Paolo II sostenne che la "cultura di morte" è motivata dallo smarrimento del senso di Dio e dalla crisi assiologica e morale. L'individuo decide, pertanto, autonomamente ciò che è bene e ciò che è male⁵.

2. Lettura critica del disorientamento etico contemporaneo

Il secolo XX finì con una gran delusione. Il crollo delle grandi sintesi del pensiero moderno e il declino delle facili sicurezze sociali, provocò sfiducia e invitò a vivere «in un nuovo spazio senza orizzonte»⁶. S'inaugurò, così un'epoca caratterizzata, come osserva Lash, da un mutato regime di significazione del reale⁷. Questa nuova sensibilità fu definita *postmoderna* (dal latino *post* "dopo" e

¹ GIOVANNI PAOLO II, Let. enc. *Evangelium vitae*, sul valore e l'inviolabilità della vita umana (25 marzo 1995): *AAS* 87 (1995).

² GIOVANNI PAOLO II, Let. enc. *Evangelium vitae*, cit., 11-13.24. MELINA L., *Corso di bioetica. Il Vangelo della vita*, Piemme, Casale Monferrato 1996, 13-25; MARTELLI S., «Vita sotto condizione. Società post-moderna ed aggressioni alla vita», in AA. Vv., *Educare alla vita. Studi sull'Evangelium vitae di Giovanni Paolo II*, Biblioteca di Scienze Religiose 123, a cura di Mario Toso, L.A.S., Roma 1996, 13- 28; MELINA L., «La questione bioetica nell'orizzonte della Dottrina sociale della Chiesa», in AA. Vv., *Educare alla vita. Studi sull'Evangelium vitae di Giovanni Paolo II*, cit., 166-184.

³ L'enciclica è così suddivisa: Introduzione (1-6), capitolo I. Le attuali minacce alla vita umana (7-28), capitolo II. Il messaggio cristiano sulla vita (29-51), capitolo III. La legge santa di Dio (52-77), capitolo IV. Per una nuova cultura della vita umana (78-101), conclusioni (102-105).

⁴ In Italia l'eutanasia non è ammessa ma nel giugno 2000, l'allora Ministro della Sanità Veronesi, in visita a Torino, arrivò ad affermare: «Talvolta è carità dare la morte» (*Avvenire*, 20 giugno 2000, 5).

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium Vitae*, cit., 7-28, 81.101.

⁶ SANNA I., *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2002², 149.

⁷ LASH S., *The sociology of postmodernism*, Routledge, London 1990; trad. it. *I mutamenti culturali delle società complesse*, Armando, Roma 2000, 21 – 25.

moderna “nuova”). La postmodernità, invece, nel gergo filosofico inaugurato da Lyotard nell’opera *La condition postmoderne* (1979)⁸, indica la sfiducia nei macro – saperi onnicomprensivi. Emargina la metafisica, ritenuta violenta perché sistematico – fondazionista e propone forme deboli di razionalità. Rinuncia anche a percepire la storia come cammino di progresso e di sempre maggiore socialità. La vicenda di questo mondo sarebbe unicamente guidata dal caso. Gli uomini sarebbero costretti a camminare su ipotetici binari paralleli a causa dell’incomunicabile pluralismo d’approcci etici. L’uomo, che con la modernità si era ritrovato soggetto autonomo, padrone del reale, artefice del progresso e del suo destino, capace di un’oggettività universale che lo abilitava a comunicare e condividere le conquiste razionali e assiologiche, è ora immerso in nuove coordinate concettuali che lo aprono al predominio del *nichilismo*, dell’*estetica* e del *pluralismo*⁹.

1) *Il nichilismo*. Il programma nichilista è animato dalla volontà di condurre una spietata e violenta guerra contro Dio e la verità per distruggere il vecchio ordine e creare un mondo nuovo senza autorità, orientato unicamente agli interessi mondani e capace di plasmare un nuovo uomo senza storia e regole, caratterizzato dalla spontaneità, senza radici, coscienza, speranza, valori e verità certe di riferimento, pronto a vivere alla giornata, a credere ad ogni cosa nuova e a volere insindacabilmente tutto il possibile e il desiderabile¹⁰.

2) *L’estetica*. La postmodernità, contro le smanie monopolizzanti della ragione, ha valorizzato l’affettività e la sensibilità, offrendo alla dimensione estetica (sensazioni, pensieri, impressioni, ...) una precipua dignità. Il limite principale di quest’approccio è, ancora una volta, l’individualismo esasperato perché le conoscenze estetiche si basano sulle impressioni soggettive. In seconda istanza, la religiosità proposta dalla cultura estetica, rifiutando le tradizionali affermazioni dottrinali e lasciandosi ammagliare dalle nuove religiosità in base al loro contenuto d’attrazione, rischia di diventare espressione vaga, dove il riferimento al Divino è tutto sommato marginale mentre primeggia l’interesse per il benessere e la pacificazione interiore soggettiva¹¹.

3) *Il pluralismo*. Considera somma fonte di libertà individuale la possibilità di difendere e promuove un diversificato approccio al reale. La pretesa tolleranza verso la pluralità delle opinioni corre costantemente il pericolo di produrre una bieca e generalizzata indifferenza. Se non si ammette, infatti, la possibilità d’individuare una tavola universale di valori oggettivamente fondanti e se si accorda validità a tutto ciò che è proposto e pensato, prevalgono le posizioni più facili e piacevoli da attuare. Perdono importanza i diritti umani universali, promulgati per reazione agli orrendi crimini compiuti durante il secondo conflitto mondiale. Si aprono nuovi e preoccupanti scenari per la riflessione filosofica, teologica ed etica.

a) *Pluralismo e filosofia*. I filosofi postmoderni credono di non poter delineare teorie capaci di dare risposte definitive e d’individuare concetti universali. R. Rorty, per esempio, sostiene che la filosofia non ha più la necessità d’essere disciplina sistematica. Deve soltanto mantenere aperto il discorso sulla possibilità di scoprire di volta in volta verità relative adeguate alle contingenti situazioni storiche e culturali e favorire l’individuazione di tutto ciò che contribuisce al raggiungimento della felicità. Con lui, altri filosofi post – analitici attivi in quest’ultimo trentennio, quali R. Bernstein e A. C. MacIntyre, Ch. Taylor, per sostenere le loro posizioni liberal – democratiche o solidaristico – comunitarie, sono ritornati ai classici della filosofia europea – continentale dell’Otto – Novecento (Hegel, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida, Habermas e Gadamer)¹².

⁸ LYOTARD J. F., *La condition postmoderne*, Les Editions de Minuit, Paris 1979, trad.. It. *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981.

⁹ FORNERO G., «Postmoderno», in ABBAGNANO N., *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 2001, 841 – 842. POSSENTI V., *Terza navigazione. Nichilismo e metafisica*, Armando, Roma 1998, 9.

¹⁰ ROSE S., *Nihilism: The Root of the Revolution of the Modern Age*, The St Herman of Alaska Brotherhood, 1994; trad. It. *Il Nichilismo. Le radici della rivoluzione dell’età moderna*, Servitium, Sotto il Monte 1998, 75-109.

¹¹ SANNA I., *L’antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, cit., 228-230.

¹² RESTAINO F., *Filosofia e post-filosofia in America*, Franco Angeli, Milano 1990, 14 – 83.

b) *Pluralismo e teologia*. Anche alcuni esponenti della teologia protestante e cattolica¹³ si sono lasciati avvincere dalle istanze pluralistiche della cultura e della filosofia contemporanea e hanno sostenuto che non si può giungere ad una conoscenza determinata di Dio ma solo a sue parziali rappresentazioni storiche¹⁴.

c) *Pluralismo ed etica*. Il paradigma pluralistico contemporaneo coinvolge direttamente l'ambito etico perché nega la possibilità di riferirsi a principi morali fondamentali, universalmente conosciuti. Approva l'esistenza di una molteplicità di sistemi morali. Sostiene che gli asserti normativi possono essere frutto di simpatie soggettive e di prassi sociali convenzionalmente accolte. Alcuni fanno coincidere il pluralismo etico con il relativismo¹⁵. Quest'ultimo termine fu utilizzato per la prima volta da W. Hamilton nell'opera *Lectures on Metaphysics* (1870). In questo contesto indicava primariamente le limitate capacità delle facoltà umane a conoscere gli oggetti esistenti nella loro essenza propria. Negli ultimi decenni del Novecento si evidenziarono due diverse dimensioni del relativismo. In senso "forte" nega l'esistenza di verità assolute. Ogni verità, anche quella scientifica, sarebbe valida unicamente all'interno di un determinato contesto sociale. Non è migliore o peggiore di altre perché tutte devono essere considerate equivalenti. In senso "debole" si riconosce la possibilità di teorizzare l'esistenza di giudizi morali universali, ma si nega l'utilità di individuarli perché non possono essere conosciuti con un processo condivisibile universalmente dalle diverse culture¹⁶.

Il breve panorama tracciato evidenzia il dramma dell'uomo contemporaneo posto di fronte all'angosciosa esperienza della solitudine. La facilità nel soddisfare i bisogni oggettivi, provenienti dalle esigenze naturali, lo induce ad andare oltre assecondando ambizioni libere e senza scopi. Si ritrova, pertanto, vittima del desiderio insaziabile, povero frammento della natura, capace unicamente di percorrere questo mondo, deserto di significati, seguendo piste segnate dalle proprie soggettivistiche impronte. Si schermisce dalla conseguente insignificanza, avvolgendosi in un delirio d'onnipotenza che lo induce a protendersi verso la ricerca di una sempre migliore posizione economica, capace di garantire la dilatazione dei desideri e l'acquisizione conseguente di una maggiore presunta privata felicità. Ripiegato su di sé, dimentico della storia delle civiltà che hanno accumulato nel corso dei secoli i destini umani, scopre l'altro unicamente come oggetto utile per il soddisfacimento dei propri desideri e piaceri. Perde la dimensione della socialità e abbraccia la cultura dell'individualismo egoistico. Lo Stato assume il ruolo di garante del rispetto degli obiettivi personali e la legge, sganciata dal diritto naturale e inesorabilmente precaria, perde il suo significato universale. Caparbiamente persuaso dell'impossibilità e dell'inutilità di considerare la vita come

¹³ Sanna cita: «H.G. Gadamer, sia a partire dalla fenomenologia ermeneutica che dal pensiero della Riforma, ha continuamente richiamato l'uomo al suo senso di finitudine e alla conseguente percezione parziale e finita della realtà. Jean – Luc Marion ha cercato di decostruire l'ontologia teologica, sostenendo che solo lo smantellamento del pensiero tradizionale permette la nascita di un nuovo concetto del Dio cristiano, la distruzione di un'immagine idolatrica e la nascita di una vera visione ionica. B. Lonergan e K. Rahner combatterono il concetto illuministico di natura che portò gradualmente ad un'antropologia estrinsecistica, pur non rinunciando ad una determinata ontologia che permette alla Chiesa la difesa delle sue verità fondamentali. D. Tracy sostiene tuttora che la teologia si deve liberare dai suoi apriorismi metafisici, che non le permettono una reale apertura alla storia e che la tagliano fuori del sistema di comunicazione egualitaria e democratica, proprio della società contemporanea. Infine, J. B. Metz invita a prendere atto che oggi la Chiesa universale non 'ha' o contiene semplicemente anche la Chiesa extra-europea del terzo mondo, ed 'è' invece una Chiesa del terzo mondo con un'origine storica nell'ambito europeo – occidentale. In altri termini, oggi la Chiesa sta battendo una strada che la porta da una Chiesa europea e nordamericana, più o meno monocentrica dal punto di vista culturale, ad una Chiesa universale policentrica sul piano culturale. In questo senso essa si trova dunque alla fine di un'età moderna concepita in termini rigorosamente eurocentrici. Il che incide notevolmente non soltanto sulla vita della Chiesa, ma anche sul destino della teologia, dato che la storia sociale della Chiesa connota la storia stessa del riflettere teologico» (SANNA I., *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, cit., 206.207).

¹⁴ SANNA I., *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, cit., 209-217.

¹⁵ S. Privitera, per esempio, sostiene: «Parlare di relativismo etico equivale a parlare di soggettivismo o di pluralismo etico» (PRIVITERA S., «Relativismo», in *Nuovo dizionario di teologia morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994³, 1086).

¹⁶ FORNERO G., «Relativismo», in *Dizionario di filosofia*, cit., 915-916; PRIVITERA S., «Relativismo», in *Nuovo dizionario di teologia morale*, cit., 1086.1087.

progetto da sviluppare e da condurre verso un compimento ultimo, interpreta ogni singolo atto umano come autoreferenziale. È drammaticamente costretto a navigare a vista¹⁷.

3. La proposta cristiana

È possibile anche oggi fondare un'etica, e conseguentemente una bioetica, in cui si riconosca che l'accordo non sia un mero convenire d'interessi solipsistici, dettati da un'irrazionale e mai appagata ricerca di sé, ma il frutto della disponibilità a trovare, nel confronto rispettoso con l'altro, il senso del proprio esistere e del proprio ordinato vivere sociale. È, pertanto, necessario abbandonare la mania di possedere un riferimento valoriale inappellabile e accettare, nel confronto con la diversità, l'arricchente ricerca oggettiva del bene comune. Il dialogo interculturale aiuterà a definire con maggiore chiarezza le equivalenze espressive e concettuali dei valori che caratterizzano l'umanità e favorirà l'individuazione sempre più sicura di principi universali comuni, capaci d'incrementare la collaborazione e garantire la relazione¹⁸.

Per attuare correttamente questo processo comunicativo è bene ricordare che «i valori bioetici sono inoggettivabili, perché nessun valore è oggettivabile. Un valore è inoggettivabile nel suo principio, proprio perché non è, ma *vale*»¹⁹. È inutile banalità, allora, disquisire sulla materializzazione (oggettivazione) dei valori perché non diverranno mai cose, ma è importante ricordare che essi necessariamente «si manifestano (sempre e soltanto attraverso le cose)»²⁰. La natura e le sue leggi, quotidianamente indagate e sempre più ampiamente svelate, potranno, allora, diventare il libro aperto attraverso cui individuare l'orientamento comune e il senso ultimo del cammino dell'umanità. La riscoperta della *natura* come insieme organico e con un'intrinseca finalità, peraltro, manifesta l'insensatezza della posizione di chi giudica l'agire umano povero frutto di decisioni soggettivisticamente espresse, rende, altresì, possibile fondare un'etica, e conseguentemente una bioetica, in cui ci si chieda primariamente *perché* e *come debbo vivere*. Conoscere la natura, infatti, significa individuare i suoi scopi e le sue leggi che condizionano le possibilità operative e trascendono la volontà d'ogni uomo. Anche l'ambito bioetico ne troverà esplicito giovamento. L'uomo stesso, se s'avverte come elemento non casuale, scopre che la sua posizione nella temporalità non è vuoto esistere e succedere di giorni, ma è parte di un processo intrinsecamente normato che condiziona e dà senso al presente come al passato e garantisce il permanere della propria identità nel misterioso viaggio che porta verso il pieno compimento (*essere ciò che è chiamato ad essere*)²¹.

ZEPPEGNO Giuseppe

¹⁷ ZUCCARO C., *Bioetica e valori nel postmoderno. In dialogo con la cultura liberale*, Queriniana, Brescia 2003, 15.16.

¹⁸ F. D'Agostino annota che un rilevante apporto alla riflessione sull'alterità fu dato da Emmanuel Lévinas, uno dei filosofi più incisivi degli ultimi decenni del XX secolo (D'AGOSTINO, *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 1998, 9.10). CHIAVACCI E., «L'universalità dell'etica cristiana», in *Rivista di Teologia Morale*, 2 (2001), 178.179; BOTTURI F., «Esigenza di universalità e indigenza etica», in *Rivista di Teologia Morale*, 2 (2001), 194 – 197.

¹⁹ D'AGOSTINO F., *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, cit., 13.

²⁰ *ibid.*, 14.

²¹ D'AGOSTINO F., *Filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2000, 65.66.