

Commissione della Tavola Valdese per i problemi etici posti dalla scienza  
(Commissione Bioetica)

Documento n. 11

## Autonomia individuale e scelte collettive

Vi sono all'ordine del giorno del Parlamento italiano e del dibattito pubblico due importanti temi: i diritti delle coppie stabili e la sospensione dell'accanimento terapeutico. Entrambe le questioni riguardano l'autonomia della persona e le scelte collettive. Implicitamente si toccano perciò visioni differenti della realtà e della responsabilità umana.

Questo stato di cose ci suggerisce qualche considerazione.

Secondo una diffusa corrente di pensiero, la famiglia è un'istituzione verticale insostituibile e primaria; non si può attribuire a unioni di fatto lo stesso valore, perché si darebbe l'impressione che lo Stato sia chiamato a codificare la scelta e l'ordine che ognuno arbitrariamente ritiene essere quello buono per lui/lei o per la rispettiva coppia. La famiglia di cui parla l'art. 29 della Costituzione è da considerare invece un istituto che riguarda una condizione oggettiva, un'ispirazione di fondo relativa alla vita stessa. Proprio per questo non è indifferente che la Costituzione accolga l'idea di famiglia fondata sul matrimonio. La Costituzione stessa non fa che render conto di una realtà che le preesiste e non enuncia invece una realtà che essa costituisce nel momento in cui la enuncia. In tal senso – sostiene questa corrente di pensiero – lo Stato riconosce la famiglia quasi come una istituzione oggettiva, che precede lo Stato. Affiancarle una famiglia diversamente concepita e impostata secondo criteri storici e variabili significherebbe alterare il patto costituzionale stesso. Chi lo proponesse, finirebbe per situarsi al di fuori della realtà costituzionale e minaccerebbe le basi stesse della democrazia.

Questo sospetto verso l'arbitrio della persona individuale è diffuso soprattutto in ambiente cattolico; d'altra parte esso sembrerebbe in contrasto con la sottolineatura del valore dato alla persona nello stesso cattolicesimo.

Constatamo intanto che il sospetto verso la decisione dell'individuo si esprime anche attraverso testi pubblici che dovrebbero essere privi di preconcetti ideologici.

Il rapporto Censis 2006 sotto il titolo: «ambiguo primato dei singoli nelle decisioni bioetiche» (si noti bene il titolo), scrive:

Il richiamo al principio dell'autodeterminazione individuale risulta palese anche nelle posizioni sull'eutanasia registrate nel 2006. Dalla situazione di perfetta spaccatura del campione del 2003 si è passati ad una in cui è maggioritaria (57,0%) la quota di favorevoli all'idea che in presenza di una patologia grave il malato/familiare ha diritto di interrompere la terapia, a fronte del 43,0% che ritiene invece necessario continuare le cure finché c'è la possibilità di mantenere il malato in vita (tab. 54). Un'affermazione estrema del primato del soggetto che dà valore etico alle decisioni individuali in materia bioetica e configura l'assetto più avanzato della deriva verso l'autodeterminazione che domina la nuova domanda di salute.

Sottolineiamo la dizione «deriva verso l'autodeterminazione», che sembra contenere un giudizio di pericolosità oggettiva a proposito dell'autodeterminazione stessa. Traspare da queste affermazioni il proposito di subordinare la volontà individuale a una prospettiva comunitaria. La realtà familiare, o, in una dimensione più ampia ancora, la deontologia medica può relativizzare e quasi modificare fortemente la decisione della persona singola riguardo al proprio stato e alle cure del proprio corpo.

Un argomento tipico dei documenti della Commissione bioetica valdese, quello della *relazione*, viene dunque chiamato a sostegno della posizione che limita l'autonomia del soggetto. In contrapposizione si può osservare nei più recenti documenti della Commissione stessa (a proposito di decisioni personali quali quelle riguardanti aborto e eutanasia, per esempio)

un'evoluzione in senso inverso allorquando si mette l'accento sull'autonomia della persona nelle decisioni etiche.

Un'eventuale subordinazione dell'individuo alla relazione, e dell'identità individuale a quella comunitaria non è tema di poco conto. Il riflesso di queste discussioni teoriche sui comportamenti pratici è evidente. Pensiamo per esempio al dibattito sul velo e sulla libertà della donna o sui condizionamenti che la famiglia, erede di una determinata cultura, potrebbe esercitare sui diritti della singola persona. Uno dei caratteri più significativi della lotta per l'autonomia della persona sembra essere messo in discussione. Nello stesso tempo si metterebbe in discussione quel principio che talvolta si fa risalire al protestantesimo stesso, l'autonomia della fede quale radice della responsabilità personale.

Dietro il richiamo alla relazione sta da parte cattolica (almeno da una certa parte) l'idea che vi siano istituzioni, come la Famiglia, che possiedono una oggettività di diritto, ancorata in definitiva alla stessa rivelazione divina e quindi da considerare come elementi o principi oggettivi universali.

In tal senso parla la Lettera pastorale comune dei vescovi di Friburgo, Strasburgo e Basilea (28.12.2006), pubblicata in traduzione italiana da *Il Regno Documenti* anno 52, n. 1004, 1 gennaio 2007, p. 29-33. Ne riportiamo un passo:

Il principio basilare dell'inviolabilità della vita umana e l'esigenza di rispettare i diritti delle persone gravemente malate e morenti sono vincolanti per tutti. Perciò, in quanto vescovi chiediamo la difesa dell'ordinamento giuridico non per particolari concezioni morali, che dovrebbero essere riconosciute solo dai cristiani.

Uno stato di diritto democratico capace di risolvere i conflitti morali fra le sue cittadine e i suoi cittadini in un modo ragionevole per tutti presuppone il riconoscimento dei diritti, dei valori e dei doveri fondamentali che proteggono l'essenza dell'umano vivere insieme. Perciò, il riconoscimento della dignità di ogni persona, il rispetto dei suoi diritti inviolabili e inalienabili, nonché la protezione della vita umana, il bene fondamentale di ogni società, non devono essere lasciati al sentimento apparentemente umanitario di singole persone. Essi incarnano piuttosto diritti e valori attraverso la cui protezione si difende il diritto e il valore della stessa democrazia.

La lettera pastorale a sua volta si rifà semplicemente all'enciclica *Evangelium vitae* del 23 marzo 1995. Anche in quest'enciclica il concetto di relazione serve a relativizzare la scelta o l'autonomia dell'individuo. L'esistenza di un livello oggettivo di beni o valori etici è posta a fondamento della democrazia. Se non esistono valori condivisi, (e condivisi perché oggettivi ed evidenti o universali), allora naufraga la democrazia perché sono tolte le sue basi.

Tutte queste considerazioni intendono dare particolare peso a un certo contesto familiare o sociale, posto nel quadro della legge naturale. Si attenua la portata dell'autonomia nella misura in cui la si sottomette a una norma oggettiva preconstituita, talvolta proclamata "naturale".

Va notato poi che la stessa filosofia dell'individuo riceve ormai anche una lettura che va a sua volta nel senso della oggettività (cioè in senso opposto rispetto all'autonomia). L'individuo è a sua volta un assoluto. Niente può relativizzarlo (quindi niente eutanasia). In tale visione si parla di libertà individuale per dire che essa può, con le sue forze, perdersi da se stessa oppure salvarsi da se stessa, a seconda se riconosca o meno l'oggettività della rivelazione e/o della ragione. L'individuo deve cioè riconoscere a se stesso una propria oggettività e a questa attenersi; non può costituirsi a piacimento, se non trasgredendo una realtà data. Ove lo facesse si offrirebbe da solo a un potere dissolutore della convivenza civile e della personalità stessa individuale. Preservarlo da questo pericolo sarebbe un dovere che lo Stato, in definitiva, dovrebbe assumersi come primario. Lo Stato non regola semplicemente la compatibilità di decisioni autonome differenti, ma inquadra tutti sulla base di principi riconducibili a una filosofia della natura, anzi alla stessa ontologia (dottrina della realtà come tale). Questa visione è sostenuta in ambiente politico cattolico. Anche una pubblica discussione in vista di un auspicato consenso dovrebbe svolgersi senza mettere in questione tali basi oggettive.

Tirando le somme, si potrebbe dire che in una certa visione cattolica l'individualismo finirebbe nell'oggettivismo (estremismo a destra). All'opposto una certa visione protestante dell'autonomia della persona finirebbe nel totale arbitrio, senza più alcuna possibilità di giustificare le proprie scelte se non con un richiamo alla libertà individuale (estremismo a sinistra). Per avviare una discussione proficua dobbiamo dare alcuni elementi di informazione sul modo di considerare la Famiglia nell'etica protestante.

Lutero pone la convivenza familiare come un dato insuperabile, uno degli elementi di fatto, che la vita umana concretamente incontra. La vita umana incontra inevitabilmente, come necessità pratiche, quelle della religione, della famiglia, dello Stato. Non sono realtà oggettive immutabili, definibili a priori, ma condizioni pratiche del vivere.

La prima volta Lutero ne parla nel 1519 (vedi *Opere scelte* 10, 85, dove Gino Conte traduce “situazioni” il tedesco *Stände*; forse sarebbe meglio tradurre con “condizione sociale”, se non addirittura con “istituzione”, in base al latino “ordo”). La stessa affermazione si trova altre volte; l’ultima volta nel Commento alla Genesi del 1535. Nel commento al Salmo 127 del 1532/33 anche Lutero afferma che la casa è la base degli ordinamenti pubblici: «la casa è la fonte di qualsiasi Stato» (*domus est fons omnium rerum publicarum*; WA 40/III, 220). Soltanto che questa non è un’affermazione teologica, ma un’osservazione tradizionale. Quel che qui conta è soprattutto l’idea che non vi possa essere vita senza un elemento di costruzione e costrizione contrapposto alla confusione e al disordine disgregante. La vita è infatti lotta perenne contro le conseguenze del male nel mondo. Lutero inserisce anche la chiesa in questo elenco, ma nota anche la differenza tra la chiesa e gli altri due ordinamenti mondani, famiglia e Stato. Infatti egli pone la chiesa su un piano spirituale diverso dagli ordinamenti mondani.

In Tommaso d’Aquino abbiamo trovato una doppia affermazione. Da una parte leggiamo la tesi che troviamo anche in molti cattolici (o non cattolici) di oggi: il fine delle leggi divine è religioso, mentre lo scopo delle leggi umane è che la vita umana si indirizzi a un qualche bene di questo mondo (*ad aliqua mundana bona*). Qui sembra esserci una distinzione tra scopo celeste e scopo terrestre. Poco dopo Tommaso ricorda invece che le leggi divine regolano anche la vita pratica, cioè non abbandonano l’uomo a se stesso: la legge divina perfettamente informa l’uomo delle cose necessarie per il retto vivere (*lex divina perfecte informat hominem de his quae sunt necessaria ad recte vivendum*). [Somma teologica, II-II, questione 140]. È da notare quel “perfettamente”; la legge divina regola alla perfezione le cose necessarie per vivere rettamente.

Il protestantesimo, nel complesso, mantiene più radicalmente la prima distinzione (fine divino, fine umano). Per quanto riguarda la seconda affermazione (la legge divina regola alla perfezione le cose necessarie per vivere rettamente), il protestante trova qui un campo aperto di esercizio di collegamento, diciamo, tra la “legge divina” e “norma umana”, ma nega che vi possa essere riconoscibilmente un elemento di sovrapposizione oggettivabile, cioè che si possa fare di una norma umana una questione di “confessione di fede”. Riguardo al “perfecte” di Tommaso si potrebbe dire – nel senso di Lutero – che la *lex divina* è certo «perfetta», non tuttavia al fine di renderci perfetti a nostra volta, ma al fine di renderci imperfetti e quindi bisognosi da un lato di grazia, dall’altro di ordine. La sovrapposizione di grazia e ordine non è né un dato oggettivo, né un *fine* perseguibile da parte dell’essere umano. Si può però intendere la frase di Tommaso anche altrimenti, come se dicesse che la legge divina dà un quadro, una forma (*informat*) generale, in sé insuperabile, ma senza che si possa poi dire che cosa, in concreto e in specifico, risponde a quella “perfezione”. In questo senso il suo contenuto non sarebbe diverso da quanto anche altri, non tomisti, potrebbero sostenere.

Manca tuttavia a queste visioni medievali o della Riforma l’elemento dell’evoluzione, che invece è tipico della storia materiale delle istituzioni e della visione della realtà dall’Ottocento in poi.

Oggi anche questa concezione evolutiva è sparita, per essere sostituita dalle discussioni sulla fedeltà a un’identità particolare.

Molti infatti sostengono l’idea che soltanto un gruppo religioso coeso e omogeneo possa conservare istanze etiche abbastanza profonde e incisive, mentre la società liberale nel suo insieme provocherebbe al contrario il loro disfacimento.

In questo clima e in presenza oggi del pluralismo delle religioni e dell’evoluzione dei costumi la ricerca di elementi universali e oggettivi diventa una questione bruciante. Oggi si possono classificare le grandi proposte teoriche per il modo con cui tendono a sormontare la divergenza tra (a) il ritorno a una visione eterna universale e (b) il riconoscimento di singolarità tipiche, re-

ligiose per esempio, senza alcuna pretesa di universalità. Universalismo e particolarismo si distinguono perché il primo si preoccupa di stabilire le basi di partenza valide per tutti su dati oggettivi a volte chiamati naturali, mentre il secondo di questo non si preoccupa, contento solo del proprio particolare modo di pensare, che per lui è già sufficiente fondamento. Il particolarismo non si preoccupa che il suo fondamento possa apparire arbitrario, perché per lui ogni posizione ha origine in un'opzione che potrebbe apparire arbitraria agli occhi di altre posizioni.

Per conciliare universalismo e particolarismo si consiglia una via d'uscita che mira (c) verso la costruzione di elementi di consenso a partire da varie posizioni, ma con la fiducia che poi il consenso si possa trovare. Questa via d'uscita è quella scelta da molte chiese evangeliche in ogni parte del mondo.

Ritorniamo alla domanda iniziale: come conciliare autonomia individuale e scelte valide per tutti? Ci chiedevamo se pesi di più l'autonomia della persona singola oppure un dato primordiale precedente in ogni modo l'individuo. Le chiese evangeliche non possono abbandonare l'idea che l'autonomia della decisione spetti in ultima analisi alla persona soggetto della decisione. Esse però affermano anche che la persona non è mai soltanto sola, ma vive in un contesto dal quale può ricevere aiuto o al quale può riferirsi. Proprio l'ultimo documento della Commissione per i problemi etici posti dalla scienza, il documento n. 10 (Considerazioni sul caso Welby, 13 gennaio 2007) sottolinea il principio di autodeterminazione accanto a quello dell'ascolto e dell'aiuto. Vi sono pertanto diversi principi, nessuno dei quali può imporsi in astratto. La scelta definitiva, valutate le circostanze, può spettare soltanto all'autonomia individuale.

Anche dal punto di vista della fede evangelica è così, perché nessuna scelta umana salva definitivamente, ma soltanto la misericordia indiscriminata di Dio. Proprio nella luce di tale misericordia si pone anche ogni scelta degli individui, che pertanto non può essere posposta rispetto a principi generali, tranne là dove questi si riferiscono a concrete situazioni (come per esempio l'obbligo delle vaccinazioni).

Milano (23 luglio 2007).