

LA LEGGE NATURALE A DIFESA DELLA VITA

Le ragioni e i limiti della difesa della vita fisica

Mauro Cozzoli

La vita ha sempre interpellato la morale in ordine alle possibilità e alle condizioni d'intervento su di essa, alla obbligatorietà e ai limiti della sua tutela. Queste interpellanze si sono fatte oggi più pressanti, complesse e urgenti, in ragione dei progressi biomedici e della loro traduzione biotecnologica, con l'enorme carico di questioni che le crescenti possibilità manipolatrici e invasive pongono e si trascinano. E' legittimo il loro impiego? E' anche doveroso? Lo è in ogni caso? Quali sono e da che cosa sono determinati i limiti d'intervento e di difesa della vita? Alla morale compete offrire risposte. Risposte non soltanto normative, intese cioè a tracciare i confini del lecito e dell'illecito e a configurare gli obblighi e la loro vigenza. Ma anche - ed oggi diciamo ancor più - motivate: intese cioè a dare ragione delle norme, in modo da essere trovate non solo vincolanti ma anche credibili. E questo non nell'ambito del proprio credo, delle proprie tradizioni o del proprio *ethos*, ma su scala mondiale, al cui livello si pongono oggi le questioni bioetiche suscitate dal progresso biomedico e biotecnologico e acuite dalla ventata secolaristica e relativistica che ha investito e problematizzato il senso e il valore della vita. Siamo in presenza di una delle grandi sfide alla mondializzazione dell'etica.

E' una sfida per la Chiesa, chiamata a dischiudere la via della salvezza a tutti gli uomini sulla strada della vita morale¹. E' in questa prospettiva che il magistero della Chiesa e la teologia ritrovano, ripensano e rilanciano la perenne attualità della natura umana e della legge naturale come fonte e criterio d'intelligenza etica, d'intelligenza in particolare della verità della vita e dei suoi obblighi morali.

Qui vogliamo delinearla e proporla in ordine alle ragioni e ai limiti della difesa della vita fisica. A un duplice livello di riflessione: *fondativo*, il primo, inteso ad accreditare la natura e la legge naturale come principio e fondamento di eticità; *normativo*, il secondo, inteso a configurare gli obblighi morali che ne conseguono. Al fine di illuminare la rilevanza e l'attualità per la Chiesa della *via della natura e della legge naturale alla conoscenza del progetto di Dio sulla vita*, ho scelto di corredare e suffragare questo studio con una documentazione attinta al magistero della Chiesa, al suo più alto livello d'insegnamento.

¹ Cfr Giovanni Paolo II, Enciclica *Veritatis splendor* [sig.: VS], 6 agosto 1993, n° 3.

I. Natura e legge naturale

Nella temperie culturale che ha investito e travolto il concetto ed ogni riferimento alla natura e alla legge naturale, occorre ritrovarne il senso genuino e pregnante, riscattandole dalle distorsioni del passato e dai fraintendimenti del presente. Una più attenta e attualizzante considerazione è doverosa e possibile per l'intelligenza, provocata oggi dalle istanze ineludibili e dalle sfide radicali della complessità, della storicità e della prassi. La teologia e la Chiesa non rifuggono da esse, ma si pongono in ascolto vigile e dialogico.

Prestando attenzione alle critiche, molte delle quali legittime e stimolanti, e a partire da queste, dobbiamo prima di tutto mostrare la fondatezza logica ed epistemologica d'ogni richiamo etico e bioetico in specie alla natura e alla legge naturale.

1. Natura e vita

Natura e vita sono termini correlativi. La natura abbraccia la vita ed ha nella vita la sua manifestazione nobile e più insigne. La vita, a sua volta, è comprensibile nell'orizzonte di senso della natura². Senza questo costitutivo richiamo alla natura, essa tende a perdere ogni elemento di significazione e differenziazione ed ogni valenza immutabile e perenne. Diventa un elemento della cultura, relativo al fluttuare delle opinioni, delle sensibilità e delle ideologie. Senza relazione all'ontologia, vale a dire all'essenza cioè all'essere (essenza da *esse*) che la sostanzia e che la natura esprime, la vita diventa una variabile relativa a tutto e a tutti. Così perdiamo un senso unitario e condiviso di questo bene basilare e primario. Ciascuno se ne modella il proprio. Il che è sintomo di un regresso, perché discordare sulla vita allontana le coscienze, impedendo la condivisione, la comunicazione e la reciprocità. Per quanto il concetto di natura possa passare per il vaglio della critica, come è avvenuto nel nostro tempo, non possiamo prescindere da essa e relegarla all'archeologia semantica, quasi una nozione d'altri tempi. Perdere il riferimento alla natura è smarrire *l'habitat* ermeneutico della vita ed esporla a tutte le espropriazioni e ideazioni di senso.

Porsi nel contesto e nell'alveo veritativo della natura significa accostare e comprendere la vita attraverso una fenomenologia di penetrazione del dato ossia di lettura meta-fisica, in grado di doppiare l'evento sperimentale e descrittivo, attraverso un conoscere di senso e di valore. In tal modo la vita che sottostà a tutti gli esseri viventi assume rilievo. L'unica vita, che fa di un essere un vivente, si diversifica secondo lo statuto ontologico di ciascuno. La natura è la via all'essere e perciò alla verità originaria e specifica delle "specie" viventi. Non basta un approccio empirico e descrittivo. Questo coglie gli elementi sperimentali e superficiali: importanti e

² Cfr Giovanni Paolo II, Enciclica *Evangelium vitae* [sig.; *EV*], 25 marzo 1995, n° 2, 57.

indispensabili in ordine a un sapere scientifico e tecnico, ma insufficienti e inadeguati a percepire la sostanza e il valore. Per questi occorre un'intelligenza meta-empirica, in grado di penetrare il dato (*l'empiria*) e cogliere la *natura* (la *physis*), l'essenza di ogni vivente, e affermarne la dignità secondo la specie.

Questo oggi va detto in modo esplicito e convinto. Perché la dittatura del sapere empirico e l'antimetafisica del pensiero dominante sbarrano le porte ad ogni intelligenza in termini di *natura*, sbilanciando sulla *cultura* ogni discorso concernente il significato, la dignità e il valore. Con il risultato di un generale appiattimento delle forme di vita, delle cui sporgenze di senso e di valore decide autonomamente e arbitrariamente l'uomo: questi diventa il padrone e l'arbitro della vita. Non può essere diversamente quando la vita è svuotata d'ogni oggettività e relativizzata all'opinare dei soggetti. Si produce così lo scivolamento dalla natura alla cultura. Questa è "fatta" dall'uomo, è perciò relativa all'uomo: soggetta alle sue sensibilità e disponibilità. La natura invece è "fatta" prima, da una sapienza creatrice che chiama l'uomo all'ascolto contemplativo e conoscitivo³.

Non si tratta di contrapporre natura a cultura, ma di arginare la deriva culturale cui è sottoposta oggi la "verità della vita" e di suffragare le debite istanze culturali cui la vita non può essere sottratta. Senza dubbio nel passato la riflessione sulla vita ha conosciuto uno sbilanciamento sul versante della natura, con scarsa attenzione ai risvolti culturali. La metodologia era pressoché deduttivistica, potendo disporre di assai pochi e spesso incompleti e inadeguati contributi scientifici e fenomenici. La riflessione risentiva dell'astrattezza di un discorso in termini di essenze, sostanze e accidenti. Ma il congedo dalla natura, a beneficio di un metodo esclusivamente induttivo della verità e della dignità della vita, la priva di referenti valoriali, abbandonandola alla congerie di aporie in cui s'impiglia oggi il discorso sulla vita o alla pochezza e indifferenza di senso con cui da molti è considerata. La vita trae significato e valore dalla natura, ma trova forma concreta e storica nella cultura, in cui di volta in volta e di contesto in contesto fa risplendere o adombra il suo valore. La cultura è un *habitat* di presupposti, opinioni e disposizioni che lo sviluppo scientifico, da una parte, e la comunicazione mass-mediale, dall'altra, vanno ispessendo e globalizzando. Dalla qualità della cultura dipende in buona parte la permeabilità della natura alle coscienze. La verità della natura senza la mediazione della cultura viene a mancare, oggi specialmente, del supporto immediato e pervasivo di comunicazione. Per questo il risvolto e il tramite culturale non solo non può essere trascurato ed eluso, ma dev'essere acquisito alla coscienza e alla responsabilità di ogni riflessione e amore per la vita.

³ Cfr *VS* n° 53.

2. La vita umana

Abbiamo fin qui parlato della vita *tout court*, in riferimento alla natura che la significa. Ma è proprio la natura a stagliarne e differenziarne le forme, a farne risaltare la forma eminente e singolare: quella umana. E' nell'umano che la vita raggiunge ed esprime la dignità e il valore più elevato, ma di una *elevazione trascendente* a motivo di una discontinuità o disomogeneità rispetto ad altre forme di vita. La vita vegetale e quella animale appartengono al mondo degli elementi, ovvero degli esseri predeterminati, la cui vita è interamente segnata e preordinata dalla natura. Questa, attraverso un complesso di induzioni e reazioni vegetative (nelle piante) e psico-fisiche (negli animali), presiede all'attività e al ciclo vitale di ciascun organismo. Le stesse pulsioni, istinti, sensazioni e sentimenti negli animali rispondono a tale predeterminazione. A differenza della vita umana, la quale s'eleva con lo *spirito* sulle forme pre-umane di vita. Dire spirito è dire libertà, mediante cui il vivente umano è in grado di assumere la propria vita (e la realtà animata e inanimata che lo circonda), di indirizzarla e progettarla. Egli la comprende con l'intelligenza e decide di essa con la volontà: le due facoltà spirituali che strutturano la libertà. Con lo spirito il vivente umano sporge su ogni altro vivente. La sua vita è al vertice della gerarchia dei viventi, perché non interamente predeterminata dalla natura ma da questa "posta nelle sue mani": egli è soggetto di determinazione. Che anzi dell'individuo umano solamente si può dire che vive davvero, perché *soggetto* della propria vita: egli vive, non è vissuto dalla vita. Il suo spirito è il principio attivo della propria vita. Gli animali senza lo spirito *magis aguntur quam agunt*, perché determinati e indotti dalla loro natura. Gli individui umani invece dalla natura sono costituiti soggetti attivi della propria vita⁴.

E' la natura il principio enunciativo primo e perenne della vita umana e della sua verità, perché rivelativo dell'essenza, della qualità sostanziale e perciò caratterizzante e immutabile. Senza questo ancoraggio logico ed epistemologico alla natura, la vita umana è in balia delle ideologie di turno e delle opinioni dominanti. Non potendo far valere una verità assiale ossia sostanziale, cui articolare ogni concrezione e risvolto culturale, la vita umana subisce gli sbilanciamenti delle tendenze e delle preferenze socio-culturali. Essa è compresa e definita a partire da queste, piuttosto che dall'ontologia qualificativa del vivere umano. Nella disaffezione e nella disabitudine delle intelligenze al conoscere metafisico, in grado di raggiungere la verità trascendentale, si mantiene un profilo conoscitivo più modesto e debole, di tipo descrittivo, determinato da criteri di efficacia, convenienza e soddisfazione⁵.

Allora si fa strada una concezione indifferenziata della vita, incapace di cogliere e salvaguardare il valore e la dignità singolari della vita umana, rispetto ad altri viventi. Al punto di equiparare la vita animale o di talune specie animali alla vita

⁴ Cfr *VS* n° 43; San Tommaso, *Summa Theologiae*, I-II, q.90, a.4, ad 1; *Quaestiones disputatae*, q. XX, a.4.

⁵ Cfr *EV* 19-20.

umana o da disconoscere la dignità umana della vita in determinati stadi del suo sviluppo o condizioni del suo essere al mondo.

3. *Quale natura?*

Natura è termine che si è venuto caricando di una pluralità di significati, così da essere preso e adoperato con accezioni diverse e non previamente chiarite e condivise nell'ampio dibattito che si è acceso intorno ad essa in epoca contemporanea. Il che è fonte di non pochi equivoci e incomprensioni. La presa di distanza e l'abbandono della natura come fonte del conoscere è in buona parte da attribuire al malinteso concettuale. Cui si è abbondantemente prestato – come abbiamo rilevato – un uso astrattivo ed essenzialistico, vale a dire astorico e disincarnato del concetto di natura da parte dei suoi tradizionali fruitori: un concetto assai più speculativo che significativo, come tale alieno dalle frequentazioni conoscitive dell'uomo pratico e concreto di oggi.

Sostanzialmente la nozione di natura ha subito due radicali sbilanciamenti o riduzioni. Il primo di tipo *spiritualistico*, tendente a concepirla come un ordine di essenze astratte, incapace di cogliere appieno e dar conto della concretezza esistenziale, individuale, corporea, sociale, storica e cosmica del vivere umano (come anche del disegno storico-salvifico del Dio biblico e dell'evento cristologico). Così da comprendere e accreditare l'uomo e la sua vita secondo una concezione sbilanciata sulle dimensioni e facoltà spirituali. La natura dell'uomo coinciderebbe essenzialmente con l'anima.

Il secondo sbilanciamento e riduzione è di tipo *fisicistico*, in senso sia cosmologico che biologico. Nel primo senso la natura coincide con ciò che chiamiamo il creato, il quale abbraccia tutto il mondo infraumano dell'universo inanimato, vegetale e animale. Verso questa accezione e forma della natura c'è oggi una sensibile e crescente attenzione, propagata e acuita dalla questione ecologica: dal bisogno di salvaguardare le risorse e gli equilibri ecosistemici dall'accresciuto e progressivo potere di sfruttamento dell'uomo. E' questo il senso e l'ambito che il termine natura evoca generalmente e immediatamente nell'immaginario collettivo: natura come mondo allo stato brado e spontaneo, non sfruttato e contaminato, e perciò come contesto di vita per l'uomo. Nel secondo senso la natura viene a coincidere con la vita fisica dell'uomo, vale a dire con le espressioni corporee del vivere umano, così che naturale è ciò che è conforme alla composizione anatomica o alla dinamica fisiologica dell'organismo umano. Esso si oppone ad artificiale: ciò che supplisce, integra o sostituisce un organo o una funzione biologica. Così, per esempio, è naturale il parto fisiologico, l'allattamento al seno, la dieta alimentare, l'astensione dai rapporti sessuali nei periodi genesiaci come metodo di regolazione della fertilità; è artificiale il parto

cesareo, l'allattamento con latte confezionato, la dieta farmacologica, il ricorso ai mezzi contraccettivi⁶.

Queste sono concezioni parziali e unilaterali e perciò inadeguate ad esprimere la ricchezza profonda e pregnante della natura in genere e della natura umana che ne è il fulcro e la cifra di significazione. La natura esprime il dato reale e veritativo originale e primario dell'esistenza. Così che alla sua luce noi comprendiamo l'essenza degli esistenti, conosciamo cioè la verità costitutiva di tutto ciò che è: la verità dell'essere (ontologica) e del valore (assiologica) e delle relazioni fra gli esseri. Conoscere la natura è portarsi alle radici, alle manifestazioni native della verità. Per la via dell'autocoscienza del conoscente, che s'interroga sull'essenza del proprio essere: chi sono io? E' da questa autocoscienza e dal conoscere, che essa instaura ed espande, che emerge il senso *personale* della natura: natura come persona. La natura affiora alla coscienza come percezione della centralità e interezza del soggetto conoscente, e delle relazioni che lo rapportano a tutti gli altri esseri. E' quanto esprime il concetto di persona, che comprende e integra tutto questo. Non si tratta di una natura astratta e disincarnata e neppure cosmologica e fisica in senso riduttivo, ma della *natura della persona* (personalistica): unitotalità individuale di spirito e corpo, in relazione creaturale e salvifica a Dio, in rapporto amicale e sociale con gli altri soggetti umani, in solidarietà con il mondo e con la storia. Espressione, questa, di una concezione globale della natura, integratrice di tutte le componenti e le relazioni dell'essere umano. Essa è compresa a partire dal soggetto umano e dalle sue relazioni, secondo cui prendono senso e valore gli esistenti e i legami tra essi⁷.

La verità che ne emerge – la verità della natura – non è una verità derivata, un “prodotto” dell'uomo: il “risultato” di una elaborazione mentale o culturale. E' la verità costitutiva degli esseri e dei loro legami. Verità essenziale e decisiva e perciò ineludibile e inalterabile: da essa non si può prescindere e non è soggetta all'arbitrio dell'uomo. Nei suoi confronti l'uomo non ha un potere manipolatore. Si dispone piuttosto in atteggiamento di ascolto, riconoscimento e fedeltà. Perché la natura non è disegno del suo ingegno e opera delle sue mani. La natura è presupposto e principio primo: “ciò a partire da cui” la mente umana argomenta ed elabora e le mani dell'uomo trasformano e plasmano. Prescindere dalla natura è attribuirsi un potere creatore della verità che l'uomo non ha. Tutte le volte che lo fa imbocca sempre una via umanamente perdente e deludente.

⁶ Sulle differenti concezioni della natura oggi cfr *VS* 46.

⁷ Cfr Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes* [sig.: *GS*], n° 51; *VS* 13. 50. 79.

Per questa globalità di senso, a una migliore e più adeguata comprensione della natura contribuiscono gli apporti veritativi di tutte le scienze.

4. Dio e la natura

La verità della natura appartiene al Creatore, che l'ha pensata e l'ha posta in essere, e ha dato all'uomo l'intelligenza per conoscerla e la volontà per farsene carico. La natura di soggetto dell'uomo è in questo suo essere non semplicemente parte della natura ma sporgente con il suo spirito su di essa, per comprenderla e assumerla. In questo l'uomo riflette la dignità personale (è "ad immagine", dice la Bibbia) di Dio. Conoscendo la natura l'uomo ravvisa il progetto creatore divino e prendendola in carico continua l'azione creatrice di Dio. E' con-soggetto del progetto e dell'opera creatrice di Dio.

Il che è consapevolezza esplicita e riflessa nel credente, implicita e irriflessa nel non credente. Mettersi in ascolto attento e rispettoso della natura ha un significato non solo conoscitivo ma anche religioso. Ha valenza più che noetica: ha valenza teologale. L'attenzione e fedeltà alla natura è sempre attenzione e fedeltà a Dio. La via della natura è via a Dio: via ecumenica, per tutti. Attraverso la natura Dio si rivela e parla all'intelligenza di ogni uomo ed ogni uomo risponde a Dio.

5. Natura e legge naturale

La verità della natura non è solo diretta all'intelligenza concettuale, è rivolta anche alla ragione pratica. Essa infatti è portatrice di significati non solo teoretici, ma anche etici: significati non meramente concettuali, espressioni delle essenze, ma anche pratici, espressioni delle esigenze. In genere dalla verità interna agli enti, ai loro dinamismi e ai loro nessi, la conoscenza deriva un sapere non solo scientifico ma anche operativo. Questa è legge (metodologia) del sapere. Ora l'operatività concerne non solo il *fare* empirico e produttivo ma anche l'*agire* morale e realizzativo delle persone. Il primo è sotto l'istanza del sapere *poietico*, proprio del conoscere fisico. Il secondo sotto l'istanza del sapere *etico*, proprio del conoscere meta-fisico. Il sapere *poietico* deriva leggi tecniche di funzionamento e produzione dai dati delle scienze empiriche o positive. Il sapere *etico* deriva norme morali di comportamento e azione dai significati delle scienze meta-empiriche o filosofiche. Tali significati hanno valenza non solo di verità (*verum*) ma anche di bene (*bonum*), nonché di bello (*pulchrum*). Una fenomenologia della persona – nella integralità del suo essere individuale (*in sé*), creaturale e trascendente (*da e per Dio*), relazionale e sociale (*con gli altri*), cosmico e storico (*nel mondo e nella storia*) – mette in luce una pluralità di beni, in cui si rifrange e da cui è costellato il bene centrale della persona. In essi la persona si esprime e attraverso essi si compie⁸. Il che equivale a dire che convengono in modo originario e finalizzante alla persona: appartengono alla sua identità e alla sua realizzazione. In essi prende forma primaria la natura della persona⁹. Così abbiamo il bene, per esempio, della vita fisica, dell'integrità corporea, della sessualità, della

⁸ Cfr VS 13.

⁹ Cfr VS 79.

libertà, del lavoro, del diritto, dell'amicizia, del matrimonio, della famiglia, della società, della politica, della preghiera, della fede, della cultura, dell'ambiente...

Tali beni sono anzitutto *ontici*, nel senso che rispecchiano l'essere della persona: ciò in cui esso prende forma sotto un aspetto particolare. La morale classica li chiama beni *fisici*: elementi, qualità, requisiti, inclinazioni attinenti alla persona. La loro carenza è un male ontico, un'anomalia fisica: la semplice mancanza di qualcosa che comunemente compete a qualcuno. Così, ad esempio, male ontico o fisico, patito da un individuo, può essere un handicap corporeo o mentale, la mancanza di lavoro, una limitazione di libertà, la perdita di una persona cara, un insufficiente grado d'istruzione.

In quanto avanzano *esigenze di rispetto*, tali beni sono *morali*¹⁰. Come tali comportano obblighi, vincoli, doveri, responsabilità. Sono non soltanto indicativi ma anche imperativi. Essi sono *valori* da riconoscere, assumere, tutelare, onorare, promuovere. Così che disconoscerli, offenderli, danneggiarli, violarli è un male morale, e perciò eticamente illecito, inammissibile e colpevole: è un peccato. Il che rende cattivo o malvagio un individuo. Nessuno è riprovevole per il difetto di un bene fisico o il patimento di un male fisico: per esempio la malattia, la povertà materiale, l'analfabetismo, l'ignoranza del Vangelo. Lo si è invece per la negligenza di un bene morale e soprattutto per il compimento di un male morale: per esempio, la calunnia, l'ipocrisia, il tradimento, l'apostasia.

Questo vuol dire che la natura è principio non solo di un'ontologia ma anche di un'assiologia e quindi di un'etica. Il complesso di beni morali o valori espressi dalla natura della persona, in ragione degli obblighi che avanzano, è alla base dell'etica. Essi costituiscono come l'alfabeto dell'etica: gli elementi primissimi, che prendono forma imperativa immediata nelle proposizioni apodittiche. Queste esprimono, in forma imperante o proibente, la carica di esigenza prima, generale e immediata di ciascun valore. L'esempio più significativo è costituito dal decalogo: i comandamenti della legge mosaica non sono che la traduzione imperativa primaria di ben precisi valori o beni morali¹¹.

Sorge e comincia a delinarsi così la *legge naturale*. Di questa, beni morali e proposizioni apodittiche costituiscono le espressioni originarie¹². San Tommaso li chiama "principi primi" della legge naturale. Essi sono dati con la coscienza stessa della persona, della sua verità e dignità. Appartengono alla *sinderesi*, che è il nucleo originario della coscienza. La loro conoscenza non è di tipo argomentativo ma percettivo, se non proprio intuitivo. Nel senso che sono appresi con il senso stesso

¹⁰ "Alla luce della dignità della persona umana... la ragione coglie il valore morale specifico di alcuni beni, cui la persona è naturalmente inclinata... L'esigenza morale originaria di amare e rispettare la persona..., implica anche, intrinsecamente, il rispetto di alcuni beni fondamentali, senza del quale si cade nel relativismo e nell'arbitrio" (VS 48). Tali beni "acquistano rilevanza morale solo in quanto si riferiscono alla persona umana e alla sua realizzazione autentica, la quale può verificarsi sempre e solo nella natura umana" (VS 50).

¹¹ Cfr VS 13. 79.

¹² Cfr VS 79.

della persona e del suo valore. Non c'è senso della persona senza di essi ed in essi si esprime, prende forma il bene della persona¹³.

Nei principi primi la norma d'azione espressa è piuttosto generica e astratta. Essi dicono molto in generale ma poco in particolare: nella concretezza, complessità e problematicità dell'agire concreto e tematico. Per cui c'è bisogno di una mediazione normativa, in risposta alle interpellanze etiche avanzate da determinate e ricorrenti questioni morali. Qui i principi primi diventano criteri e referenti di specifiche e concrete norme di comportamento, elaborate dall'autorità morale per via argomentativa. Tali norme sono di legge naturale anch'esse, essendo implicazioni logiche, determinazioni applicative di principi primi. Come tali sono dette "principi derivati" o "secondi" della legge naturale.

Il carattere *naturale* e perciò razionale di queste norme è principio e garanzia della loro universalità. E perciò della loro comunicabilità e condivisibilità tra gli uomini, nel tempo e nello spazio. La legge naturale è il *comune denominatore etico* nella molteplicità e diversità delle culture¹⁴. Ma anche e ancor più in un mondo in via di globalizzazione, alla ricerca preoccupata del codice etico: il codice normativo del "villaggio globale" e della "casa comune". Per quante critiche e resistenze la legge naturale possa oggi incontrare, da essa uomini e popoli non possono prescindere. Della legge naturale c'è un insopprimibile e impellente bisogno, quale garanzia dei beni e dei diritti fondamentali e universali da assicurare ed esigere per tutti.

6. Legge della persona

Attinta alla verità della persona come identità e come fine, la legge naturale non ha carattere precettistico o legalistico: espressione di un volontarismo eteronomico, fosse pure di provenienza teonomica. Essa cioè non è elaborata, compresa e fatta valere come un codice di atti e comportamenti comandati da qualcuno dal di fuori, fosse pure da Dio. Essa è proposta e percepita come un complesso di esigenze e compiti suscitati dalla verità della persona, che è lo stesso soggetto agente. Alla sua base c'è il *logos* (verità) della persona, il quale implica un *axios* (valore), per se stesso portatore di un *deon* (dovere), che prende corpo nel *nomos* (la legge), in vista del *telos* (fine) realizzativo della persona. Al principio, al centro e alla fine della legge naturale c'è la persona¹⁵. C'è l'essere della persona, di cui la legge naturale enuncia il *dover-essere*, insieme ontologico-realizzativo ed etico-normativo: il secondo in ordine al

¹³ Cfr *Summa Theologiae*, I, q. 79, a.12-13; I-II, q.94, a.1.

¹⁴ Cfr *VS* 51. 53.

¹⁵ La legge naturale "esprime la dignità della persona umana" (*VS* 51), "le esigenze assolutamente irrinunciabili della dignità personale dell'uomo" (*VS* 96), del "valore trascendente della persona" (*VS* 101), della "trascendente dignità della persona umana" (*VS* 99). "La legge naturale esprime e prescrive le finalità, i diritti e i doveri che si fondano sulla natura corporale e spirituale della persona umana" (Congregazione per la Dottrina della Fede, Istruzione sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione *Donum vitae*, 22 febbraio 1987, Introd. 3; cfr Paolo VI, Enciclica *Humanae vitae*, 25 luglio 1968, 10).

primo, come via al primo; ed il primo come prospettiva di senso del secondo. Per questo la legge naturale non è il codice legale di un Dio legislatore e giudice, che detta all'uomo le condizioni salvifiche. Ma l'armonia e l'ordine della natura, secondo cui cioè il Creatore ha forgiato e correlato le creature e che queste rispecchiano¹⁶.

Per questo San Tommaso non la definisce come comando (*imperium*) della volontà di Dio, ma come ordinamento della ragione (*ordinatio rationis*). La legge naturale cioè esprime un ordine normativo e vincolante, conosciuto ed enunciato dall'intelligenza¹⁷. Il che mette in luce e in primo piano la valenza antropologica della legge naturale: legge dell'intelligenza, norma razionale¹⁸. Ma in filigrana si scorge lo sfondo teologico. Usando rettamente della ragione l'uomo entra in sintonia con la sapienza creatrice divina. In questo senso la legge naturale è il riflesso nella coscienza e nell'intelligenza dell'uomo della *legge eterna* (la stessa legge naturale come essa sta nella mente del Creatore)¹⁹. Essa è – come la dice S. Tommaso – “partecipazione della legge eterna nella creatura razionale”²⁰. Dio dunque non comanda all'uomo la sua legge ma gli ha dato l'intelligenza per cercarla, conoscerla e farla propria²¹. Il che accredita una comprensione personalista non precettistica, una fondazione autonoma non eteronoma della legge naturale. Il suo significato è profondamente umano ed insieme divino. Il Dio della legge naturale non è il legislatore e giudice delle eteronomie divine, ma il creatore e redentore dell'autonomia del soggetto etico²².

La stessa rivelazione e la fede avvalorano questa valenza antropologica e impianto personalista della legge naturale. Esse non sono principio di un volontarismo biblico, che congeda la ragione etica, ma della novità etica cristiana: di nuovi richiami e contributi, propri della parola e della grazia, alla coscienza e intelligenza dell'uomo. Il che è messo in evidenza specialmente dal principio della creazione e dal principio cristologico. Il primo sta a richiamare l'appartenenza della natura alla storia della salvezza: questa incomincia già con la *Genesi*, vale a dire con la creazione, la quale è integrata a pieno titolo nell'alleanza di Dio con l'uomo. Il principio cristologico sta a significare la partecipazione della natura umana alla natura divina: con l'incarnazione il Figlio di Dio assume la natura dell'uomo, e con la risurrezione la eleva alla vita di Dio. Insieme i due principi stanno a mostrarci come l'ordine soprannaturale della grazia non sia un ordine appositivo o disconoscitivo dell'ordine della natura, ma di riconoscimento, assunzione, redenzione ed elevazione di questo. La legge naturale è la

¹⁶ Cfr *VS* 12, 42-44.

¹⁷ Cfr S. Tommaso, *Summa theologica*, I-II, q. 90, a. 1-4. “La legge naturale altro non è che la luce dell'intelligenza infusa in noi da Dio” (S. Tommaso, *In duo praecepta caritatis et indecem legis praecepta. Prologus: Opuscula theologica*, II, 1129, ed Taurinens 1954, 245).

¹⁸ Legge “iscritta nella natura razionale della persona” (*VS* 51); “legge della ragione” (*VS* 61). Cfr *VS* 12. 40. 42-43. 72. 79.

¹⁹ Cfr Concilio Ecumenico Vaticano II, Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*, 3; *VS* 40-44. 72.

²⁰ Cfr *Summa theologicae* I-II, q.91, a.2.

²¹ “La luce della ragione naturale con la quale distinguiamo il bene dal male – il che è competenza della legge naturale – non è altro che un'impronta in noi della luce divina” (S. Tommaso, *Summa theologicae*, I-II q. 91, a.2. Cfr, *ivi* q. 90, a. 4.

²² Cfr *VS* 40-41

legge che Cristo non è venuto ad abolire ma a portare a compimento nella sua pienezza di senso e di esigenza. La *legge nuova* (legge della grazia, legge di carità, legge dello Spirito Santo, legge di perfezione e di libertà) non è una legge altra e aliena alla legge naturale, ma il suo perfezionamento conoscitivo e operativo: è la legge naturale entro l'economia d'illuminazione e abilitazione della grazia. *Gratia non tollit sed perficit naturam*: la grazia non prescinde e non annulla ma compie e perfeziona la natura²³.

II. Legge naturale e difesa della vita

Sullo sfondo della natura si staglia e delinea la verità, il valore e la legge della vita. La natura costituisce il background di senso veritativo e normativo della vita umana. Su di esso noi comprendiamo i doveri che il bene della vita comporta in ordine alla sua tutela e promozione e nel contempo i limiti della sua difesa. Senza questo referente razionale e universale della natura, la vita umana è esposta a criteri valutativi volubili e arbitrari. Essa non risponde più alla sua valenza oggettiva ma a precomprensioni soggettive e a sensibilità culturali cangianti, alla mercé di poteri forti, manipolatori dell'opinione pubblica e della legalità democratica. Nonostante tutto la vita umana è un bene oggettivo e avanza esigenze oggettive di rispetto. Questa oggettività è configurata e garantita dalla natura e dalla legge naturale²⁴.

1. Legge naturale e bioetica

In relazione alla vita il *logos*, l'*axios* e il *deon* espressi dalla natura hanno nel *bios* un basilare campo di inveramento. Non si può comprendere la vita umana e gli obblighi che essa crea a prescindere dalla corporeità biologica. Questa è portatrice di elementi veritativi decisivi per conoscere lo statuto ontologico ed etico della vita umana. Perché il corpo è manifestazione dello spirito e componente coesistente del vivere umano. Nel *bios* corporeo prende forma visibile la vita della persona. Così che la natura corporea della persona ha valenza più che biologica: ha "significato morale"²⁵. Ciò che il corpo rivela nella sua struttura organica come nelle sue dinamiche fisiologiche non è eticamente indifferente ma significativo: è rilevante in ordine alle esigenze di rispetto, tutela e promozione della vita umana come anche alla cessazione di queste esigenze²⁶. Ciò sta a dire che la conoscenza e la determinazione della legge naturale nel campo della vita esige e s'avvale della razionalità biologica. E'

²³ Cfr *VS* 24. 45

²⁴ Cfr *EV* 19-20.

²⁵ *VS* 49. Cfr *VS* 48-50.

²⁶ La natura corporea della persona "non può essere concepita come normatività semplicemente biologica, ma dev'essere definita come l'ordine razionale secondo il quale l'uomo è chiamato dal Creatore ... a usare e disporre del proprio corpo" (*VS* 50)

questa, per esempio, a dirci quando incomincia la vita individuale umana e quando invece essa finisce, al fine di precisare il momento iniziale e terminale dei nostri obblighi, delle cure cioè ad essa dovute. Gli apporti delle scienze biologiche e mediche, e i loro sviluppi sono importanti per una migliore e più precisa comprensione e determinazione della legge morale naturale nel campo della vita.

Il *nomos* che la legge naturale esprime in questo campo, il complesso cioè delle norme a tutela della vita fisica e che oggi va sotto il nome di *bioetica*, ha in sé e non può non avere una sua intrinseca ragionevolezza. Insegnato dalla Chiesa, non ha nulla di dogmatico, perché essa lo attinge al conoscere biologico e meta-biologico, frutto dell'intelligenza verificatrice e interpretativa, empirica e valutativa, come tale comunicabile e condivisibile da ogni uomo, indipendentemente dal credo religioso. Ovviamente la Chiesa non prescinde dalla fede, dall'*intellectus fidei* del vangelo. Essa annuncia il "vangelo della vita", principio fontale e ispiratore del messaggio bioetico della Chiesa. Ma lo fa nell'esplicita e dichiarata persuasione del suo intrinseco e profondo significato antropologico, vale a dire umano e umanizzante e perciò razionalmente pervio ad ogni intelligenza²⁷. La dignità e il destino soprannaturale della vita umana presuppone e porta a pienezza di senso e di valore tutto il significato naturale²⁸. Per la Chiesa, la natura è fonte di verità come la rivelazione; e la ragione è via conoscitiva in sinergia con la fede. Così da annunciare il "vangelo della vita" sulla lunghezza d'onda della legge naturale, vale a dire del progetto creatore di Dio iscritto nella natura e intelligibile da ogni uomo²⁹. "Non si tratta - precisa allora Giovanni Paolo II - di imporre ai non credenti una prospettiva di fede, ma di interpretare e difendere i valori radicati nella natura stessa dell'essere umano"³⁰.

Questo lo ribadiamo per smentire il pregiudizio laicista secondo cui l'insegnamento bioetico della Chiesa e della teologia non può che essere confessionale e dogmatico, chiudendosi così pregiudizialmente alle loro ragioni argomentative. Atteggiamento, questo, dissimulatore della preclusiva chiusura ad ogni intelligenza di natura e legge naturale, che non trova oggi favore e credito tra i paladini della cosiddetta bioetica laica, posta prevalentemente sotto i principi dell'efficacia e del desiderio. Un'etica della vita non può essere né laica né confessionale: dev'essere semplicemente ragionevole. Chiunque esprime valori, diritti e norme di comportamento deve poterli legittimare razionalmente. La Chiesa e la teologia lo

²⁷ "In Cristo è annunciato definitivamente ed è pienamente donato quel *Vangelo della vita* che, ...scritto in qualche modo nel cuore di ogni uomo e donna, risuona in ogni coscienza "dal principio", ossia dalla creazione stessa, così che...*può essere conosciuto nei suoi tratti essenziali anche dalla ragione umana*" (EV 29). Come tale "il Vangelo della vita non è esclusivamente per i credenti: è *per tutti*" (EV 101). Esso "ha un'eco profonda e persuasiva nel cuore di ogni persona, credente e anche non credente" (EV 2).

²⁸ "Il *Vangelo della vita* racchiude quanto la stessa esperienza e ragione umana dicono circa il valore della vita, lo accoglie, lo eleva e lo porta a compimento" (EV 30).

²⁹ I cristiani sono chiamati a "mettere in risalto le *ragioni antropologiche* che fondano e sostengono il rispetto di ogni vita umana. In tal modo, mentre faremo risplendere l'originale novità del *Vangelo della vita*, potremo aiutare tutti a scoprire, anche alla luce della ragione e dell'esperienza, come il messaggio cristiano illumina pienamente l'uomo" (VS 82).

³⁰ Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, 6 gennaio 2001, 51.

fanno in nome della natura umana e della legge naturale. Queste sono via maestra dell'intelligenza etica, che l'umanità ha percorso da sempre e che abbandonare oggi è un regresso e una grave perdita.

E' così fugata l'idea che la verità esigente della vita, illuminata dal Vangelo, vincoli i soli cristiani ed è contraddetta l'opinione secondo cui i non-cristiani non avrebbero ragioni (sufficienti) per riconoscerla e adempierla: "La questione della vita e della sua difesa e promozione non è una prerogativa dei soli cristiani. Anche se dalla fede riceve luce e forze straordinarie, essa appartiene ad ogni coscienza umana che aspira alla verità ed è attenta e pensosa per le sorti dell'umanità"³¹

2. Valori e principi assiologici

E' così riconosciuta e legittimata la legge naturale, assunta a criterio logico e metodologico di un'etica della vita: in ordine alla coscienza e conoscenza del bene della vita umana e ai compiti e obblighi che ne derivano. Dire vita umana è dire la vita di un essere con dignità di persona, di cui naturalmente condivide e riflette il valore. Ne vogliamo qui configurare i valori peculiari in cui prende forma e i principi assiologici che ne esprimono le esigenze.

Valore di soggetto e principio di cura e terapeuticità

Anzitutto la dignità e il valore di *soggetto*, perché la vita non è né un concetto astratto né una cosa, oggetto di possesso. La vita non è qualcosa, è sempre *qualcuno*: un individuo vivente. Come tale ne rispecchia la dignità di soggetto. Un individuo umano non ha valenza di oggetto, non è comparabile e confondibile con le cose: non è, in una parola, reificabile. Perché essere spirituale: mediante il conoscere e il volere (la libertà) egli s'eleva sugli esseri pre-umani, diventandone il signore. Di questa soggettività partecipa la vita d'ogni uomo e d'ogni donna, nella unitotalità di spirito e corpo (spirito nel corpo)³² che ciascuno costituisce. Così che anche la vita corporea condivide la dignità e il valore dello spirito: corpo-soggetto, non corpo-oggetto: *io sono il mio corpo*, più di quanto non abbia un corpo. "In riferimento alla persona umana nella sua "totalità unificata", cioè "anima che si esprime nel corpo e corpo informato da uno spirito immortale", si può leggere il significato specificamente umano [non meramente fisico, materiale, biologico] del corpo"³³.

Questo è il motivo per cui il *bios* corporeo ha significato morale ed è fonte di moralità: ciò che il corpo rivela e in esso si compie non è eticamente ininfluenza e trascurabile, ma essenziale e decisivo in ordine alla designazione del bene e ai compiti

³¹ VS 101. Cfr VS 77.

³² "Corpore et anima unus" (GS 14). Cfr VS 48-49

³³ VS 50. Le citazioni interne al brano sono di Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, 11.

e obblighi che suscita. Prendiamo, ad esempio, il genoma biologico: questo è espressione e rivelazione di un genoma per così dire ontologico. Solo un individuo con patrimonio genetico umano può essere un soggetto umano. Non può che essere tale ed essere riconosciuto e rispettato come tale.

La dignità di soggetto del corpo è anche il motivo per cui ad esso sono dovute le attenzioni e le sollecitudini proprie della persona. Nasce di qui il *principio di cura e terapeuticità*, che enuncia il dovere morale del rispetto del corpo e della tutela della salute propria e altrui. Curare il corpo è curare la persona. La sollecitudine terapeutica (ma anche profilattica e riabilitativa) è via singolare e privilegiata di riconoscimento e reciprocità intersoggettiva. Ma è anche riconoscimento della propria soggettività, su cui nessuno ha il potere, l'arbitrio o l'indifferenza che può avere sugli oggetti. Il che vale non solo in ordine alla cura della malattia ma ancor prima al riguardo per il corpo, che non può essere trascurato né sottoposto ad alterazioni e infingimenti, a stimolatori ed eccitanti, a prove e carichi eccessivi, a condizioni di vita e di lavoro irrispettosi della persona e a lungo andare nocivi per la salute.

Valore di fine e principio d'indisponibilità e inviolabilità

Alla dignità di soggetto è strettamente e indivisibilmente correlato il valore di *fine* della vita umana. L'inoggettività ne comporta ed esprime il valore non strumentale. Così da essere cercata “per se stessa”, non “per altro” o “per altri”. L'uomo – dice il Concilio Vaticano II – è “l'unico essere che Dio ha voluto *per se stesso*”³⁴. La vita che egli è rispecchia questo “per sé” della persona. Per cui non è disponibile a interessi altrui, né è utilizzabile per scopi ad essa alieni. S'illumina così il *valore assoluto* della vita umana, nel senso di non relativo a niente e a nessuno, fuorché al Creatore. Dio, il Vivente, è l'assoluto sussistente. Il vivente umano invece è l'assoluto partecipato. Valore di fine e valenza “in sé” e “per sé” si implicano e concorrono a illuminare questo assoluto.

Scaturisce di qui il *principio d'indisponibilità e inviolabilità* della vita umana. Questa non ha valore di uso, così da disporre di essa come di un mezzo o da violarne l'integrità e l'esistenza come di un meccanismo cibernetico o di un mero organismo nelle mani dell'uomo³⁵. Il valore di fine esclude ogni strumentalizzazione e sfruttamento ed esige che ogni ricerca, sperimentazione e intervento sulla vita debbano essere a suo beneficio; e a beneficio altrui solo nella certezza morale di tutelarla e non recarle un grave danno. Parimenti il valore finale delegittima ogni manipolazione non terapeutica dell'integrità fisica (biologica e genetica) della vita ed ogni soppressione volontaria e diretta della vita innocente. Il valore di fine decide e misura la bontà della vita umana non dal suo “modo di essere” (*sosein*) ma dal suo “esserci” (*dasein*) semplicemente: dal suo essere al mondo come vita di un individuo con dignità di

³⁴ GS 24.

³⁵ Cfr EV 5.39-40. 53.

persona. Così che nessuno dal di fuori - nessun potere legislativo, nessuna rivendicazione parentale, nessun consenso sociale - ha il diritto di decidere di essa, ma solo il dovere di consentirne e favorirne il decorso vitale.

Malgrado non attiri lo sguardo o non appaghi il sentimento, nonostante la piccolezza, le infermità o le menomazioni, una vita umana vale sempre perché vale in se stessa, non in funzione di qualcuno o di qualcosa. Per questo va denunciata ogni violenza sulla vita, in tutte le sue forme e condizioni. In particolare – come fa il Papa nell’enciclica *Evangelium vitae* – va denunciata la violenza soppressiva della vita nascente e terminale. Questo a motivo dello spessore e della diffusione socio-culturale che stanno assumendo l’aborto e l’eutanasia oggi: vere e proprie “strutture di peccato” contro la vita, che da delitto vanno acquisendo valenza di diritto, nell’opinione pubblica e nell’immaginario delle coscienze³⁶.

Valore teologale e principio di venerazione

Il valore di soggetto e di fine fanno della vita umana un bene trascendente e assoluto: sporgente col suo spirito su ogni bene oggettuale e non relativo a niente e a nessuno, se non a se stessa e a Dio. Il che delinea il valore *teologale* della vita umana, inteso come partecipazione e riflesso della dignità e della gloria di Dio. La Bibbia l’esprime con la categoria dell’“immagine” e della “somiglianza” divina (cfr *Gen* 1,26-27; *Sir* 17,3). Così che la sua bontà riveste il carattere di sacralità e santità della vita di Dio, e suscita la riverenza e il culto dovuti al santo. Il che dà un’impronta e valenza religiosa agli obblighi morali verso la vita, qualificando come *venerazione* ogni rispetto e tutela e dequalificando come profanazione ogni oltraggio e disimpegno³⁷.

Parliamo di una teologalità nell’ordine della natura, non cioè attinta dalla rivelazione, e perciò intelligibile da tutti³⁸. In essa è la dignità e il valore più alto della vita umana e perciò il motivo e il fondamento dell’onore e del rispetto unico e massimo che esige. L’intelligenza che lo coglie è la forma più alta e sapiente del conoscere: in grado di penetrare il dato e cogliere il valore, di penetrare il *bios* e riconoscere un uomo. Senza questa intelligenza, inibiti dal sapere empirico alla superficie del *bios*, il valore non risplende. Ma non per deficit di presenza bensì di conoscenza. Non si può fare del significato e del valore religioso della vita una conoscenza di sola fede rivelata. Significa depotenziare e sfiduciare l’intelligenza, privandola della possibilità di cogliere l’assoluto che è nell’uomo e perciò di aprirsi a tutta la verità della vita.

³⁶ Cfr *EV* 4. 11. 12. 18. 24. 58-67.

³⁷ Cfr *EV* 9-41. 53.

³⁸ Cfr *EV* 2.

Valore sociale e principio di solidarietà e sussidiarietà

Ogni vita è unica e irripetibile nella sua individualità. Ma questa autonomia non è principio di una concezione monadica e solipsistica, bensì il dato basilare e la condizione previa di ogni apertura e relazione. Ogni vita umana viene al mondo e vive nel mondo secondo una costitutiva e vitale relazione ad altri. *Esse indigens et offerens*, ogni vita umana è intessuta in una rete di relazioni di dipendenza (dagli altri) e di disponibilità (per gli altri). Il che è vero a partire dalla generazione e dalla nascita e si esplica lungo tutto il decorso vitale. Ciò designa il valore *relazionale e sociale* d'ogni vita umana, da cui prende avvio il *principio di solidarietà e di sussidiarietà*.

La solidarietà sta a dirci che ciascuna vita, in ragione del suo esserci, è appello e attenzione ad altri, all'interno della comunità di appartenenza: dalla famiglia alle società intermedie, dalla collettività politica all'intera comunità umana. La sussidiarietà sta a precisare la modalità ausiliaria d'ogni premura e cura della vita altrui: queste, da una parte, devono essere misurate e modulate ai bisogni di ciascuno; dall'altra, non devono sostituirsi e mortificare le legittime decisioni e capacità dei soggetti. Così, ad esempio, di una vita che viene al mondo con gravi handicap si fa carico la comunità a tutti i livelli, integrando e sostenendo gli oneri particolari che la famiglia è chiamata ad affrontare. La sua soppressione con l'aborto o con l'eutanasia è indice di un individualismo egoista e opportunistico, che esclude i più deboli dalla tavola del bene comune.

Solidarietà e sussidiarietà sono fondate sull'amore e sulla giustizia, che ricercano, tutelano e promuovono rispettivamente il bene e il diritto basilare e primario della vita. Esse sono ispirate e animate dall'amore ed istituite e strutturate dalla giustizia.

3. La mediazione nel vissuto

L'assoluto che la vita significa, i valori singolari che riflette e i principi in cui questi prendono forma normativa primaria, non danno luogo a un'estetica della vita ma a un'etica della tutela concreta e possibile. Perché l'etica non è una contemplazione distaccata di valori e un'enunciazione ideale di principi, ma la mediazione di questi nella concretezza, particolarità, complessità e conflittualità del vissuto. Dove la purezza del bene e l'universalità del principio si misura con i *limiti* del particolare, della condizione fisica, delle risorse insufficienti, delle conseguenze contrastanti, dei secondi effetti, delle circostanze particolari ed estreme, del logorio del tempo, nonché della libertà effettiva dei soggetti agenti. L'etica viene a trovarsi *tra l'assoluto e il limite*: l'assoluto che la vita umana è in se stessa (nel suo valore trascendente) e i limiti che ne contrassegnano la condizione fisica e terrena³⁹. L'etica li comprende entrambi, rifuggendo e il semplicismo di un'assiologia incurante del vissuto e l'opportunismo di

³⁹ Cfr VS 2. 47.

una prassi aliena dai principi. L'etica è la scienza della *mediazione* della coscienza trascendentale e ideale dei valori nella coscienza categoriale e situazionale dell'agire, dove il principio si fa norma d'azione e la coscienza si fa giudizio operativo.

Non si tratta di distillare il valore e il bene o di svigorire il principio, dando luogo alla doppia etica della teoria e della prassi o a un'etica dell'accomodamento della prima alla seconda, consentendo di fatto ciò che è illecito di principio. O anche scindendo un deontologismo della norma da un teleologismo dell'atto: il primo parametrato sul dovere espresso dal valore e dal principio, il secondo sulle intenzioni del soggetto agente e sul computo delle conseguenze del suo atto. Quest'etica del "doppio binario" è una morale dissociata e dissociativa che, in presenza del limite, è disposta a disconoscere in concreto ciò che riconosce in astratto, così da consentire di fatto il male disapprovato in teoria ovvero da rinunciare in atto al bene asserito in principio. Ovviamente parliamo del bene e del male morale, che l'etica non consente di disconoscere (il primo) e di compiere (il secondo). Disconoscere il bene morale e compiere il male morale è sempre un *peccato* che la morale non permette mai: non si può peccare moralmente.

Questo non significa che la morale si disinteressa di beni e mali fisici. Anche di questi essa si fa carico, cercando di tutelare, promuovere e massimizzare i primi e di prevenire, fugare e debellare i secondi. Che anzi per essa un male fisico e un bene fisico, in ordine agli obblighi che avanzano e suscitano, non hanno valenza meramente fisica ma assumono già valore morale: sono un male morale da evitare o un bene morale da compiere. In quanto però un male è soltanto fisico la morale può permetterlo o tollerarlo. Se essa è tenuta a evitare e proibire ogni male morale, non altrettanto può dirsi del male fisico. Sicché mentre è sempre illecito compiere il male morale, può essere lecito permettere il male fisico.

Riguardo alla vita, il valore morale compete alla persona, da cui il corpo lo deriva. Questo non lo è in se stesso, nella sua valenza biologica, ma in quanto lo riceve dalla persona. "Così – leggiamo nell'enciclica *Veritatis splendor* – la vita umana, pur essendo un bene fondamentale dell'uomo, *acquista un significato morale in riferimento al bene della persona* che deve essere rispettata per se stessa"⁴⁰. A significare questo è la ragione: "Alla luce della dignità della persona umana – da affermarsi per se stessa – la ragione coglie il *valore morale specifico di alcuni beni*, cui la persona è naturalmente inclinata"⁴¹. Primo fra tutti quello della vita fisica. Così, "ad esempio, l'origine e il fondamento del dovere di rispettare assolutamente la vita umana *sono da trovare nella dignità propria della persona* e non semplicemente nell'inclinazione naturale a conservare la propria vita"⁴². Per questo la salvaguardia della vita fisica non è un dovere ineccepibile e la sua privazione o menomazione non è sempre una colpa. Ma solo in quanto riflette il valore della persona: "solo in riferimento alla persona umana... si può leggere il significato specificamente umano

⁴⁰ VS 50.

⁴¹ VS 48.

⁴² VS 50.

del corpo”. Motivo per cui – è l’esempio fatto dall’enciclica – “mentre è sempre moralmente illecito uccidere un essere umano innocente, può essere lecito, lodevole o persino doveroso (cf *Gv* 15,13) dare la propria vita per amore del prossimo o per testimonianza verso la verità”⁴³.

La vita nella sua fisicità non basta da sola a identificare la persona e perciò a configurare il bene morale della vita. Questa concerne la persona, di cui la corporeità fisica è componente essenziale ma non esaustiva: “la vita del corpo nella sua condizione terrena non è un assoluto”⁴⁴, non totalizza cioè la vita della persona. La non-coincidenza della vita con la sua fisicità sta a significare la non-coincidenza o, piuttosto, la coincidenza relativa e non assoluta del male fisico inferto alla vita col male morale. Come tale la difesa della vita fisica è condizionabile. Se la vita corporea e la sua integrità biologica costituissero comunque e sempre un bene morale non vi sarebbe limite alla loro difesa. E’ il darsi della vita corporea come bene fisico (non ancora morale) e la sua manipolazione e la sua perdita come male fisico (non morale) a porre la condizione di limite della sua difesa: limite eticamente accettabile e sostenibile. Perché in tal caso non difendere la vita ad ogni modo o compiere una manipolazione o costrizione non costituisce un male morale. Semplicemente si tollera un male fisico inevitabile (o non si consegue un bene fisico).

Da questa basilare distinzione sono informati alcuni principi orientativi dell’agire determinato e concreto. Essi mirano a precisare le condizioni di difendibilità della vita umana, sottraendole all’arbitrio dei soggetti e consentendo di affrontare e risolvere la situazione e il caso particolare – in ciò che presentano di singolare, complesso, conflittuale, limitato – senza né l’angoscia del dubbio né deroghe agli obblighi espressi dal bene e dal comandamento.

Essi non fanno che comporre ed esprimere in sintesi applicativa presupposti, esigenze e condizioni di morale fondamentale. Questa insegna che alla moralità di un atto concorrono tre elementi (oggetto, circostanze e intenzione) e due condizioni (conoscenza e volontà). Gli elementi designano la moralità sotto il profilo della bontà o della malizia e perciò della liceità o illiceità. Le condizioni invece sotto il profilo della rilevanza etica o meno e perciò del carattere morale o pre-morale.

Relativamente agli elementi, il primo a decidere la bontà o la malizia è l’oggetto proprio (il *finis operis*) dell’atto⁴⁵: se questo è un bene morale l’atto è buono, se è un male morale l’atto è cattivo. In forma subordinata e integrativa concorrono le circostanze in cui un atto è posto e le intenzioni (il *finis operantis*) del soggetto che lo pone. Queste incidono sulla bontà oggettiva aumentandola, diminuendola o cambiandola in male. Incidono invece sulla malizia oggettiva aumentandola o diminuendola ma non cambiandola in bene. Per questo in presenza di un atto il cui oggetto è comunque e sempre un male morale (*intrinsicè malum*), circostanze favorevoli e intenzioni buone non valgono a legittimarlo moralmente: a cambiarlo da

⁴³ Cfr *VS* 50.

⁴⁴ *EV* 47, Cfr *EV* 2.

⁴⁵ Cfr *VS* 79.

cattivo in buono⁴⁶. Si danno però circostanze non accidentali ma sostanziali, in quanto incidono sull'oggetto dell'atto in modo da mutarne la specie (*circumstantiae mutantes speciem*) ossia la qualità intrinseca, l'essenza specifica. In tal caso la qualità morale dell'oggetto va considerata indivisibilmente dalla circostanza, nella determinazione della moralità dell'atto.

Relativamente poi alle condizioni di moralità, alla rilevanza etica di un atto concorrono insieme la conoscenza attenta del suo significato (fisico e morale) e la volontà libera da coazioni e condizionamenti. Così che eticamente rilevante può dirsi l'atto conosciuto e voluto, in una parola l'atto volontario. L'atto involontario invece, per deficit di conoscenza e/o di volontà, è da considerarsi eticamente irrilevante: è un atto pre-morale. Sotto il profilo degli effetti o conseguenze, è da considerarsi eticamente irrilevante e perciò pre-morale l'atto volontario indiretto: l'atto a doppio effetto, il cui effetto negativo è una conseguenza seconda, prevista sì ma non voluta, semplicemente tollerata come inevitabile, dell'effetto primo e buono che è il fine vero e proprio dell'atto.

4. Principi mediatori

Sulla base di questi richiami di morale fondamentale, veniamo all'enunciazione e applicazione nel campo della vita di alcuni principi da essi ispirati e motivati.

Principio di legittima difesa

Il principio anzitutto della *legittima difesa*, il quale consente di fare violenza alla vita dell'aggressore fino a sopprimerla, a determinate condizioni⁴⁷: che la violenza dell'aggressore sia in atto e non in previsione, che si siano esperiti tutti i mezzi non violenti di dissuasione, che la violenza difensiva sia proporzionata a quella aggressiva. Il verificarsi insieme di queste condizioni determina una circostanza che muta la specie dell'atto. Non si tratta formalmente e perciò eticamente di un atto di violazione e uccisione, ma di difesa di una vita. Così da non cadere sotto il comandamento "non violare la vita", "non uccidere". Ovviamente si arreca un male all'aggressore. Ma è un male fisico, non morale.

Fare violenza alla vita, fino a sopprimerla, non è comunque e sempre un male morale, un *intrinsece malum*, e perciò un peccato. La nonviolenza è eccepibile dalla legittima difesa. La violenza è un *intrinsece malum* e perciò un atto da non compiere mai nei confronti della vita del giusto e dell'innocente. La vita di questi è sempre un bene morale. Così che violarla e sopprimerla è un male morale. Per questo il comandamento "non uccidere" (*Es 20,13*) dalla stessa Parola di Dio è precisato: "Non

⁴⁶ Cfr *VS* 80-82.

⁴⁷ Cfr *EV* 55.

far morire l'innocente e il giusto" (*Es* 23,7). E l'enciclica *Evangelium vitae* puntualizza: "Il comandamento "non uccidere" ha valore assoluto quando si riferisce alla persona innocente... In effetti l'inviolabilità assoluta della vita umana innocente è una verità morale"⁴⁸. Non si vede come e quando il giusto e l'innocente possano trovarsi in stato di aggressione nei confronti di alcuno. Non si vede dunque come la soppressione della loro vita possa mai non essere considerata un male morale.

Principio di spendibilità

Il principio di *spendibilità* della vita sta a dire che, in vista di un bene superiore, come l'amore del prossimo o la testimonianza della verità, la vita fisica e terrena può essere sottoposta a rischi anche elevati di logoramento, di pericolo e di perdita, senza per questo contravvenire al dovere morale di tutelare e curare la propria vita. Con questo non si disconosce il bene assoluto della vita, appartenendo questo all'intera vita della persona⁴⁹, di cui la condizione fisica e terrena è parte integrante ma non il tutto. Come *parte*, la vita nel tempo ne partecipa la dignità e il valore, con le esigenze di rispetto da questi avanzate e che prendono forma primaria nei principi assiologici enunciati. Ma in quanto non è il *tutto* (non totalizza la vita della persona) essa è relativizzabile da un bene superiore⁵⁰. Precisa Giovanni Paolo II nell'enciclica *Evangelium vitae*: "La vita nel corpo nella sua condizione terrena non è un assoluto..., tanto che può essere richiesto di abbandonarla per un bene superiore"⁵¹ – come dice e fa Gesù nel Vangelo (cfr *Mc* 8,35; *Gv* 15,13).

Il bene superiore, delineato dall'amore di Dio e del prossimo, consente e legittima il sacrificio della propria vita fisica e terrena. Questo è lecito perché, in relazione a un bene superiore, il sacrificio della propria vita è un male fisico (l'usura o la perdita di un bene fisico) non un male morale. Esso non è un atto d'incuria verso la vita, tanto meno di soppressione: un procurarsi la morte. La circostanza sostanziale del bene superiore e del suo amore ne fanno un atto di donazione, di consacrazione, di offerta: atto non solo moralmente lecito ma buono, nobile e ammirevole, la cui più alta testimonianza è il martirio⁵². Ovviamente il principio di spendibilità vale per la propria vita, non per la vita altrui.

⁴⁸ *EV* 57. Cfr *EV* 57; *VS* 50; Congregazione per la Dottrina della Fede, Dichiarazione sull'eutanasia *Iura et bona*, 5 maggio 1980, in *AAS* 72 (1980) 546.

⁴⁹ "L'uomo è chiamato a una pienezza di vita che va ben oltre le dimensioni della sua esistenza terrena" (*VS* 2).

⁵⁰ Cf *EV* 2.

⁵¹ *EV* 47

⁵² Cfr *EV* 47

Principio di totalità

Oltre i beni superiori, cui la vita fisica è relativizzabile e per il cui conseguimento è spendibile, c'è il bene della stessa vita corporea, inteso come un complesso organico, costituito dalle diverse parti che lo strutturano. Anche l'integrità fisica dell'organismo, in quanto bene della persona, assume un significato morale, che obbliga alla tutela e non alterazione di organi, tessuti e funzioni biologiche. Non però in assoluto ma relativamente al bene del tutto. Nasce di qui il principio di *totalità*, secondo cui la parte è per il tutto ed è legittimo manipolarla o sacrificarla per il bene del tutto.

Il che trova applicazione nella terapia chirurgica. L'asportazione di un organo incurabile o la soppressione di una sua funzione, per le malattie che provoca, costituisce un male fisico eticamente lecito se non anche doveroso. Il bene del tutto dà all'atto manipolatore una finalità e un carattere terapeutico e perciò – come abbiamo visto – di tutela e promozione della persona nella sua salute. Diversa è una manipolazione arbitraria, voluttuaria o finalizzata ad altri scopi: questa configura un male morale, eticamente inammissibile.

Il principio di totalità vale sul piano fisico, in ordine alla cura di una patologia su base biologica o organica. Non può essere esteso alla cura di malattie psicogeniche o di disagi psichici e spirituali. Non si può mutilare e invalidare il corpo per bisogni e scopi ad esso alieni. Pertanto non si può invocare questo principio a legittimazione della sterilizzazione antiprocreativa, della chirurgia transessuale o di certe pratiche eccessive e ossessive di chirurgia estetica⁵³.

Principio di beneficalità

Un bene peculiare e distinto è il beneficio terapeutico che può venire ad altri dalla messa a disposizione della propria vita fisica, o dal dono di un tessuto o di un organo del proprio corpo. Il che trova applicazione nella ricerca e sperimentazione in campo biomedico e nella terapia dei trapianti da vivente. C'è qui un limite alla difesa della vita fisica e della sua integrità? Il bene che altri possono ricavarne iscrive l'atto in una finalità d'amore. Questa però non vale a legittimare né la soppressione di una vita, né una grave menomazione della sua integrità (mutilazione), né un tasso di rischio elevato per la salute, al fine di salvare o curare altre vite. Il principio di inviolabilità e indisponibilità non li consente. Evitato però il pericolo di violazione e di strumentalizzazione di una vita a un'altra, consentire a un gesto d'amore terapeutico con la propria vita o con parte di essa è atto buono e lecito.

Il che è legittimato dal principio di *beneficalità*, secondo cui ciò è possibile alla duplice condizione del tasso di rischio accettabile e dall'assoluta gratuità del gesto.

⁵³ Cfr Pontificio Consiglio della Pastorale per gli Operatori Sanitari, *Carta degli Operatori Sanitari* [sig.: COS], Città del Vaticano 1995, n.66.

La prima esige di non provocare un grave danno per la salute. La seconda di improntare l'atto al dono, escludendo ogni forma di profitto e interesse. Così non soltanto la vita fisica non subisce offesa, ma diventa "luogo" singolare e "via" e privilegiata dell'amore che dona se stesso per la vita del prossimo⁵⁴.

Principio di proporzionalità

La medicina dispone di mezzi terapeutici. Il progresso biomedico e biotecnologico oggi li moltiplica in modo esponenziale. Ci sono limiti nel loro utilizzo? Si è tenuti a ricorrere a tutti i mezzi disponibili? La rinuncia contravviene sempre al principio di terapeuticità, configurando comunque un male morale? Come aprirsi una strada tra l'eutanasia passiva (per omissione di cura) e l'accanimento terapeutico (per eccedenza di cura)? Come evitare un estremo senza cadere nell'altro? Prendersi cura della vita fisica è un obbligo morale enunciato e motivato dal principio di terapeuticità. Ma la relatività della vita fisica alla condizione e al decorso temporale, chiede di accettarne i limiti e il limite ultimo della morte. Questo vuol dire che è doverosa la cura della malattia, ma non ad ogni costo. Così che è possibile rinunciare a cure particolarmente onerose e dai risultati incerti o precari. Il criterio per arbitrare rettamente tra dovere e rinuncia e pervenire a un sereno giudizio in scienza e coscienza è qui enunciato dal principio di *proporzionalità* nell'uso dei mezzi terapeutici. Distinguendo tra mezzi proporzionati e mezzi sproporzionati, esso afferma che ai primi si è tenuti a ricorrere sempre, mentre ai secondi si può e, per non cadere nell'accanimento terapeutico, si deve rinunciare.

Il rapporto di proporzione va calcolato mettendo a raffronto le condizioni del paziente e il mezzo terapeutico con i risultati sperabili. Dove c'è proporzione, nel senso che il mezzo dà sufficienti e apprezzabili risultati, il ricorso ad esso è doveroso. Dove invece i risultati sperabili sono scarsi, precari e inadeguati ai costi umani e sociali che il ricorso a una cura impone, ad essa si può e, per non cadere nell'accanimento terapeutico, si deve rinunciare. In tal caso non si compie un male morale per omissione, ma si accetta un limite fisico (da ultimo il limite della morte) che la vita porta con sé nella sua condizione biologica e temporale. La sollecitudine terapeutica considera e rispetta la vita nella concretezza dello stato e del decorso fisico di ciascun individuo, così da non sottoporla a forzature terapeutiche; senza però privarla mai delle cure ordinarie e proporzionate⁵⁵.

⁵⁴ Cfr COS 84-85. 90.

⁵⁵ Cfr Congregazione per la Dottrina della Fede, Dichiarazione sull'eutanasia *Iura et bona*, 5 maggio 1980, in AAS 72 (1980) 549-551; COS 64. 65. 120; EV 65.

Principio del volontario indiretto

Altamente problematico è avvertito il limite della difesa della vita in situazioni di grave conflitto, in cui la vita di un individuo non la si vede tutelabile o curabile che al prezzo di un male come la morte dello stesso individuo o di qualcun altro. E' il caso dell'eutanasia come terapia del dolore o dell'aborto per salvare la gestante. L'etica non permette mai di compiere un male morale per conseguire un bene (*non sunt facienda mala ut veniant bona*) (cf *Rm* 3,8)⁵⁶. Tale è, ad esempio, la morte procurata a un individuo per la salvezza di un altro o per mettere fine a un malessere dello stesso individuo. Tale atto contravviene alla norma morale, che proibisce ogni soppressione *volontaria e diretta* della vita innocente⁵⁷. Così precisata, sotto la proibizione della norma non cade la soppressione involontaria (per deficit di conoscenza e di consenso) e indiretta di una vita.

Questa seconda eventualità è recepita e precisata dal principio del *volontario indiretto* o del *doppio effetto*. Questo chiarisce che, nel caso in cui un atto buono comporta anche un effetto cattivo, previsto sì ma non voluto né come fine né come mezzo per conseguire il fine, semplicemente tollerato come conseguenza seconda e inevitabile, tale atto si può compiere. Non essendo l'effetto cattivo né il fine oggettivo dell'atto (*finis operis*) né il fine soggettivo dell'agente (*finis operantis*), non entra nel costitutivo etico dell'atto. Come tale non costituisce un male morale ma fisico. L'atto – specificato dal suo fine diretto (oggetto proprio), che è quello inteso e voluto dall'agente – è moralmente buono e volontario. L'effetto cattivo è indiretto: come tale ininfluenza sulla moralità dell'atto. Per questo la perdita di una vita embrionale o fetale, connessa ad un inevitabile intervento curativo della gestante, è considerato aborto indiretto; la morte anticipata in un malato dalla somministrazione di farmaci analgesici per la terapia del dolore è considerata eutanasia indiretta. Dal momento che la qualifica di *indiretto* toglie ogni valenza etica all'effetto mortale dell'atto, non si dovrebbe neppure parlare, in questi casi, di aborto e di eutanasia. Questi, infatti, hanno di per sé una connotazione morale negativa. Nei casi qui esaminati l'atto non è né abortivo né eutanasiico ma strettamente terapeutico. La morte dell'embrione o del feto come dell'ammalato non costituisce il fine dell'atto, né lo strumento per conseguirlo, ma la conseguenza del fine terapeutico non altrimenti raggiungibile: l'effetto secondo, conosciuto ma non voluto (solo tollerato), di un atto oggettivamente buono.

⁵⁶ Cfr Paolo VI, Enciclica *Humanae vitae*, 25 luglio 1968, 14.

⁵⁷ Cfr *EV* 57.

Conclusione

La vita umana nella sua fase temporale e terrena – vita in un corpo biologico – è momento e condizione della vita della persona, che ha la sua pienezza nella condizione soprannaturale ed eterna. Essa partecipa e riflette il valore assoluto che ogni vita umana è in se stessa e nel contempo è connotata dalla relatività e penultimità della condizione terrena e biologica, soggetta al limite e destinata a terminare con la morte. In quanto esprime quel valore assoluto, la vita terrena è un bene morale che avanza obblighi intangibili e incondizionati di difesa e di rispetto. In quanto riflette la relatività della sua condizione fisica e temporale, quegli obblighi sono relativi a questa: la difesa del bene fisico della vita conosce dei limiti. Così da diventare lecito e a volte doveroso rinunciare alla difesa della vita fisica o anche solo della sua integrità.

Tali limiti sono *fisici* non *morali*. Perché il bene morale non conosce limiti: *bonum faciendum*. Il bene morale obbliga. Non fare il bene morale è un peccato e una colpa che l'etica non può mai legittimare. Questo vuol dire che l'etica non può porre alcun limite *morale* alle esigenze di difesa della vita nella sua condizione fisica e terrena: sarebbe un male morale eticamente inammissibile (*malum vitandum*). Può e deve invece riscontrare limiti *fisici* insuperabili, ammettere e accogliere i quali non implica un male morale, non è una colpa; anzi può essere moralmente doveroso.

Dov'è scritto questo? Chi lo legge? E' scritto nel grande libro della vita, impaginato dal Creatore nella natura. Ed è letto dall'intelligenza, di cui il Creatore ha dotato la creatura umana, per conoscere la verità e riconoscere la legge.

Publicato in "La cultura della vita: fondamenti e dimensioni". Atti della Settima Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la Vita, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, 179-206.

INDICE

I. Natura e legge naturale

- 1. Natura e vita*
- 2. La vita umana*
- 3. Quale natura?*
- 4. Dio e la natura*
- 5. Natura e legge naturale*
- 6. Legge della persona*

II. Legge naturale e difesa della vita

- 1. Legge naturale e bioetica*
- 2. Valori e principi assiologici:*
 - Valore di soggetto e principio di cura e terapeuticità
 - Valore di fine e principio d'indisponibilità e inviolabilità
 - Valore teologale e principio di venerazione
 - Valore sociale e principio di solidarietà e sussidiarietà
- 3. La mediazione nel vissuto*
- 4. Principi mediatori*
 - Principio di legittima difesa
 - Principio di spendibilità
 - Principio di totalità
 - Principio di beneficalità
 - Principio di proporzionalità
 - Principio del volontario indiretto

Conclusione