

L'EUTANASIA NELLA CRISI DEL PENSIERO OCCIDENTALE

Andrea Padovani

1. IL PROBLEMA DELL'EUTANASIA NON PUÒ ESSERE AFFRONTATO SOLO DA UN PUNTO DI VISTA TECNICO-GIURIDICO.

In nessun altro momento della storia occidentale si è posta, come oggi, con larghezza e profondità di dibattito, la drammatica questione del diritto all'eutanasia. Il problema, sul quale sono chiamati a pronunciarsi la coscienza collettiva ed individuale, la legislazione, la giurisprudenza e la dottrina, riguarda l'eventuale esistenza di un diritto soggettivo a decidere, dinanzi all'insorgere di malattie incurabili e particolarmente dolorose nel loro decorso, i tempi e le modalità della propria morte. Casi clamorosi, di risonanza spesso mondiale, sono stati sottoposti all'attenzione delle corti di giustizia; per altro verso, i parlamenti di alcuni stati nazionali, sotto la spinta dell'opinione pubblica, hanno già provveduto a legiferare in una direzione che, scalfendo un antico divieto, ammette –in determinate circostanze– la legittimità di interventi tesi a procurare la morte del paziente consenziente.

Non mi soffermerò a valutare questi aspetti dell'attuale dibattito, sui quali altri esprimeranno il proprio punto di vista fondato su motivazioni di ordine tecnico. Mi preme qui, piuttosto, tentare di abbozzare una ricostruzione dei movimenti culturali, dei percorsi intellettuali che hanno reso possibile la stessa posizione del problema e l'affermarsi di una mentalità indulgente –o addirittura apertamente favorevole– verso le ragioni della 'buona morte'. La forza di tali convincimenti, filosofici o pre-giuridici, costituisce la premessa dalla quale procede ogni richiesta di adeguamento delle norme giuridiche invocato dai fautori dell'eutanasia. Sono intimamente persuaso, infatti, che il diritto, vivendo nella storia, tragga dalla storia delle idee l'orientamento fondamentale alle scelte di volta in volta adottate. Sarebbe un errore fatale quello del giurista che, trincerandosi dietro la pretesa neutralità o ateoreticità del proprio sapere, ignorasse la dinamica degli eventi culturali che determinano sia i mutamenti all'interno del corpo sociale, sia il contenuto delle norme giuridiche e l'attività degli interpreti. Lo sviluppo della civiltà occidentale, sotto molteplici aspetti, è, di fatto, la risultante di convincimenti filosofici che, diffusi dapprima tra le élites intellettuali, hanno plasmato, a mano a mano, le mentalità diffuse in larghi strati della popolazione.

2. DAL MONDO ANTICO E MEDIEVALE AL MODERNO. LA RIVOLUZIONARIA NOZIONE DI 'DIRITTO NATURALE' IN THOMAS HOBBS.

Una delle svolte più nette tra il mondo antico e medievale –per molti tramiti solidamente avvinti in rapporto di continuità– e l'età moderna è segnata, a mio avviso, dal pensiero di Thomas Hobbes. La sua definizione del concetto di diritto naturale costituisce, rispetto al passato, un'autentica rivoluzione copernicana. «Il diritto naturale –si legge in *Leviathan*, c. 14– è la libertà che ciascuno ha di usare, come vuole, del suo proprio potere per la preservazione della sua natura o della sua vita. Di conseguenza, è il fare tutto ciò che egli considererà, secondo il proprio giudizio e la propria ragione, il più adatto ai propri fini».

Gli elementi di novità contenuti in questo passo sono numerosi e della massima importanza. Tenterò di indicarli, seppur sinteticamente.

Per la prima volta il diritto naturale non viene colto come ordine pensato da Dio e immanente alla realtà ma, appunto, come potere riconosciuto al singolo. Le premesse dalle quali muove il filosofo inglese sono rintracciabili da un lato nel pensiero nominalista, dall'altro nell'opera di Machiavelli. Coi nominalisti, Hobbes ha in comune la negazione delle idee divine. Il loro rifiuto determina la caduta della nozione di fine assegnato all'azione che voglia dirsi etica. Il sommo bene non costituisce più –come per la speculazione greca e medievale anteriore ad Ockham– oggetto di aspirazione, termine cui ogni cosa tende naturalmente. Non lo costituisce perché, appunto, Dio cessa d'essere inteso come mente che pensa dall'eternità valori assoluti. All'agire dell'uomo viene sottratto il quadro di riferimento oggettivo cui fare costante e sicuro riferimento. Oscurata o disseccata la fonte originale dell'obbligazione etica, la ragione umana diviene cieca riguardo ai fini: da nessuna parte è detto, una volta per tutte, a quali doveri essa dovrà ispirarsi nella prassi. In termini tecnici si può affermare che all'essere viene meno la luce del dover essere ideale.

L'altro colpo inferto alla concezione classica è conseguente alla conclusione appena indicata. Se per l'innanzi, infatti, ci si era chiesti: «come deve vivere l'uomo?», da questo momento il quesito si porrà così: «qual è la vita effettiva degli uomini?». Si riconosce, qui, la svolta annunciata, alle soglie dell'età moderna, da Machiavelli. Condannata come utopica la tradizione ricevuta, Hobbes vuole mantenere l'idea di legge naturale, ma separandola dall'idea di perfezione. Solo se la legge naturale può essere dedotta dalla vita effettiva degli uomini, dalla forza più potente che li muove nel mondo, essa potrà avere valore pratico. E l'esperienza insegna che il desiderio primordiale ed incoercibile è l'istinto di autoconservazione e la fuga dal dolore fisico. Anzi: è l'impulso a trarre dall'esistenza ogni possibile vantaggio, ogni soddisfazione, secondo quella 'volontà di vita' sulla quale insisterà la riflessione di Schopenhauer.

3. COSCIENZA E RICERCA DELLA LIBERTÀ: LA PRIGIONE DEL SOLIPSISMO.

Da tali premesse deriva, com'è noto, la conclusione hobbesiana di uno stato di guerra permanente nello stato di natura: *bellum omnium contra omnes* imposto dall'incalcolabile moltitudine degli appetiti e dalla limitatezza delle risorse disponibili. Ma non è su questo punto (seppur importante) che intendo soffermarmi ora. Hobbes rompe

col modello aristotelico per il quale è data, all'inizio, la società umana, ponendo, in luogo di quella, l'individuo. Ciò comporta che lo stato di natura sia uno stato contrassegnato da libertà ed uguaglianza, da indipendenza reciproca tra gli individui: in speculare contrapposizione, nuovamente, con la visione dello Stagirita in cui sono naturali dipendenza e disuguaglianza. In quanto stato di individui liberi ed uguali, lo stato di natura è la sede dei diritti individuali naturali, a partire dai quali viene costituita, in vari modi ed esiti politici, la comunità civile. Il progetto politico (ed economico) della società borghese è già prefigurata lucidamente.

Preme sottolineare, qui, almeno due aspetti del pensiero hobbesiano fra loro intimamente connessi. Da un lato si coglie il valore primario, fondamentale della coscienza individuale. Essa insegue il fine di una piena espansione della personalità in totale autonomia al di là e al di fuori di qualunque confronto con una verità oggettiva che –s'è visto– per Hobbes non esiste. Ancora una volta, la distanza con la tradizione scolastica è abissale. La coscienza, per i filosofi medievali, è il luogo di un *cum-scire*: di un giudizio che media universale e particolare, valori eterni e storicità del soggetto. «Si dice che la coscienza ci occupa o ci rimorde, in quanto si trova che ciò che è stato fatto è in disaccordo con la scienza con la quale viene esaminato, oppure che la coscienza ci difende o ci scusa in quanto si trova che l'azione è conforme alla scienza stessa» (s. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestio disputata de veritate*, q. 17, a. 1). Questa scienza che l'uomo trova nell'intimità è l'impronta incancellabile di sé che il bene sommo, Dio, ha lasciato nel cuore della sua creatura. L'avvio pressoché costante alle trattazioni etiche o di diritto naturale, negli scolastici, è dunque costituito dalle parole del salmo 4.7: «Multi dicunt: 'quis ostendit nobis bona?' Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine».

Nel sistema hobbesiano (e poi nella maggioranza dei filosofi moderni) l'espressione 'coscienza individuale' riveste una specie di ossimoro: il *cum-scire*, in realtà, non ha più spazio ed il singolo produce, per sé solo, i valori ai quali intende conformare la propria condotta.

In questa attività solipsistica –e qui attingiamo l'altro aspetto decisivo dello sviluppo moderno– l'uomo perviene alla più alta libertà. Se, per i pensatori medievali, la coscienza è il luogo ove si percepisce la dipendenza e la direttiva di un Altro, per Hobbes essa diviene un ambito di solitudine nel quale l'individuo si fa carico per intero del proprio destino. Nessun altro –né un Dio, né lo Stato né ancor meno un proprio simile– può intendere meglio del diretto interessato quale sia la felicità attesa e la via per conseguirla, costi quel che costi. Tale è la legge di natura: e per la prima volta, nel corso di uno svolgimento plurisecolare, viene reciso il legame che aveva avvinto il suo concetto con quello di giustizia. Giustizia, almeno, intesa come metro oggettivo ed ideale sovraordinato alla condotta degli uomini ed espressione, insieme, del bene comune. In sua vece potrà apparire una infinità di beni particolari, quanti sono gli individui esistenti. In questa polverizzazione dei fini, i beni sono colti sotto l'aspetto dell'utilità o della felicità immaginata: la ricerca del bene scade al livello dell'eudemonismo. Posizione del tutto diversa da quella caratterizzante l'etica cristiana, in quanto questa non è in primo luogo finalizzata ed organizzata al conseguimento della felicità. Essa, piuttosto, «è un'etica del valore e del fine, ma soprattutto del valore, del sommo Bene. La sua legge è di amare il Bene per se stesso, non per me; di amarlo più della felicità. La trascendenza del Bene sulla felicità è la condizione perché l'uomo raggiunga oltre il tempo la beatitudine, dove nella *fruitio Dei* coincideranno Fine ultimo oggettivo (= Bene = Dio) e fine ultimo soggettivo (= ricerca della felicità)» (V. POSSENTI, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Torino, 1991, pp. 156-57).

4. LIBERI NELLA VERITÀ O DALLA LIBERTÀ?

Innanzi alla individuale ricerca della felicità –fine e fondamento del diritto naturale hobbesiano– sono travolte giustizia e verità, che l'antica speculazione filosofica aveva identificato in Dio. Se ciascuno, infatti, è per natura giudice di quali siano i giusti mezzi per la propria conservazione; se ognuno, per stolto che sia, è il giudice naturale delle proprie pretese, ogni azione può essere legittimamente considerata come richiesta a scopi vitali: ogni cosa è per natura giusta. Quando poi tutto è giusto, la giustizia scompare. Di più: se tutti hanno solo diritti e non doveri (*ius in omnia*), il diritto svanisce e subentra la forza. Il cerchio si chiude rivelando la terribile, geometrica coerenza del sistema. La lezione di Machiavelli, non più limitata all'istruzione del principe, si dilata e si dirige ai singoli componenti della società umana.

Sotto questi punti di vista, rapidamente enunciati, l'influsso esercitato dall'autore del *Leviathan* sulla filosofia posteriore mi pare decisivo e penetrante. Il soggettivismo radicale –che costituisce una delle cifre più importanti per comprendere lo sviluppo del pensiero moderno e contemporaneo– trova in Hobbes il suo ispiratore e propugnatore. Dal primo dei Giacobini *ante litteram* (come lo appellò von Haller) dipendono gli svolgimenti del libertinismo, dell'anarchismo e –più in generale– di quelle correnti filosofiche che, poi, hanno posto capo al nichilismo. Alla Trinità cristiana subentra la Trinità rivoluzionaria: libertà, uguaglianza, fraternità. Tre principî irrimediabilmente in lotta, come ha dimostrato la storia degli ultimi due secoli, conclusi con la vittoria della libertà: intesa, però, nella sua accezione più individualistica e radicale. Espulsa, dalla ricerca filosofica, la verità, l'unico dio (o piuttosto, idolo) padrone del campo resta la libertà. Non può essere diversamente: finché esisterà il vero oggettivo, per sé stante, la libertà dell'uomo dovrà conformarvisi, obbedendogli. Conclusione, questa, parallela a quella che giustifica il moderno ateismo postulatorio, nella varietà dei suoi svolgimenti. Finché esisterà un Dio, infatti, l'uomo resterà creatura e figlio: «venite, uccidiamolo ed impossessiamoci della sua eredità» (Matteo, 21.38). Hobbes, che per primo mira ad una società tutta 'illuminata' –cioè areligiosa ed atea– prepara il terreno alle dottrine della 'morte di Dio' per la stessa necessità speculativa che governa dall'interno il suo sistema filosofico. Una volta eliminato il vecchio sovrano dell'universo, l'uomo ne prenderà il posto affermando il suo *ius in omnia*, la sua infinita libertà. Ormai, ribadisce Spinoza, nessuna norma superiore di moralità, nessuna discriminazione assoluta del bene e del male precede l'ingresso dell'uomo nel mondo. Su una medesima linea Max Stirner potrà affermare: «io sono senza norma, senza legge, senza modelli». L'esistenza non è preceduta da alcuna essenza (Sartre). Innanzitutto è la mia libertà.

Mentre il cristianesimo, erede del mondo greco, aveva colto la libertà nella verità (Giovanni, 8.32), buona parte del pensiero moderno pare consegnarsi proprio al principio opposto: «liberi dalla verità».

5. KANT VS. HOBBS. LO SCACCO DELL'ETICA POSTULATORIA.

Torneremo su questo punto più avanti. Qui preme sottolineare che il logico corollario di tali premesse è l'affermazione della piena disponibilità dell'individuo sugli altri e su se stesso. Sugli altri, innanzitutto, perché in Hobbes è già implicito l'assioma fondamentale del nichilismo: «considera l'altro come un mezzo e non come un fine». Quindi su sé stessi, laddove Locke si avvicina al filosofo suo conterraneo: «l'uomo è padrone di sé stesso, proprietario della sua persona» (J. LOCKE, *Two Treatises of Government. II. An Essay concerning the true original Extent, and End of civil*

Government, in *The Works of J.L.*, a new Edition corrected in ten Volumes, V, London, 1823, § 27, p. 353. Cf. § 44, p. 364).

Entrambe le proposizioni, appena presentate, costituiranno, com'è noto, i cardini sui quali si impernia il libertinismo del marchese De Sade. Lo slogan «io sono mia», proclamato dal femminismo sessantottesco, ha almeno due secoli di vita. Di nuovo c'è solo la sua diffusione a livello dell'opinione comune ed il successo sulle filosofie che pretendevano di sbarrarne il passo. Su Kant e l'umanesimo liberale, prima di ogni altro, apparentemente vittoriosi nella dottrina politica e nella legislazione di impronta occidentale. In realtà, il carattere postulatorio della morale kantiana, scissa com'è da una ontologia, da una teologia, da una antropologia che la giustifichi, si propone come un atteggiamento gratuito, ingiustificato, in un universo che la ignora. La preoccupazione del filosofo di Königsberg era comprensibile alla luce della necessità di confermare la società umana innanzi al dissolversi del cristianesimo e all'assalto di quanti insinuavano che non c'è diritto, ma solo forza. Impresa disperata. Il principio kantiano di «agire sempre in modo che la massima della propria volontà diventi legge universale» è anche il segreto del superuomo nietzschiano. La seconda formula dell'imperativo categorico - «agisci in modo da trattare sempre l'umanità tanto nella tua persona, quanto nella persona di ogni altro, come un fine e mai come un mezzo» - non rappresenta altro che la secolarizzazione del precetto cristiano «ama il prossimo tuo come te stesso» senza possedere, di questo, la deducibilità che gli viene dalla rivelazione di un Dio-padre. Curioso destino: la nuova religione dei diritti dell'uomo, meramente postulatoria, s'è rivelata ben più indimostrabile della vecchia religione cristiana. Come uomini - annota Norberto Bobbio - non possiamo fare a meno dei diritti umani; come scienziati, non riusciamo a fondarli. Su questo lato scoperto ha colpito - e tuttora colpisce - la critica dissolvvente del radicalismo individualista e libertario. Le vicende di questi ultimi anni, lucidamente anticipate da Horkheimer e Adorno ne *La dialettica dell'Illuminismo*, sono lì a dimostrarlo. Innanzi alla pretesa di singoli che chiedono, ad esempio, di avere un figlio quando la natura (ma non la tecnologia) lo impedisce, la replica dei ministri della sanità, dei legislatori - fondata su motivazioni in qualche modo etiche o deontologiche - annaspa o appare, ai più, scarsamente persuasiva ed intrinsecamente debole. Chi si assumerà la responsabilità di negare ai diretti interessati il diritto, che si pretende intangibile, ad essere felici o - almeno - a ritenere che per quella certa via sarà possibile attingere ad una qualità di vita più ricca e soddisfacente? Kant è di nuovo alle prese - a mani nude - con le armi affilate di Hobbes e dei suoi molti seguaci. L'idolo della libertà è pretenzioso e mai soddisfatto, non conosce e non ammette limiti: com'era prevedibile, nemmeno il limite finora opposto dall'integrale rispetto della vita umana pur là dove non si danno ragionevoli speranze di guarigione. È il problema dell'eutanasia, dal quale abbiamo preso le mosse.

6. 'HOMO HOMINI DEUS', 'HOMO HOMINI LUPUS'. DUE FAC- CIE DI UNA STESSA MEDAGLIA.

Chi sostiene l'esistenza di un diritto 'naturale', inalienabile, a decidere - in date circostanze, certo tragiche - se vivere o morire, presuppone un concetto di libertà illimitato. Un diritto siffatto è compreso nel *ius in omnia* di Hobbes o nel *ius in omnia quae possumus* di Spinoza. Entrambe le affermazioni rivendicano all'uomo attributi divini, giacché solo di Dio si può dire che - essendo onnipotente - il diritto su tutto ciò che è in suo potere coincide con il diritto su tutto. Ancora una volta è dato di cogliere la sostanziale verità dell'asserto vichiano (ripreso da Bonald e Donoso Cortes) per il quale ogni grande questione politica e giuridica dipende da una fondamentale questione teologica.

Con l'avvento del primato riconosciuto alla prassi sulla contemplazione (anticipato, proprio all'inizio dell'età moderna, dall'umanesimo ed efficacemente descritto nel mito di Faust), il culto della verità è stato soppiantato dal culto della libertà. In questa operazione si avverte uno snodo di importanza epocale. Il distacco del concetto di libertà da quello di verità e di essere –lo ribadisco– ha fatto sì che la libertà divenisse cieca in relazione ai fini. In maniera del tutto conseguente Sartre può affermare che la nostra libertà è per nulla e radicalmente insignificante. Al limite, la nostra facoltà di scelta può decidere di negarsi: ciò che non è consentito alla verità. Il suicidio della libertà umana è d'altronde possibile se essa non viene intesa come facoltà di volere guidata dall'intelletto. Dire che un essere è dotato di volontà e di intelletto o affermare che è libero significa lo stesso, ma in modi diversi. Perfettamente libero può essere solo Dio, in quanto egli solo può intendere e volere perfettamente; l'uomo è certo libero, in quanto dotato di volontà ed intelligenza: non però perfettamente, per la limitatezza delle sue facoltà e l'incombente possibilità dell'errore.

In breve, la rivendicazione di una libertà piena, incondizionata è uno degli aspetti più evidenti del delirio di onnipotenza concomitante alla 'morte di Dio'. Con le conseguenze sperimentate, in particolare nelle vicende dell'ultimo secolo. L'elegante questione intrecciata tra gli illuministi –se l'uomo sia dio per l'uomo (Spinoza) o, viceversa, lupo (Hobbes)– trova la sua soluzione in Albert Camus: se l'uomo è dio per l'altro e dio, in quanto tale, va ucciso, l'uomo sarà necessariamente lupo per il suo simile. I due aforismi sono le faccie di una sola medaglia. A identica conclusione si perviene muovendo dalle filosofie storiciste ed evolucioniste diffuse a partire dall'Ottocento. Il principio per il quale l'uomo ha il potere di crearsi, così come quello di creare la verità (anziché il dovere di riconoscerla) si prolunga nel suo ribaltamento. L'autoconservazione, poi, è inseparabile dall'autodistruzione, sicché l'una trapassa nell'altra. Chi fonda se stesso e la verità può, in ragione della sua signoria, distruggere entrambe.

7. PENSARE LA VERITÀ NON IMPLICA PRETESE VIOLENTE: GARANTISCE, ANZI, LA CONVIVENZA TRA GLI UOMINI.

In questo orizzonte desolato merita pure d'essere meditato un richiamo che ci viene dalla saggezza degli antichi: quegli antichi cui sarebbe stolto negare attenzione solo perché passati, estromessi dalla scena del mondo per la prepotenza degli ultimi arrivati. Il senso primitivo di 'libertà' non è quello, diffuso dallo spirito moderno, di 'condizione esente da limiti o soggezioni', quanto piuttosto di 'appartenenza a' (l'indoeuropeo **ludh*, da cui il greco *eleutheròs* ed il latino *liber*). I figli, i *liberi* romani, sono in primo luogo coloro che appartengono –ontologicamente, prima ancora che giuridicamente– al padre, alla casa, alla stirpe. Solo in via traslata (anche se destinata a divenire principale, nell'accezione comune) emergerà il tratto distintivo di quelli rispetto agli altri componenti della comunità domestica: l'essere non-schiavi, quindi liberi.

Tra il significato attribuito alla libertà dal radicalismo moderno –appartenenza a se stessi, sostanziale irresponsabilità verso l'altro– e quello riconosciuto dalla sapienza antica, corre davvero un abisso. In termini filosofici ereditati dal mondo greco-romano e poi cristiano, si può dire che la libertà è colta nell'appartenenza alla verità, all'essere. Libero è, di conseguenza, chi orienta la propria vita nell'obbedienza alla verità, all'ordine riconoscibile nel cosmo.

Intendo bene che riproporre tali considerazioni in un momento storico nel quale l'orizzonte della ricerca veritativa è esclusa dal diffuso nichilismo, dalle pregiudiziali del pensiero 'debole', dall'estetismo postmoderno (per limitarmi ad una parziale ras-

segna) può apparire –nella migliore delle ipotesi– reativo. L'accettazione del mondo non avviene, oggi, mediante il dominio razionale della realtà ma, sulla falsariga dell'Oriente, tramite l'estenuazione e la negazione dell'essere. Le possibilità offerte dalla tecnologia attenuano i confini tra il mondo vero e quello apparente e la realtà tende a farsi virtuale. In questa 'affabulazione del mondo' viene a cadere ogni aspetto drammatico dell'esistenza; l'impegno diretto con la struttura profonda dell'essere sfuma e si dilegua. La stessa ricerca della verità è bollata come un attentato alla libertà, come un impegno che cela pretese violente. Purtuttavia, «essere radicalmente fondati nella verità ... è l'unica garanzia per non scadere nella violenza, cioè in quel rapporto –anche conoscitivo– in cui l'oggetto debba modificarsi per essere accolto dal soggetto». «Il pensiero metafisico dell'origine, quindi, delimita le fantasie o gli arbitri, le 'follie' quali negazioni dell'evidenza o sottrarsi all'evidenza stessa, poiché la metafisica nasce proprio come esclusione dell'arbitrio, essendo stato quest'ultimo –per la mente razionale– escluso nella sua stessa ipotetica pensabilità» (G. SGUBBI, *Metafisica ed etica della non-violenza. Discussione sul fideismo*, Roma, 1995, p. 60). Aveva ragione Parmenide: non la violenza, ma «la persuasione tenga dietro alla verità», se l'intelligenza si pone, necessariamente, come etica del limite fin dal suo scaturire. La libertà e la pacifica convivenza tra gli uomini non si conseguono nell'oblio della verità –o, peggio ancora– nel quieto accomodarsi ai suoi surrogati, ma nell'umile, faticosa, sempre rinnovata ricerca di quel vero che pur urge entro di noi: «illud in quod maxime intendit desiderium hominis non potest esse vanum» (IOHANNES VESPER, *In Metaphysicam Aristotelis*, I, fol. 4va).

8. IO SONO MIO? L'APPARTENENZA AL MISTERO.

Ora, proprio la fedeltà al vero impone di riconoscere che la mia vita non mi appartiene. Chi afferma: «io sono mio», si inganna. Se fosse così, non vorrei né invecchiare, né infine morire. Ma sono immerso nel tempo ed il suo inesorabile decorso mi soverchia da ogni parte, mi sottrae forze, mi allontana da coloro che amo. Certo, non si può negare che ciascuno eserciti, nelle scelte quotidiane, la propria libertà. Ogni decisione definisce la mia identità, mi costringe entro una forma d'esistenza, più o meno revocabile. Eppure, il mio agire si intreccia con un dato profondo, radicalmente impenetrabile nella sua origine, nella sua costante presenza, nella forza con cui si impone, spesso, ben oltre la mia volontà. Tale intreccio, esteso sugli uomini e sulle cose, «alcuni l'hanno chiamato destino, altri Parche, altri fato, altri ancora, provvidenza» (Teodorico di Chartres). Designato con nomi diversi – ma talvolta privo di nome (come dimenticare il tempio dedicato all'*agnòsto theò* di Atti, 17.23?)– il mistero del tutto è dato riconosciuto da tutti i popoli, in ogni tempo e sotto ogni latitudine. Chi rifletta sulla propria esistenza deve pur riconoscere di non essere stato interpellato sul suo venire al mondo, in quel determinato momento, in quei certi luoghi, con quelle irripetibili caratteristiche fisiche e psichiche, con una singolare vocazione che attende solo d'essere chiarita e approfondita. Che dire, poi, della morte? Essa ghermisce impreveduta ed imprevedibile: «nulla è più certo –scrivevano i notai medievali in capo ai testamenti– e tuttavia nulla è più incerto della sua ora». Sopraggiunge come un ladro nella notte a privarci di noi stessi: se due sono in un campo, l'uno è preso, l'altro, lasciato (Matteo, 24.40). Veramente, l'essere non ci appartiene: ci è dato, per una custodia temporanea e del tutto precaria, quasi ne fossimo i pastori (Heidegger). Io non sono mio, sono tenuto dal mistero. La sua abissale profondità, la sua assoluta libertà è insostenibile agli occhi della mente. Per questi motivi esso si offre alla nostra sgomenta contemplazione solo di rado, quando irrompe, inatteso, nella nostra vita. Come il sole, il mistero si sottrae al nostro sguardo diretto: eppure, tutto accade sotto la sua luce e signoreggia sulle fatue potenze mondane. Solo il poeta può tentare

di evocarlo, e per immagini. Il filosofo e lo scienziato lo intuiscono come fonte o principio dal quale scaturiscono i dati fenomenici, solo superficialmente misurabili ed intellegibili. Scrive bene, a questo proposito, Friedrich Wilhelm Schelling (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 1809, in SCHELLING *Werke nach der Originalausgabe in neue Anordnung herausgegeben von M. Schröter*, IV, München, 1927, p. 251 sg.): «tutto il mondo, come ora lo conosciamo, è... regola, ordine, forma: ma sul fondo c'è pur sempre lo sregolato, come se tutto ad un tratto potesse ricomparire alla luce. E non sembra mai che l'ordine o la forma siano l'originario, ma piuttosto che qualcosa di inizialmente sregolato sia stato costituito in ordine. Questo è, nelle cose, l'inafferrabile base della realtà, il residuo che non scompare mai, ciò che, per quanti sforzi si facciano, non si lascia mai risolvere in intelletto, ma resta eternamente nel fondo».

Non vedo, in tutto questo argomentare (che ben potrebbe essere rafforzato da altre considerazioni, da ulteriori testimonianze) nessun 'pregiudizio' di natura confessionale, ma solo una stretta aderenza ai fatti, di cui anche il legislatore 'laico' deve prendere atto. Come credente, posso affermare che il «mistero nascosto nei secoli» è stato manifestato in Gesù Cristo (Colossesi, 1.26) e che in Lui, anzi, s'è fatto visibile e tangibile (I Giovanni, 1.1-3). Si può rifiutare questa rivelazione, che attiene all'ambito della fede: ma non l'evidenza razionale delle profondità misteriose nelle quali ci aggiriamo (e che sono ben altra cosa dell'attualmente ignoto).

Se, dunque, l'uomo appartiene al mistero, se questa premessa è ragionevole e pertanto ammissibile, non si vede come possa configurarsi un diritto soggettivo a decidere se vivere o morire. Il bene che sono costituisce, sotto il profilo etico e giuridico, un dato indisponibile. Sotto il profilo etico e poi giuridico –ho detto– perché il diritto deve pur fondarsi, per essere tale, su un giudizio morale. Togliere il nesso che avvince l'una sfera all'altra significherebbe ridurre il diritto alla pura forza: dunque, alla sua negazione. Certo, io posso decidere di darmi la morte, soffocando in me la voce dell'essere che chiede la sua preservazione. Non vediamo forse –scrive s. Agostino– la pietra e l'albero resistere all'azione che li divide e li spezza? A maggior ragione l'uomo sperimenta in sé la forza che pretende la conservazione di quella unità che, persa, conduce alla morte. Ciò che posso, di fatto, non coincide sempre, tuttavia, con le facoltà riconosciute e tutelate dal diritto. La coincidenza si darebbe solo se, veramente, esistesse un diritto naturale *in omnia* o *in omnia quae possunt*. In altre parole: se fosse ammissibile che ciascuno abbia tanto diritto quanto potere. Ma il potere è un elemento di fatto, è forza effettivamente detenuta o esperibile. Vale il contrario, affinché possa darsi una società ordinata: ciascuno ha tanto potere quanto diritto.

9. UNA FUGA IMPOSSIBILE.

Alle considerazioni fin qui svolte qualcuno potrebbe obiettare che il diritto di scegliere quando e come morire non si fonda su una pretesa libertà assoluta dell'individuo, ma su una libertà da accordarsi in presenza di requisiti precisamente definiti: la diagnosi di una malattia inguaribile che comporti, in aggiunta, sofferenze acute. In tali casi l'ordinamento giuridico sarebbe tenuto a rispettare la volontà del malato che, non riconoscendo valore salvifico al suo patire –come può darsi in un cristiano– domanda di porre fine all'agonia. Non ci troveremmo innanzi, qui, ad uno o più valori etici –pietà verso chi soffre, rispetto della coscienza individuale– da tutelare per legge? È ammissibile che il diritto imponga ad uno sventurato di macerarsi nel suo letto di dolore? Si dirà, in difesa di chi intende annullare se stesso, onde annullare la sofferenza: «tu che ti opponi all'eutanasia, lo fai per certe convinzioni. Seguile pure, non te lo impedisco. Astieniti,

coerentemente, dal chiedere la ‘dolce morte’. Non imporre, però, queste idee a chi pensa diversamente». A seguire, si intonerà la consueta filippica contro lo Stato etico, che opprime l’individuo nei ceppi di una morale elaborata a colpi di maggioranza.

Dietro queste obiezioni non vedo altro che la ripresa dell’argomento hobbesiano radicalmente individualista e perciò anarchico. Dinanzi alla mia libertà naturale, originaria, non può darsi alcuna limitazione: dunque nessuna norma (etica o giuridica) e nessuno Stato. L’unica legge valida è quella posta dal dispotismo individuale che tutto risolve in termini di forza: fosse pure l’estremo atto di forza col quale si decide l’uscita dal mondo e dalla società umana. Lo Stato etico, poi, non c’entra per nulla. Esso fonda il suo dominio proprio assumendo l’appartenenza esclusiva dell’uomo al suo apparato e negando il mistero dell’esistenza individuale come presidio della dignità di ciascuno. Il principio hobbesiano di autoconservazione si trasferisce, anzi, dal piano individuale a quello pubblico recando con sé la carica di violenza che lo contraddistingue.

Ma allarghiamo pure il raggio delle nostre considerazioni. Il male non è solo fisico: anzi, è principalmente spirituale, come dimostrano tanti esseri umani che si annientano col suicidio consumato nel giro di pochi minuti o nell’arco di alcuni anni; oppure come testimoniano altri, disposti ad accettare serenamente il loro calvario. Al ‘male di vivere’, oggi così diffuso, quale risposta daremo? Perché, infatti –una volta ammessa l’eutanasia–, dovremmo negare l’assistenza al suicidio a chi trova insostenibile il peso dei giorni? Compiuto un passo innanzi sulla medesima via, ci si potrebbe chiedere se non sia per caso ‘pietoso’ dare la morte a chi non è nemmeno in grado di invocarla: i malati più gravi, chiusi in una impenetrabile cappa di silenzio. È, d’altronde, già accaduto che figli disabili abbiano chiesto ed ottenuto la condanna dei genitori che, consapevoli dell’infermità del nascituro, non ne impedirono la nascita con l’aborto. Quei genitori sono stati giudicati colpevoli d’aver condannato all’ergastolo di una sedia a rotelle un terzo, estraneo alle loro idee. La guerra dichiarata a tutto ciò che limita libertà e felicità diviene infine grottesca ribellione all’essere in quanto tale, che per sua natura è contrassegnato dal limite. Fin dall’origine, infatti, siamo relazionati ad una alterità, sicché l’altro non sopraggiunge solo come elemento successivo all’io, ma lo costituisce fin dal principio e come tale.

10. LA LIBERTÀ INDIVIDUALE NON COMPRENDE IL DIRITTO ALL’EUTANASIA.

Sta di fatto che il nostro tempo fa di tutto, poi, per rimuovere quella coscienza della tragicità dell’esistenza che le generazioni passate ebbero ben presente. La fuga dalla prigionia dell’ego finito non avviene più –già lo avvertivo– mediante la ragione, a contatto col mondo reale, ma in direzione del sogno. La sublimazione onirica non supera, però, le contraddizioni reali che permangono, al loro livello, non conciliate. Sicché l’aspetto tragico della situazione umana viene allo scoperto indesiderato, invincibile, impietoso nell’aggreire le fragilissime difese con le quali ci eravamo illusi di respingerlo ed immunizzarlo. Non c’è difesa possibile dal dolore: il progetto soteriologico concepito dal pensiero moderno deve prendere atto dello scacco subito.

Certo, la medicina moderna può alleviare la sofferenza fisica con rimedi un tempo sconosciuti; in alcuni casi –quasi ponendo tra parentesi i progressi compiuti nel proprio ambito– essa potrà (e dovrà) rispettare il corso naturale degli eventi astenendosi dall’accanimento terapeutico. Sono aspetti del problema, questi, sui quali non intendendo soffermarmi e che altri svolgeranno con sicura competenza. La questione che interessa è altra: intendere se esista davvero un diritto soggettivo all’eutanasia. Concederlo

non annulla in alcun modo la tragica irruzione del mistero nella nostra vita, il suo imporsi nei fatti, la sua ontologica signoria sui destini individuali. Non ci è lecito disporre di quanto non ci appartiene, di quanto ci è dato (o donato) solo a titolo precario. Un ordinamento giuridico che accolga questo punto di vista (seppur implicitamente) non esercita per ciò stesso una intollerabile violenza a danno della libertà individuale. A meno che essa non sia concepita, appunto, come illimitata: e se così fosse, allora non avrebbe ragione d'essere nemmeno il diritto e la società; non vi sarebbe morale ma solo forza; non si darebbe amore tra le persone.

A ben vedere, l'affermazione secondo la quale apparteniamo solo a noi stessi è un'altra dimostrazione dell'astrattezza illuminista e del solipsismo di cui è malata e prigioniera la modernità. Apparteniamo al mistero, al mondo intero, alla *polis*, alle persone che amiamo: verità celata agli occhi di qualche sapiente, ma ben compresa dal più umile degli amanti, dall'ignoto samaritano, dai genitori che stringono tra le braccia il loro nato.