

# **BIOETICA**

## **Rivista Interdisciplinare**

*Trimestrale  
della Consulta di Bioetica*

Anno XIX  
n. 4, marzo 2012



Casa Editrice Vicolo del Pavone

*Bioetica è la rivista ufficiale della Consulta di Bioetica*

Registrazione del Tribunale di Piacenza n. 641 del 28 marzo 2007 - Iscrizione al Registro degli Operatori di Comunicazione (ROC) n. 2107 - rivista trimestrale

ISBN 978-88-7503-155-8

© Consulta di Bioetica  
e-mail: [segreteria@consultadibioetica.org](mailto:segreteria@consultadibioetica.org)  
[www.consultadibioetica.org](http://www.consultadibioetica.org)

Casa Editrice Vicolo del Pavone  
e-mail: [info@vicolodelpavone.it](mailto:info@vicolodelpavone.it)  
[www.vicolodelpavone.it](http://www.vicolodelpavone.it)

*Direttore responsabile:* Maurizio Mori

*Direttore:* Maurizio Mori

*Condirettore:* Demetrio Neri

*Comitato di direzione:* Carlo A. Defanti, Carlo F. Grosso, Eugenio Lecaldano, Valerio Pocar, Carlo A. Viano.

Comitato scientifico: Guido Alpa (Università di Roma), Sergio Bartolommei (Università di Pisa), Giuseppe Benaglio (Università di Roma), Giovanni Berlinguer (Università di Roma), Patrizia Borsellino (Università Bicocca, Milano), Caterina Botti (Università di Roma), Daniel Callahan (Hastings Center, N.Y.), Gaetano Carcaterra (Università di Roma), Giorgio Cosmacini (Università di Milano), Norman Daniels (Tufts University), Stefano Di Donato (Istituto «C. Besta», Milano), Piergiorgio Donatelli (Università di Roma), Tristram H. Engelhardt (Baylor College, Houston), Luigi Ferrajoli (Università di Camerino), Gilda Ferrando (Università di Genova), Carlo Flamigni (Università di Bologna), Antonino Forabosco (Università di Modena e Reggio Emilia), William K. Fulford (Oxford University), Ranaan Gillon (King's College, London), Mariella Immacolato (Asl1 di Massa e Carrara), John Harris (University of Manchester), Helga Kuhse (Monash University), Michael Lockwood (Oxford University), Sebastiano Maffettone (Università Luiss, Roma), Tito Magri (Università di Bari), Mario Marigo (Università

di Verona), Paolo Martelli (Università di Milano), Alberto Martinelli (Università di Milano), Fulvio Papi (Università di Pavia), Stefano Rodotà (Università di Roma), Pietro Rossi (Università di Torino), Marcello Siniscalco (Università di Sassari), Peter Singer (Princeton), Salvatore Veca (Università di Pavia), Daniel Wikler (University of Wisconsin-Madison), Paolo Zatti (Università di Padova).

*Responsabili di redazione:* Maurizio Balistreri, Simone Pollo

*Redazione:* Consulta di Bioetica, via Cosimo del Fante 13, 20122 Milano. Tel. e fax: 02.58300423

e-mail: [segreteria@consultadibioetica.org](mailto:segreteria@consultadibioetica.org)

*Amministrazione e abbonamenti:*

Casa Editrice Vicolo del Pavone  
via Giordano Bruno, 6 - 29121 Piacenza  
Tel. 0523.322777 - Fax: 0523.305435

Abbonamento per il 2012: Italia: privati 60 €; istituzioni 75 € - Estero: privati 80 €; istituzioni 90 €

Gli abbonamenti decorrono dal gennaio di ciascun anno. Chi si abbona durante l'anno riceve tutta l'annata, compresi gli arretrati.

Per gli arretrati precedenti il 2007 rivolgersi alla Consulta di Bioetica Onlus.

Per informazioni sullo stato dell'abbonamento, cambi di indirizzo o eventuali disguidi nella consegna dei numeri della rivista, è attivo un servizio informazioni abbonamenti ai numeri 02-58300423 - 0523-322777 dal lunedì al venerdì, ore 11-12,30 e 14,30-18.

Il pagamento può essere effettuato tramite assegno bancario o versamento sul c/c postale n. 10638294 o bonifico IT-19-Y-07601-12600-000010638294 Poste Italiane s.p.a. fil. Piacenza sede intestato a Cooperativa Vicolo del Pavone s.r.l.

Spedizione in abbonamento postale-D.L. 353/2003 (conv. in L.27/02/2004 n. 46), art. 1, comma 1, DCB Piacenza

## INDICE

### EDITORIALE

- Di questo fascicolo e di una precisazione circa il ruolo del Cnb  
e la contrapposizione tra bioetica laica e bioetica cattolica* 561  
di Maurizio Mori

### CODICE MEDICO DELL'ISTRIA: A CURA DI SARA PATUZZO

- Premessa al Codice professionale della Camera dei medici  
dell'Istria e della Camera dei medici di Trento* 565
- Camera dei medici dell'Istria - Codice professionale medico* 567
- Camera dei medici dell'Istria - Tariffa medica per le prestazioni  
mediche nella pratica privata* 577
- Camera dei medici in Trento - Tariffa* 567

### STUDI E SAGGI

- Embrioni e brevetti: a proposito della sentenza della Corte  
Europea di Giustizia sul caso Birstle* 582  
di Demetrio Neri
- Etica e disturbi della coscienza* 603  
di Mario Manfredi

### DOSSIER SUL "DDL CALABRÒ": A CURA DI ALBERTO BRAMATI

- Dat: il senso di una legge premoderna* 615  
di Alberto Bramati
- A proposito del disegno di legge sulle direttive anticipate* 630  
di Gilda Ferrando

<i>Sul Disegno di Legge approvato dalla Camera dei deputati il 12 luglio 2011</i> di Fabio Cembrani	647
<i>Il testamento biologico: analisi e critica di un Disegno di Legge</i> di Paolo Becchi	662
<i>Un Disegno di Legge sulle Dat macchinoso e inutile</i> di Aldo Pagni	684
<b>DOCUMENTAZIONE DOSSIER “DDL CALABRÒ”: A CURA DI ALBERTO BRAMATI</b>	
<i>Breve resoconto del dibattito culturale sul “Ddl Calabrò” nel 2011</i>	692
<i>XVI Legislatura - Disegno di legge approvato al Senato e alla Camera</i>	719
<b>DOCUMENTI</b>	
<i>Una replica a Carlo Flamigni circa gli argomenti ‘razionali’ e ‘confessionali’ usati dal Comitato Nazionale per la Bioetica</i> di Vittorio Possenti	737
<i>L’etica teologica e i principi della bioetica: una prospettiva protestante</i> di Sandro Mancini	741
<i>Libri ricevuti</i>	752

## L'ETICA TEOLOGICA E I PRINCIPI DELLA BIOETICA: UNA PROSPETTIVA PROTESTANTE

Sandro Mancini\*

1. In un recente intervento su *Bioetica* Sergio Rostagno ha dichiarato la sua contrarietà a definire nei termini di “bioetica protestante” le prospettive che nell’ambito delle chiese riformate e luterane vengono a delinearsi sui temi della bioetica<sup>1</sup>. Condivido la sua presa di posizione, ma aggiungo che a mio parere non si dovrebbe parlare neppure di “etica protestante”, bensì soltanto di atteggiamenti di pensiero, in ambito morale, più o meno vicini alla decisione di fede. In prospettiva protestante quest’ultima si configura come l’evento originario, consistente nell’acconsentire attivamente alla proposta di patto di salvezza che ci viene posta innanzi da Dio nel suo farsi umano in Cristo. Volendo cogliere uno stile genuinamente protestante, che funga da cerniera tra la decisione di assentire al *kerygma* e la sua articolazione sul piano dell’esperienza morale, indicherei il “*prompte et sincere*” di Calvino (“*Cor meum tibi offero Domine, prompte et sincere*”).

In senso stretto di ‘etica protestante’ si può parlare solo in riferimento a quella specifica branca della teologia di ispirazione luterana e calvinista che affronta le implicazioni etiche della teologia sistematica e biblica, in particolare la connotazione specificamente teologica che viene ad acquisire il concetto di responsabilità allorché il referente dell’obbligazione morale non è solo il prossimo e la natura, ma è Dio stesso come partner dell’uomo; la responsabilità è allora la traduzione etica della libera chiamata che Dio ci rivolge nella Parola di Cristo, e che sigilla il patto altrettanto liberamente sottoscritto dall’uomo chiamato. Ma questo patto, e la responsabilità specificamente teologica che ne consegue, è solo l’atto inaugurale del cammino della salvezza e non può prolungarsi in un paradigma etico specifico. Per questo non esiste di fatto, e non può esistere in via di principio,

\* Dipartimento Fieri-Agliaia, Università di Palermo.

<sup>1</sup> S. Rostagno, “La matrice delle certezze. Bioetica ed etica protestante”, *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, XIX (2011), n. 2

un'etica protestante. Non è un caso che le chiese di ispirazione liberale o confessante si trovino su una sponda opposta rispetto alle chiese fondamentaliste; queste in campo etico sono molto più vicine alle posizioni conservatrici proprie della Chiesa cattolica e delle Chiese ortodosse, quando addirittura non le scavalcano, nella rincorsa di forme sempre più rigide di fanatismo<sup>2</sup>.

Il profondo iato che separa le due anime del protestantesimo odierno può disorientare ed essere frainteso come un segno di debolezza da parte di chi intenda come sigillo di forza e di coerenza l'uniformità delle posizioni, conquistabile soltanto se la ricerca della verità sia regolamentata dal principio di autorità, che invece è bandita dall'intero protestantesimo: la fragilità che ne deriva, e che è sovente rinfacciata al protestantesimo come indizio della sua permanente crisi, è invece la sua forza e la sua vitalità, anche se solo il cristianesimo riformato di tipo liberale e confessante è pienamente consono ai valori della tolleranza e del pluralismo iscritti nel cuore della modernità. Questo non vuol dire che l'obbedienza sia assente in esso: ogni membro di una determinata chiesa - nel mio caso, della Chiesa valdese - è tenuto a rispettare le delibere assunte a maggioranza nei sinodi annuali, dai delegati delle chiese locali democraticamente eletti; tali delibere sono provviste di un'autorità che non è di tipo sacrale, ma pragmatico, per cui non vincolano il libero esame delle Scritture che ogni credente è tenuto a praticare. Quanto poi alla "Commissione Bioetica della Tavola Valdese", nei cui documenti mi riconosco ma di cui non faccio parte, essa ha solo una funzione orientativa, importante ma non normativa. Lascio pertanto ad altri di chiarire i presupposti e i paradigmi teorici caratterizzanti le elaborazioni della Commissione e mi limito qui a delineare alcune considerazioni personali su quelli che ritengo possano essere proficuamente assunti come possibili cardini di un approccio protestante all'ambito della bioetica, rimandando chi fosse interessato a un mio più ampio scritto, in cui discuto il rapporto tra etica

---

<sup>2</sup> Per quanto concerne l'Italia, sulla prima sponda sono saldamente schierate le piccole ma preziose chiese protestanti storiche presenti in Italia, in cui confluiscono battisti, valdesi, metodisti, luterani, con una profonda sintonia, testimoniata dal settimanale "Riforma"; sulla seconda e numericamente ben più cospicua sponda si collocano le chiese pentecostali.

filosofica ed etica teologica nell'elaborazione di Sergio Rostagno<sup>3</sup>.

Il primo cardine è il groziano *etsi deus non daretur*, così come è stato ripensato da Bonhoeffer. Ritengo che esso vada situato nella prima battuta di ogni approccio all'etica e alla bioetica; l'attenersi con coerenza a esso consente di poter collocare la posizione protestante senza incertezze nel campo della bioetica laica, e non come parte separata. Tuttavia, se per i bioetici laici atei e agnostici l'istanza programmatica dell'*etsi deus non daretur* chiude legittimamente il discorso sulla trascendenza divina, per i cristiani la messa fuori gioco della concezione legittimante del "dio tappabuchi" compie una salutare funzione di purificazione dalle incrostazioni idolatriche, lasciando aperta, ma anche fragile e precaria, la navigazione nel mare dell'etica e della bioetica.

2. Sul tema della precarietà Sergio Rostagno ha scritto pagine dense e acute in *Etica protestante*, che ho ampiamente analizzato e discusso nel mio già citato saggio; basti dunque in questa sede qualche cenno sintetico sulla sua posizione. La precarietà, in chiave riformata, ha la sua radice nel rifiuto di fondare l'etica su un supposto ordine intemporale della natura umana e della natura *tout court*, che in una scala lineare congiunga gradualisticamente e oggettivisticamente la volontà di Dio e la volontà dell'uomo, nella direzione teoretica della *analogia entis* e in quella pratica del sinergismo (indicante nella teologia cattolica la cooperazione tra la grazia divina e la libertà umana). Al sinergismo si riconduce il nesso causalistico dell'*uti* e del *frui*, ossia del piano delle opere buone e di quello del coronamento finale della condotta umana nella fruizione del ricompensamento eterno sancito dal giudizio di Dio: un giudizio che relega la posizione di Dio a quella di un notaio, come ha rimarcato Lutero in contrapposizione alla piatta posizione di Erasmo sul libero arbitrio, in quello che a mio parere rimane il più importante scritto di Lutero, il *De servo arbitrio* del 1525, che radicalizza la critica di Agostino all'intellettualismo etico. Rostagno mostra bene come il Riformatore di Wittenberg abbia spezzato il nesso tra l'*uti* e il *frui*,

<sup>3</sup> Cfr. S. Mancini, "L'essere umano come l'evento possibile della resurrezione perenne, la libertà come orizzonte di autodeterminazione. Tre recenti libri di Sergio Rostagno", *Giornale di filosofia*, (2010). L'articolo è scaricabile gratuitamente dal sito [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net)

già incrinato da Ockham, restituendo a un'integrale laicità il piano dell'*uti*, reso autonomo dalla fede e commisurato soltanto dall'utilità per il prossimo. Facendo ciò Lutero, e dopo di lui Calvino, inaugurano quel percorso della modernità che coniuga la trascendenza e la libertà. Infatti Lutero, ripudiando l'interpretazione medievale del libero arbitrio nei termini agostiniani della *libertas minor* complementare alla *libertas maior* propria di Dio, non revoca affatto con ciò la libertà dell'uomo, come risulta chiaramente dall'audace *De Libertate Christiana* del 1520, ma solo la falsa tesi che l'autodeterminazione di cui è insondabilmente provvisto ogni essere umano sia razionalmente deducibile da un sistema metafisico di pensiero. Lutero muove dal rilievo dell'intreccio di attività e passività inscritto originariamente nella condizione umana, che fa sì che l'una delle due sia foderata dal risvolto dell'altra: il libero arbitrio, nella sua purezza, appartiene solo a Dio, mentre l'autodeterminazione che imperfettamente opera nell'uomo testimonia di una libertà sì deficitaria e colpevole, ma sufficiente a consentire all'uomo di progettarsi e di sperimentare.

Merito di S. Rostagno è l'aver messo a frutto gli studi di Heiko A. Oberman sulla *via augustiniana moderna* del XV secolo, che con Biel e Gregorio da Rimini congiunge idealmente Lutero e Calvino a Ockham. In effetti Ockham è all'origine non solo della coscienza laica moderna, quanto al rapporto tra sfera politica e sfera religiosa, ma anche dell'approccio all'etica affermatosi con la Riforma. Riconoscendo l'incommensurabilità della volontà divina rispetto a quella umana, Ockham ha abbandonato la via della teologia razionale, e con essa la pretesa di dimostrare l'esistenza di Dio e l'indivisibilità dell'anima individuale, conferendo valore positivo alla contingenza dell'agire umano. Lutero ha radicalizzato l'opera del *Venerabilis Inceptor*, separando nettamente il piano laico della *caritas* da quello teologico della *fides*, il che gli ha consentito da un lato di restituire la *caritas* alla sua più autentica dimensione, consistente nel corrispondere al contingente e concreto bisogno del prossimo; correlativamente, e dall'altro lato di situare l'evento decisivo della vicenda umana al di qua dell'etica, nell'incontro salvifico di Dio e dell'uomo, ossia nell'immeritata giustificazione che riapre il cammino della possibile salvezza. In *Etica*



*protestante* e ne *La scelta*, Rostagno ha focalizzato le conseguenze etiche delle elaborazioni convergenti di Ockham e di Lutero<sup>4</sup>: esse non mettono capo a un nuovo e statico paradigma dell'etica, ma danno luogo a un'indiretta rimodulazione che risulta dall'abbandono della pretesa necessitante, ancora incardinato sul principio d'autorità, e dall'assumere come originario (Rostagno lo qualifica come "irrazionale", mentre io preferirei indicarlo come precategoriale) l'ambito della fatticità.

Rispetto a Rostagno, sottolineerei con maggior forza che la rivoluzione compiuta da Lutero comporta ultimamente la revoca di ogni separazione tra la coscienza credente e quella non credente, e con essa la rinuncia a delineare un'identità religiosa in ambito morale. Infatti il "canone formale" dell'etica formulato da Rostagno, strutturantesi nelle due coordinate cartesiane costituite dal limite e dall'accordo, vale per qualsiasi etica che voglia essere prescrittiva e insieme pragmatica, come pure il "canone materiale", nelle sue due coordinate, date dalla mutualità e dalla solidarietà, intese a loro volta come contenuto irrinunciabile di ogni esercizio di responsabilità.

Una tale rinuncia non comporta affatto l'ammutolarsi di una voce e di una testimonianza della coscienza credente riformata in ambito etico e bioetico; infatti consegnando alla *hybris* – se si vuole, riconoscendola come il peccato della volontà ammalata di autoaffermazione – ogni forma di oggettivismo metastorico, la posizione protestante volta le spalle alla pretesa di afferrare una supposta legge naturale scandente il divenire umano e di normarlo attraverso una gerarchia di valori dedotta da essa. Al contrario, nella prospettiva protestante il muovere dal *Verbum externum*, ossia da Dio che si fa umano in Cristo e ci viene incontro proponendoci di diventare suoi partner nella sua opera di salvezza, non traduce la teologia del patto in un'etica della salvezza trasmessa agli eletti e rinchiusa nel loro ristretto recinto – col che la laicità appena conquistata verrebbe revocata – ma dà luogo a una ricerca contingente di ciò che è utile agli altri. Infatti l'individuo che si sente prescelto, chiamato, non riceve da tale elezione alcun titolo di superiorità, non accede quindi a nessun punto di osservazione privilegiato sulla realtà, perché rimane

<sup>4</sup> Cfr. S. Rostagno, *Etica protestante. Un percorso*, Cittadella Editrice, Assisi, 2008; Id., *La scelta. Ciò in cui credi e la norma che ti dai*, Claudiana, Torino, 2009.

peccatore, nella condizione paradossale eppur profondamente umana di esperirsi *simul iustus et peccator*. Sottratto allo scacco dell'*homo curvatus*, cioè dell'io ripiegato nell'insensato e asfittico circolo dell'orgogliosa autoreferenzialità, il giustificato per fede è reimmesso nell'agire comune, senza alcuna garanzia o privilegio esclusivo rispetto agli altri uomini. Le sue deliberazioni continueranno a essere contingenti e le prospettive etiche entro cui si disporranno le opere buone sgorganti dalla giustificazione non saranno diverse da quelle già presenti nello spazio comune dell'agire pubblico, ma riceveranno un impulso ulteriore nella direzione della compartecipazione alla lotta contro l'ingiustizia e per la diminuzione della sofferenza. Tutto ciò indipendentemente dal fatto che si segua la via di Lutero, testé delineata, o quella di Calvino, che prevede una *lex in renatis*, ovvero un *tertius usus legis* specifico per i chiamati. Infatti in entrambe le prospettive l'energia suscitatrice della prassi proviene dalla grazia, sia che spontaneamente dia luogo alle opere buone (Lutero), sia che esiga di essere regolamentata (Calvino); quel che rimane fermo è che l'agire umano è intrinsecamente ambiguo e non può autoconvalidarsi sulla base della purezza dell'intenzione della coscienza.

Così, sia per Lutero sia per Calvino le scelte che si imporranno al credente giustificato da Cristo esigeranno comunque l'attivazione di un'etica di tipo consequenzialistico, incentrata sulla responsabilità e non sull'intenzione. Certo, tra il piano originario della fede e quello derivato delle opere rimane un irriducibile solco, che fa sì che non si possa dare una traduzione lineare del primo nel secondo. Con questa avvertenza, ritengo che l'utilitarismo, pur con tutti i limiti che sono stati reiteratamente rilevati nella storia della filosofia morale, continui a costituire lo strumento valutativo meno inadeguato di discernimento dell'esperienza morale. Tuttavia, per essere efficace ed attivare i percorsi dell'inclusione, il criterio del calcolo dell'utile non deve vertere sulla felicità, la quale opera come un fattore di massimo comun divisore e suscita così ostilità ed equivoci, ma deve porsi come il calcolo della diminuzione della sofferenza; quest'ultimo ben si presta a operare come un minimo comun multiplo, intuitivamente afferrabile da chiunque abbia esperito la sofferenza e può essere dunque condiviso da tutti coloro che si volgono alla medesima impresa della mutualità, pur muovendo

da presupposti diversi da quelli mediante cui il credente cristiano interpretata la misericordia, come ad esempio è la compassione per il buddhista.

Un ulteriore fattore di limitazione della portata dell'utilitarismo è data dalla considerazione che il soggetto morale alle prese col calcolo dell'utile non è un io avulso da una situazione storica e da una tonalità emotiva: la sua insormontabile fatticità renderà il suo calcolare sempre prospettico, precario e fallibile, di modo che le obiezioni sollevate dallo scetticismo morale all'utilitarismo non devono essere aggirate. Penso in particolare alla salutare lezione impartita da Bernard Williams alle pretese universalizzanti dell'utilitarismo nel suo *Moral Luck*. Tale lezione rinforza quella già radicale impartita nella *Fenomenologia dello spirito* alla morale kantiana, cui Hegel magistralmente pone innanzi le sue aporie e le sue distorsioni, mostrando come una coscienza morale non possa mai autofondarsi, col risultato che, nello stesso atto con cui si autoproclama buona e universale, si palesa come cattiva, come distorcente l'intenzione verso l'universale in quella verso il proprio *particolare*. Hegel non a caso fu profondamente influenzato da Lutero, come pure dopo di lui lo fu Kierkegaard, che mostrò a sua volta lo scacco dello stadio etico dell'esistenza nel suo impossibile e orgoglioso tentativo di autofondazione.

In ogni modo non intendo affermare – lo ribadisco – che l'utilitarismo sia l'unico paradigma etico in sintonia con una posizione protestante. È noto che nell'ambito dell'etica teologica sia luterana sia riformata sono presenti tutti gli altri modelli etici, anche di tipo deontologico. Il dislocare la dimensione etica sul piano della legge e non su quello della giustificazione, e per di più svincolandola dal principio d'autorità, consente tanto al protestante liberale quanto a quello confessante una duttilità e un'apertura che non può che sfociare – e di fatto è finora sfociata – in un ventaglio di posizioni che coesistono, all'insegna della tolleranza, ma che in nessun modo possono dar luogo a una posizione omogenea.

3. Per cominciare a circoscrivere il discorso, tre paletti sono a mio parere irrinunciabili al fine di un approccio laico e insieme credente alla bioetica, due di interdizione e uno propositivo: anzitutto, il rifiuto di una

fondazione di tipo metafisico della natura umana, a favore dell'assunto, altrettanto a priori, dell'indecidibilità del nesso tra l'ordine naturale e quello storico; poi il conseguente rifiuto di ipostatizzare i valori e di sacralizzare la vita, pena la caduta in due forme di idolatria, di cui la seconda – la biolatria – è ancora più nefasta della prima; infine, a mo' di preludio della *pars construens*, l'affermazione dell'insostituibilità del concetto di persona.

Dai primi due dinieghi consegue il rifiuto del paradigma Esv [*scil.* etica della sacralità della vita] a favore del paradigma alternativo Eqv [*scil.* etica della qualità della vita], a condizione che si assuma questa schematizzazione come soltanto una delle possibili dicotomie disegnabili nel campo mobile della bioetica e la si privilegi solo come criterio contingente di giudizio, funzionale alla comprensione delle situazioni storiche in cui predomina nella società civile, e detta legge negli organi deliberativi ed esecutivi, una concezione integralistica dell'etica, come è il caso purtroppo dell'Italia. In questo contesto, la difesa della laicità passa dall'assunzione pratica del paradigma Eqv; ma in astratto, prescindendo dai condizionamenti sociali, si potrebbero delineare anche altre modellizzazioni del territorio della bioetica.

In ogni modo, *hic et nunc* si deve scegliere, e per un protestante la scelta di campo per l'Eqv fa tutt'uno con la difesa della laicità. Essa a mio parere è anche coerente con la decisione teologica di voltare le spalle alla teologia razionale e quindi alla sterile ricerca del 'Dio dei filosofi'. Infatti non può essere condivisa da una posizione protestante la strategia teorica che enuclea la costituzione ontologica della natura da Dio, delineandola per via deduttiva e attribuendo analogicamente alla vita creata la partecipazione diminuita all'essere di Dio. Di contro, il dispositivo della *analogia fidei*, su cui poggia la teologia evangelica, mantiene la sproporzione incolmabile tra l'infinità di Dio e la finitudine della natura ed evita l'approdo a una concezione oggettivistica della verità come *adaequatio intellectus et rei*.

A sua volta l'imperativo del *Sola Scriptura* obbliga il cristiano riformato a misurarsi, anziché con il tomismo, con la Bibbia, nella quale – è ampiamente dimostrato – non si dà una nozione univoca di santità, mentre univocamente sacro è solo Dio. Affermare la sacralità della vita

equivale a disfare l'originaria ambiguità di naturale e storico di cui è intramata la condizione umana; nel suo nucleo originario non tutto è storico e non tutto è naturale, ma nella sua tessitura è riconoscibile l'esistenza di questi due fili, anche se il loro specifico intreccio, di volta in volta sempre unico e irripetibile, è discernibile solo da parte di ciascuna coscienza: sua è la scelta e la responsabilità di asserire quanto appartiene a uno e quanto all'altro, così come di affermare quanto nei valori in esame è storico e quanto è intemporale. Per questo non esiste, e non potrà mai darsi, un giudizio morale unanime, tra i protestanti, sulle questioni dell'inizio-vita e del fine-vita, mentre unanime deve essere richiesto il rispetto per le scelte individuali al riguardo.

*Il terzo paletto è dato dalla centralità della persona.* E' evidente che quello di persona è un concetto e non una *res*, e come ogni concetto ha svolto differenti e opposti ruoli nella storia della civiltà europea, dai Romani fino a noi: una storia ampiamente studiata e discussa, che negli ultimi quarant'anni è stata fatta oggetto di aspra critica da parte della biopolitica di ispirazione foucaultiana; questa infatti ha espunto la persona dalla sua strumentazione teorica, dissolvendola insieme alla sua decostruzione critica, e ponendosi così in secca contrapposizione a ogni forma possibile di personalismo.

Affermare la centralità della persona significa riconoscerne l'unicità – indipendentemente dalla consistenza ontologica di tale unicità – e porla come la sede della responsabilità, indipendentemente dalla questione se la norma morale anteceda o meno la coscienza morale. Ciò comporta il porre l'identità dell'io nell'essere personale e non nel codice genetico. L'autodeterminazione è da assumere pertanto come inviolabile, e ogni norma morale e giuridica che intenda sopraffarla in nome di una supposta verità universalmente valida è da respingere. Eppure anche quello di autonomia è un principio morale *prima facie*, che trova i suoi 'casi limite' che ne restringono la validità, pur essendo operativamente il più indispensabile di tutti, giacché una volta che si cominci a restringerlo si inceppa il meccanismo con cui sono regolate le società pluraliste. Un 'caso limite' purtroppo frequente è quello di un individuo in coma irreversibile che non abbia precedentemente formulato le sue direttive anticipate di fine vita; e tuttavia proprio in una tale situazione, oltre

al principio di autonomia, si trova altrettanto relativizzata anche la dimensione della responsabilità, giacché non si potrà mai esigere da un familiare una scelta univoca, che prescindendo dalla sua tonalità emotiva e dalla sua situazione ermeneutica.

Ora, se i principi pratici vanno intesi tutti come principi *prima facie*, questo attributo non può inerire alla persona, che non è un principio ma un concetto, operante come irrinunciabile asse intenzionale prospettico di costituzione del senso, e in questa specifica operatività si pone come perno irrinunciabile. Le fondazioni della centralità della persona sono differenti e da esse scaturiscono diversi tipi di operatività. *La fondazione ontologica produce un effetto di legittimazione del paradigma Esu, e proprio per questo va respinta; di contro, quella ermeneutico-relazionale è in sintonia col paradigma Equ, il quale non ha bisogno di garanzie ontologiche.* Così è lo stesso personalismo in versione protestante a proporsi come metafisicamente infondabile. Muovendo dal concettualismo occamista, che è la matrice teorica della *via augustiniana moderna* entro cui germina l'elaborazione teologica di Lutero, non è possibile dimostrare l'indivisibilità della persona e quindi l'indistruttibilità della sua identità: essa va assunta come un assioma o, se si preferisce, come un postulato della ragione pratica, alla maniera di Kant.

In anni molto più recenti la *via moderna*, lungo la quale nella tradizione di pensiero protestante si è venuto delineando il tema dell'identità personale, è stata ripresa e rilanciata da Ricoeur in *Soi-même comme un autre*, che indirettamente si pone anche nella scia del fine scetticismo fenomenologico posto in essere nel terzo libro degli *Essais* di Montaigne: in questa direzione l'identità della persona non va tematizzata a livello biologico, ma si dispiega nella via indiretta, ermeneutica e intersoggettiva, della narrazione biografica, come ha fatto appunto Ricoeur, squadernando i fili della dialettica dell'*idem* e dell'*ipse*.

La persona è da intendere, da questo punto di vista, come indicante la sede della coscienza morale, ossia come il luogo irrinunciabile in cui si coniugano, in ciascuno di noi e in modo sempre diverso, i principi *prima facie*, e in cui ultimamente si dispiega la dialettica di autonomia e responsabilità, intese queste quali polarità costitutive della vivente *coincidentia oppositorum* che ciascun individuo è in modo sempre diverso

da tutti gli altri, in quanto soggetto morale monadico. Affermare la centralità della persona comporta quindi che dinanzi alle questioni di fine-vita e inizio-vita non si possa imporre univocamente alcuna scelta ultima come oggettivamente valida; pertanto i criteri irrinunciabili per affrontare i casi concreti devono essere soltanto l'autodeterminazione dell'individuo e, dove questo non possa essere più esercitato, il rispetto e la ricerca contingente dei possibili accordi.

Per il cristiano si dà una motivazione aggiuntiva per essi: il rispetto rinvia anche alla creaturalità dell'essere umano nella sua unicità voluta da Dio; l'accordo a sua volta si connette alla condizione di vitalità che contraddistingue l'essere umano. Infatti il giustificato-peccatore è *homo viator*, e il suo cammino verso la possibile salvezza non può che essere un percorso di costruzione di concordanze intermonadiche: un cammino esposto alla contingenza, perché situato tra l'oscurità della nascita e quella della morte, quale possibile soglia di passaggio e trasfigurazione conservante il nucleo dell'identità monadica. Ma un tale personalismo, pur connotato nel segno della fede, non perde il carattere della laicità, perché non pretende alcun sigillo veritativo privilegiato per sé e si riconosce come itinerario possibile, al pari di ogni altro percorso di ricerca di senso.

Da un personalismo laico così inteso consegue infine il rifiuto del comunitarismo e della connessa assunzione della tradizione come continuità della trasmissione del senso nella storia. Infatti, se la persona è affermata come centro ultimo, ogni struttura sociale è da intendere come un'ulteriore costituzione interpersonale, che dalla persona dipende e che a essa va riferita come funzione e significato: né la comunità storica di appartenenza, né la famiglia possono sovrastare la dignità dell'individuo-monade, insita nel suo essere personale. A quest'ultima inerisce, come carattere peculiare, la possibilità della decisione, che può elevarsi al di sopra della tradizione ed interromperla. Del resto senza questa capacità, non ci sarebbe mai stata la Riforma, che prima di ogni sua altra formulazione – secondo le celebri parole di Karl Barth – è una decisione.