

Prendersi cura dei vulnerabili: il punto di incontro tra etica secolare ed etica religiosa nel mondo pluralistico

di *Warren T. Reich*

Taking the current crisis in ethics of Western culture as a starting point, the present paper wishes to suggest a meeting point between secular ethics and religious ethics as the only possible way for overcoming this *empasse*. This meeting point is made out by the author in the «principle of vulnerability», or better in an attention and a constant care towards those who – for the most diverse reasons – seem vulnerable in our eyes. Thus, the emphasis on moral ideals such as vulnerability and the solidarity with vulnerable persons allow to overcome one of the great limits of enlightenment culture which, in the name of faith in science and «technical-instrumental reason» has reduced vulnerability to something contingent, not instrumentally inherent to the human condition.

Only by placing the care of the vulnerable person at the center of the moral discourse it is therefore possible to prospect a new spirituality, defined by research and opening and capable of uniting different visions of the world, both secular and religious.

All'alba del XXI secolo, la nostra cultura occidentale si trova a fare i conti con una crisi dell'etica: un senso di insoddisfazione sembra permeare la comunità degli studiosi nei confronti del linguaggio e delle categorie di cui ci serviamo nel promuovere la discussione pubblica su questioni morali e nel proporre normative su quanto riteniamo moralmente importante per la nostra società.

1. *La crisi nell'etica moderna*

La ragione prominente della crisi è dovuta al clima intellettuale che avvolge l'epoca post-illuministica: un clima caratterizzato da profondo scetticismo, a sua volta radicato nella percezione del pluralismo morale, religioso e sociale del nostro mondo. Si tratta del volto negativo del cosiddetto postmodernismo, culminante nel crescente scetticismo circa la possibilità di

Si pubblica qui il testo della Prolusione tenuta da W.T. Reich il 29 giugno 2001, durante la solenne celebrazione accademica in occasione della visita in Trentino di Sua Santità il XIV Dalai Lama. Traduzione di *Roberto Dell'Oro*.

raggiungere un consenso sui valori tra individui e gruppi portatori di punti di vista, credenze ed interessi diversi dal nostro.

Una tale situazione ha comportato anche la progressiva marginalizzazione dell'etica religiosa, in contrasto con l'importanza ad essa riconosciuta anche solo trent'anni fa. A quel tempo, l'etica teologica fu, almeno negli Stati Uniti, direttamente responsabile della plasmazione del discorso pubblico sui temi emergenti della scienza, della tecnologia, delle professioni e dei cambiamenti sociali in genere.

Di fatto, anche nell'ambito della filosofica assistiamo ad una contrazione e ad un progressivo impoverimento delle categorie di pensiero e dei principi che sostanziano la riflessione su problematiche attuali, quali la clonazione e la distribuzione delle risorse sanitarie. Un tale riduzionismo concettuale si dimostra insoddisfacente non solo dal punto di vista della sua legittimazione strettamente teoretica, ma anche perché finisce per limitare, piuttosto che promuovere la nostra ricerca di senso in tutta la sua ampiezza. L'inadeguatezza delle categorie concettuali, dei sistemi normativi e dei principi ultimi, genera, a sua volta, un senso di delusione nei confronti degli schemi di pensiero che attualmente strutturano il discorso morale.

Nella sua dimensione più profonda, la ragione della crisi non si situa al livello delle risposte fornite dall'etica, quanto piuttosto al livello del suo punto di partenza. In generale, la disciplina accademica che dovrebbe orientare la riflessione pubblica su questioni morali, e cioè la cosiddetta «etica applicata», tende troppo sbrigativamente a ridurre la vasta portata delle problematiche morali a pochi dilemmi: la vita buona sarebbe, in questa prospettiva, il risultato dell'applicazione meccanica di uno strumentario concettuale ed argomentativo ristretto. Quest'ultimo include, tra l'altro, la considerazione delle possibilità tecnologiche a mediare i fini della scienza, l'analisi dei benefici e dei danni che l'applicazione di determinate tecnologie potrebbero procurare, il principio del progresso sociale e medico, il riconoscimento della libertà di scelta, a sua volta basata su una nozione di autonomia che protegge e promuove gli interessi degli individui e dei gruppi. Quando, per esempio, l'etica corrente si trova a riflettere sulla moralità di una nuova tecnologia procreativa (la fecondazione in vitro o la tecnica del cosiddetto «utero in affitto»), tende a misurare immediatamente il problema in maniera molto ristretta, e cioè nei termini di chi possieda il diritto all'uso di tali tecnologie.

Un tale approccio si sta rivelando sempre più inadeguato poiché si fonda su una presunzione di tipo razionalistico. Ciò che intuitivamente sappiamo essere una dimensione importante della nostra vita morale, come individui e come società, non viene sempre preso in considerazione nell'articolazione del giudizio morale. Il risultato è la riduzione della portata esistenziale delle questioni morali e l'estenuazione concettualistica della disciplina. Persino gli studiosi di bioetica sono pronti a riconoscere che la loro disciplina è diventata noiosa. Assistiamo così ad una sorta di paradosso: nonostante l'indubbio fascino delle questioni che tratta, dalla clonazione, alla manipo-

lazione genetica e al suicidio assistito, la bioetica si rivela incapace di risposte soddisfacenti a causa del semplicismo normativo e del funzionalismo che la definisce.

Le soluzioni proposte per uscire da questo *empasse* sono varie. Secondo alcuni filosofi si tratterebbe di aggiungere alla lista delle questioni da esaminare, tematiche fino ad ora dimenticate. La distribuzione delle risorse sanitarie sarebbe uno di questi problemi da mettere sul tappeto. Secondo altri, il problema è essenzialmente di tipo «metodologico». Occorre per questo arricchire l'etica di metodologie formali capaci di integrare aspetti fino ad oggi sottovalutati: il recupero dell'etica narrativa, di una maggiore attenzione all'esperienza, l'integrazione della dimensione emozionale, delle virtù e di nuovi principi interpretativi, vanno precisamente in questa direzione. Non si può negare che l'impiego di nuove metodologie contribuisca ad arricchire la disciplina e a favorire un risveglio intellettuale. E tuttavia, l'insoddisfazione permane perché integrazioni di tipo contenutistico o metodologico, come quelle sopra accennate, rimangono pur sempre radicate in uno schema di pensiero di tipo analitico, orientato alla definizione dei problemi, l'enucleazione dei concetti, l'approdo a certezze ultime. Siamo davvero nel mezzo di una crisi spirituale che investe l'etica e il discorso morale pubblico nella nostra epoca post-tecnologica.

2. *Il punto di partenza dell'etica: stupore e attenzione contemplativa*

Si tratta di imboccare una nuova strada nel modo di pensare la risposta morale alla condizione umana. Sono convinto che il primo passo in questa direzione non vada nella linea di un maggiore investimento scientifico o di un affinamento nella strumentazione razionale. Occorre piuttosto recuperare una disposizione contemplativa, facendo leva su quella capacità di contemplazione che è a portata di tutti. Si tratta di un nuovo passo, perché l'ostacolo maggiore all'avanzare della conoscenza e della nostra crescita in sapienza, consiste proprio nell'assumere acriticamente categorie e nozioni convenzionali e nell'accontentarsi degli schemi di pensiero imperanti.

Questa è la mia tesi: la mancanza più vistosa nell'etica contemporanea è la mancanza del senso dello stupore, della meraviglia. Secondo il filosofo della religione ebraico Abraham Joshua Heshel

«... lo stupore o la meraviglia radicale, benché non abbiano un posto privilegiato tra le categorie e gli schemi di pensiero correnti, rappresentano il requisito fondamentale per raggiungere una autentica consapevolezza della realtà che ci circonda».¹

Dobbiamo contare sull'uso della ragione, ma solo perché questa sa abbandonarsi al senso dello stupore che sempre la precede. Attraverso lo stupore cerchiamo di aprirci e di prestare attenzione, in un atteggiamento di

¹ A.J. HESHEL, *Man Is Not Alone: A Philosophy of Religion*, New York 1951, p. 11.

apertura totale, a noi stessi, alla vita, al mondo. Al contrario, quando usiamo la ragione, vogliamo piuttosto spiegare quanto percepiamo, e così facendo, finiamo con l'adattare il mondo ai nostri concetti. A volte ci apriamo anche a nuove idee. E tuttavia, idee nuove, dotate della freschezza della verità, possono nascere dallo stupore. Lo stupore è la nostra porta sull'infinito, su quanto trascende l'orizzonte di ciò che vediamo e percepiamo.

Lo stupore, a sua volta, è permeato dalla forma più profonda di «cura»: la cura con cui ci mettiamo in sintonia con la realtà e col suo modo di parlarci. Gran parte della filosofia nata dall'illuminismo muove dalla tesi che fa del dubbio l'inizio della conoscenza. L'uomo moderno deve dubitare in primo luogo della conoscenza religiosa, poiché questa, per definizione, si sottrae alla verifica. Alla fine, però, egli dubiterà di qualsiasi tipo di conoscenza in linea di principio non controllabile: per esempio, quella che gli viene mediata da un gruppo o persona con cui non condivide alcun interesse. Nella prospettiva che intendo proporre, lo stupore viene per primo. Precede il dubbio, perché quest'ultimo non si applica a ciò di cui abbiamo una coscienza immediata. Il dubbio nasce quando i dati immediati della realtà si sono, per così dire, già depositati sul fondo della coscienza: solo allora le nostre percezioni possono cristallizzarsi in concetti, per essere poi articolate attraverso le forme del ragionamento. Il dubbio nei confronti delle proprie e delle altrui opinioni è, infatti, una funzione del processo che definisce il ragionamento.

Lo stupore si nutre dell'attenzione. Per definire il senso dell'attenzione nella nostra esperienza, quale dimensione intrinseca alla meraviglia nei confronti della vita e del mondo, Simone Weil usa la nozione di «sforzo negativo»:

«L'attenzione consiste nel sospendere il nostro pensiero, lasciandolo distaccato, vuoto, pronto per essere penetrato dall'oggetto ...».

L'attenzione richiede che sospendiamo i nostri pregiudizi e lasciamo da parte gli schemi concettuali acquisiti, dei quali ci serviamo normalmente come di uno strumento: «Il nostro pensiero deve essere vuoto, in attesa, senza nulla cercare, eppur pronto a ricevere nella sua nuda verità l'oggetto che dovrà penetrarlo».²

Una tale attenzione caratterizzata dallo stupore è certamente una forma di «contemplazione»: non una contemplazione rarefatta, mistica, che è dono di poche persone soltanto; piuttosto, una contemplazione a portata di tutti, nella quale ci impegniamo spesso, quando, per esempio, ci lasciamo prendere dallo stupore per la presenza di un bambino o, negativamente, dall'orrore per la violenza che pervade il mondo.

Quanto non è stato sufficientemente articolato è proprio questo ruolo fondamentale che lo stupore, penetrato dall'attenzione, gioca nella conoscenza morale: un tale stupore ci consente di cominciare ogni volta daccapo,

² S. WEIL, *Waiting for God*, New York 1951, pp. 111-112.

con una nuova visione di noi stessi, degli altri e del mondo con cui entriamo in relazione. Solo successivamente potremo impegnarci nel ragionamento discorsivo per arrivare alla definizione delle altre componenti della vita morale: attitudini abituali, virtù e norme pratiche.

Un esempio della fecondità generata dallo stupore morale è l'esperienza di coloro che hanno fatto propria la percezione profonda della vulnerabilità umana. Questa percezione, nata dalla meraviglia e dallo stupore, frutto di un pensiero chiaramente contemplativo, credo possa costituire una sorta di punto d'incontro per l'etica secolare e religiosa.

3. *Vulnerabilità come concetto liberante*

Un'attenta contemplazione della condizione umana produce, più o meno al ritmo di ogni generazione, una nuova idea. La sua formulazione sa offrire chiarezza intellettuale e morale per il proprio tempo e svolge come una funzione catalizzante nel ripensare buona parte del discorso morale. Ideali quali giustizia, amore, uguaglianza, autonomia ecc., hanno svolto una tale funzione nel passato. In filosofia e in bioetica è apparsa, di recente, una «nuova idea» in grado di rimettere radicalmente in discussione l'insieme delle problematiche, dei principi e delle priorità dell'etica applicata: si tratta dell'idea di vulnerabilità.

La parola «vulnerabilità» (dal latino *vulnerare*, ferire) significa letteralmente «suscettibile di essere ferito». Figurativamente, essa rimanda alla precarietà di una condizione segnata dalla possibilità della violazione e del limite, spesso definita da gradi diversi di debolezza, dipendenza, mancanza di protezione. Cicerone parlava di tre realtà suscettibili di essere ferite: la vita, la reputazione e la salute. In maniera analoga, la filosofia contemporanea sottolinea significati diversi della vulnerabilità: fisico, psicologico, spirituale, politico e legale.

La «Dichiarazione di Barcellona» del 1998, rappresenta un evento importante nella promozione della categoria di vulnerabilità, in vista di una sua eventuale legittimazione pubblica, per così dire, nel campo della bioetica.³ La Dichiarazione fu sottoscritta da un gruppo di ventidue studiosi europei e rappresenta il risultato di tre anni di studio promossi dalla Commissione Europea. Si articola attorno a quattro nuovi principi, dei quali il principio di vulnerabilità costituisce il principio innovatore.⁴ Di fatto, i principi di Barcellona rappresentano, nel loro insieme, una critica ed una alternativa alquanto vistosa ai quattro principi della bioetica nord-americana: autonomia, non-maleficenza, beneficenza e giustizia. Questi principi, divenuti così

³ «Barcelona Declaration», in J.D. RENDTORFF - P. KEMP, *Basic Ethical Principles in European Bioethics and Biolaw*, I: *Autonomy, Dignity, Integrity and Vulnerability. Report to the European Commission of the BIOMED-II Project*, «Basic Ethical Principles in Bioethics and Biolaw 1995-1998», Copenhagen 2000.

⁴ Gli altri principi sono autonomia, integrità e dignità.

influenti, furono formulati venticinque anni prima dal filone analitico della filosofia anglo-americana, a sua volta influenzata dai presupposti del pensiero illuministico-liberale.

In prima battuta, la significatività dell'idea e del principio di vulnerabilità consiste nel suo carattere simbolico e nella sua funzione euristica: ci consente di guardare direttamente in faccia a tutte le forme di vulnerabilità umana e non umana. Infatti, proprio la nozione di vulnerabilità è servita a mediare quelle dimensioni dell'esperienza umana che fanno parte integrante di una visione completa dell'etica. Il fatto stesso che si rivendichi l'esistenza di un principio di vulnerabilità apre il discorso morale ad una sensibilità rinnovata nei confronti di varie forme di vulnerabilità.

Si prenda come esempio la vulnerabilità dei bambini: le forme diverse di abuso cui essi sono sottoposti nella società moderna; la mancanza di attenzione ai loro bisogni particolari, sia di tipo fisico che emotivo; le conseguenze dell'epidemia dell'AIDS in Africa, che lascia dietro di sé milioni di orfani; la mancanza di una garanzia di cure sanitarie per milioni di bambini negli Stati Uniti ecc. Certo, i bambini non sono del tutto assenti dalla letteratura bioetica. E tuttavia, di essi ci si occupa in maniera tutto sommato marginale: per esempio, in relazione al problema del consenso (loro o di chi ne fa le veci) al trattamento medico o alla ricerca clinica. La questione della pertinenza dei problemi morali che concernono i bambini con il resto della bioetica viene misurata, almeno negli Stati Uniti, da un unico criterio: quello definito dal principio di autonomia. Di conseguenza, la «tirannia dell'autonomia» non influisce negativamente soltanto sulla considerazione dovuta ad altri principi, ma anche sulla più fondamentale attenzione e sensibilità della cultura nel suo insieme.

In altre parole, l'enfasi sull'autonomia è servita ad escludere sistematicamente dalla bioetica una considerazione seria delle esperienze di vulnerabilità umana. Il linguaggio della vulnerabilità invece, rompe la barriera dell'autonomia per aprire il discorso morale a quella condizione che definisce, così radicalmente, la nostra vita umana.

4. *Il racconto originario della sfiducia reciproca e dell'autonomia*

Le differenze tra la visione del mondo che si concentra sulla vulnerabilità e quella dell'autonomia, diventano intelligibili quando vengono riportate ai racconti originari che le definiscono. Nella nostra cultura occidentale e nella storia della filosofia, tali racconti fanno emergere un contrasto di prospettive ultime; insieme, essi propiziano e rinforzano un senso dei valori, una modalità precisa di giudizio morale e, in ultima istanza, una teoria generale dell'etica. Entrambi questi racconti tracciano una descrizione simbolica delle nostre origini, di ciò che definisce la nostra condizione umana, e proprio da qui essi derivano la loro importanza.

Il primo racconto è quello che Thomas Hobbes chiama «della condizione naturale dell'umanità».⁵ Io lo definirei «il mito della guerra di tutti contro tutti». Secondo Hobbes, gli uomini sono posti dalla natura in una condizione di parità circa i beni che essa mette a loro disposizione. In questo modo, quando due uomini vogliono la stessa cosa, che però entrambi non possono possedere, diventano inevitabilmente nemici. Nel perseguire fini separati di auto-sopravvivenza e di piacere, essi tendono a distruggersi e sottomettersi gli uni agli altri. Una tale condizione genera sfiducia reciproca perché, in ragione del principio di sussistenza, ognuno deve aumentare il proprio potere sull'altro. Quando gli uomini vivono senza un potere comune capace di mantenerli sottomessi, si trovano in una condizione di guerra totale (*homo hominis lupus*), in cui ciascuno è chiamato a difendersi, riparare i torti sofferti e custodire il proprio patrimonio persino contro i propri figli.⁶ In una tale naturale disposizione alla guerra non esiste bene e male, giustizia e ingiustizia: la pace potrà essere raggiunta solo grazie a un potere comune capace di incutere terrore su tutti. Attraverso l'uso della ragione, gli uomini giungono a stabilire un accordo su alcuni «articoli di pace»: seguire le leggi della natura ed entrare in un «patto sociale» che unisce le persone nella pace e nella difesa contro i nemici comuni.

Il racconto hobbesiano ha avuto un influsso straordinario.⁷ Per secoli ha segnato i presupposti politici e filosofici dell'etica anglo-americana, la quale ha finito per adottare molti dei temi fondamentali nel racconto.⁸ In particolare, quest'ultimo ha influenzato il discorso bioetico, strutturandolo attorno ai temi del potere e dell'autonomia, a scapito di una considerazione morale ispirata dai temi della vulnerabilità umana e della cura reciproca. Il libro di H. Tristram Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, presenta tutti gli ingredienti principali del mito hobbesiano sulla natura dell'uomo.⁹ Come per Hobbes, anche il punto di partenza di Engelhardt va ritrovato nella competitività isolazionistica di individui e comunità, irrimediabilmente caratterizzate da prospettive che, seppur ugualmente difendibili, sono comunque diverse (p. 20). Sia la religione che la filosofia falliscono nel tentativo di farsi carico autorevolmente di un'etica comune: il loro difetto concerne la possibilità di propiziare un consenso sociale di natura sostanziale su

⁵ T. HOBBS, *Leviathan, Introduzione* di C.B. MACPHERSON, London 1985, pp. 182-205, p. 183. Il libro fu pubblicato nel 1651.

⁶ Secondo Hobbes, questa condizione di guerra totale non definisce necessariamente tutti i momenti della storia e tutte le situazioni geografiche; può essere trovata però, aggiunge, «tra i selvaggi, in molte parti dell'America». Hobbes riteneva, a torto, che tali selvaggi «non possedessero nessun tipo di governo» se non una forma di clan familiare dettato dal principio di piacere. Si veda T. HOBBS, *Leviathan*, p. 187.

⁷ Altri filosofi hanno offerto varianti di questo racconto fondamentale, compreso John Locke con la sua idea di uno stato di natura.

⁸ Anche la teologia, seppur per ragioni diverse, ha posto, in diversi momenti della storia, un' enfasi particolare su leggi, diritti e contratti. Un'etica teologica così definita, parte dal presupposto che la natura umana ha bisogno di limitazioni di tipo legalistico.

⁹ H.T. ENGELHARDT JR., *The Foundations of Bioethics*, New York 1986. Le radici libertarie della teoria di Engelhardt sono rintracciabili in R. NOZICK, *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974.

quanto è bene e male (p. 38). Come per Hobbes, anche per Engelhardt il fine dell'etica è la creazione di una comunità capace almeno di vivere in pace sulla base di un patto autonomamente scelto e liberamente adottato. Lo stesso «statuto morale» di una persona dipende dall'autonomia: essere una persona, e dunque avere una posizione morale, presuppone le funzioni della coscienza, della razionalità, della libertà di scelta e della capacità morale (p. 105). Di conseguenza, le persone più vulnerabili e meno dotate, mancano di uno statuto morale e di protezione etica. La protezione sociale dipende principalmente da accordi liberi e pubblici proprio perché è impossibile specificare in maniera convincente e autoritativa quale sia il bene cui la beneficenza dovrebbe tendere. L'etica si risolve, alla fine, in una questione interamente procedurale piuttosto che sostanziale, in cui la moralità nel suo insieme diventa oggetto di negoziazione.

L'etica engelhardiana basata sull'autonomia non può offrire alcuna indicazione sostanziale per la promozione di una reciprocità attenta alla vulnerabilità umana.¹⁰ Nessuna delle relazioni caratterizzate dalla dipendenza reciproca e dalla fiducia (matrimonio, amicizia, relazioni dentro a piccole comunità, relazioni professionali) può diventare sorgente di responsabilità morale. La sua è un'etica che emargina la vulnerabilità come una dimensione sfortunata della vita senza alcuna rilevanza per l'etica.¹¹

5. *Un racconto originario di vulnerabilità e di cura*

Un altro racconto, in stretto contrasto con il mito hobbesiano, è l'antico *Mito di cura*, di origine romana. Questo racconto eziologico costituisce il racconto originario sulla cura nella cultura occidentale; fu pubblicato per la prima volta a Roma,¹² nel secondo secolo, in una raccolta di miti ad opera del mitografo Igino.¹³ Ecco il breve testo con l'unica versione esistente di questo mito:

¹⁰ Il famoso sociologo americano Robert Bellah descrive i tratti fondamentali dell'individualismo americano ricorrendo all'immagine del *cowboy*. Si veda R. BELLAH et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Los Angeles 1985, p. 146 e p. 163.

¹¹ Anche gli studiosi europei che articolano il principio di vulnerabilità, considerano la posizione di Engelhardt emblematica del modello dell'autonomia. Si veda J.D. RENDTORFF, *The Second International Conference about Bioethics and Biolaw: European Principles in Bioethics and Biolaw. A Report from the Conference*, pp. 157-166, in P. KEMP - J.D. RENDTORFF - N.M. JOHANSEN (edd), *Bioethics and Biolaw, II: Four Principles*, Copenhagen 2000.

¹² Vedi M. GRANT, *The Myths of Hyginus*, Lawrence (KS) 1960, p. 1 e p.4. Si veda anche H.W. FOWLER, *A History of Roman Literature*, New York 1903, p. 167.

¹³ HYGINUS, *Fabularum Liber*, New York and London 1976. Questa edizione è una ristampa della più antica edizione collettanea delle opere di Igino. Fu compilata da Jacobus Mycillus (Jacob Moeltzer) con il titolo *C. Iulius Hyginii Augusti Liberti Fabularum Liber* (Basilea, Ioan Hervagium, 1535). Il mito di cura (mito 220) è a p. 56. Moeltzer copiò e curò la pubblicazione di questi miti da un manoscritto del nono o decimo secolo, ora andato perduto. I miti di Igino sono pubblicati anche nella serie *Scriptorum Romanorum Quae Extant Omnia*. Il volume si intitola *C. Iulius Hyginus Historicus et Mithographus: Fragmenta Operum Deperditorum* (Pisa 1976). Il mito di cura appare alle pagine 157-158. Non si sa quasi nulla dell'Igino che, per primo, collezionò il libro delle fiabe. Certamente egli non è il «C. Iulius

«Mentre Cura stava attraversando un certo fiume, vide del fango argilloso. Lo raccolse pensosa e cominciò a dargli forma. Ora, mentre stava riflettendo su ciò che aveva fatto, si avvicinò Giove. Cura gli chiese di dare lo spirito di vita a ciò che aveva fatto e Giove acconsentì volentieri. Ma quando Cura pretese di imporre il suo nome a ciò che aveva fatto, Giove glielo proibì e volle che fosse imposto il proprio nome. Mentre Cura e Giove disputavano sul nome, intervenne anche Terra, reclamando che a ciò che era stato fatto fosse imposto il proprio nome, perché essa, la Terra, gli aveva dato il proprio corpo. I disputanti elessero Saturno, il Tempo, a giudice, il quale comunicò ai contendenti la seguente decisione: 'Tu, Giove, che hai dato lo spirito, al momento della morte riceverai lo spirito; tu, Terra, che hai dato il corpo, riceverai il corpo. Ma poiché fu Cura che per prima diede forma a questo essere, finché esso vive, lo *custodisca* la cura (*Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit*). Per quanto concerne la controversia sul nome, si chiami *homo* poiché è stato tratto da *humus*'». ¹⁴

Questo racconto mitico rappresenta il prototipo umano come una creatura che è vulnerabile perché esposta alla possibilità di rompere la coesione interna che la mantiene insieme. Dall'inizio, e poi per tutto il corso della sua vita, la sua anima tende alla sorgente dalla quale proviene, simboleggiata da Giove; a sua volta, il corpo è destinato a separarsi per raggiungere il suo luogo di origine propria, la terra. Da questo mito emerge la figura dell'uomo primordiale come di un essere costantemente in tensione, suscettibile di essere spezzato in due, per poi ritornare, nella morte, agli elementi originari che lo costituiscono. Proprio per questo l'uomo ha bisogno di cura, la quale guarisce la separazione e custodisce l'unità come condizione per vivere.

Ma qual è la natura della cura che viene data al primo uomo? La personificazione di Cura, una dea minore che fa un'apparizione soltanto fugace in qualche poesia romana, è ritratta come la cura che «risiede nell'uomo» e lo «tiene» (letteralmente) insieme. Nel testo di questo mito, il significato della parola «cura» si trasforma, progressivamente passando dalla connotazione originaria di «cura-come-affanno», come «cura ansiosa», a quella stoica di «coscienziosità», «preoccupazione per», «sollecitudine» (*caring about* in inglese). ¹⁵ Il poeta e filosofo tedesco J.G. Herder (1744-1803) apporterà un ulteriore ampliamento poetico all'immagine mitica della cura per l'uomo vulnerabile. Herder chiama la Cura «madre» e si riferisce al primo uomo come al «figlio della cura». ¹⁶ Il bambino viene affidato in dono a Cura, la quale

Hyginus, *Libertus Augusti*» a cui Moeltzer ed altri editori hanno attribuito la collezione. Si veda H.J. ROSE, *A Handbook of Latin Literature: From the Earliest Times to the Death of St. Augustine*, New York 1960, pp. 445-446.

¹⁴ La traduzione del testo latino è mia. Per un'altra traduzione italiana si veda P. FABBRI, *Abbozzi per una finzione della cura*, in P. DONGHI - L. PRETA (edd), *In principio era la cura*, Roma 1995, p. 27.

¹⁵ M. GRANT, *The Myths of Hyginus*, p. 158, conferma la tesi della connessione tra Seneca e il testo di Igino; una tale connessione legittimerebbe perciò un'interpretazione stoica della cura in Igino. Osserva Grant: «La citazione di Seneca (*Ep. CXXIV.14*) data da Burdach potrebbe indicare una sottostante coloratura stoica di questo passaggio di Igino». Nel testo citato di Burdach, Seneca contrasta gli ultimi due elementi nella serie delle sue «quattro nature» (pianta, animale, uomo e Dio) nella maniera seguente: «La natura perfeziona il bene (*bonum*) di Dio, ma la coscienziosità (*cura*) perfeziona il bene dell'uomo».

¹⁶ J.G. HERDER, *Das Kind der Sorge*, in U. GAIER (ed), *Volkslieder, Übertragungen, Dichtungen*; cfr. J.G. HERDER, *Werke*, III, a cura di M. BOLLACHER et al., Frankfurt a. M. 1990, pp. 743-744. Il poema fu pubblicato la prima volta nel 1787.

non abbandonerà mai suo figlio finché respira.¹⁷ Lungi dall'essere un'entità mitica estranea, Cura, secondo Herder, è simile all'uomo di cui si prende cura: entrambi, la Cura e l'uomo, si affannano per tutto il tempo della loro vita.¹⁸

Si potrebbe avanzare qui l'obiezione che un'etica della cura non può basarsi su un mito, poiché quest'ultimo, essendo per definizione una fabbricazione, sarebbe comunque falso. Sappiamo però dalla mitologia che i miti non sono delle pure fabbricazioni. Essi rappresentano piuttosto una forma narrativa antica che serve a dar senso alla nostra esperienza di quanto è più caratteristico della vita umana.¹⁹ I tratti personali delle divinità rappresentano spesso archetipi delle qualità umane: disposizioni, aspirazioni, ma anche aspetti problematici.²⁰

Il mito di cura rappresenta un simbolo potente della vulnerabilità che definisce la condizione umana: il bisogno strutturale dell'uomo di essere sostenuto dalla cura, l'importanza di una presenza sollecita e costante per l'individuo, sia in relazione alla sua vita personale che a quella comunitaria. Occorre notare che, nel mito, Cura provvede al suo bambino, ma senza dargli necessariamente tutto ciò di cui ha bisogno dal punto di vista materiale. Quanto viene sottolineato è piuttosto la realtà di una presenza, in cui Cura custodisce l'uomo, senza abbandonarlo mai. A differenza del mito hobbesiano con la sua enfasi sulla competitività e la libertà negativa quali elementi portanti dell'identità e socialità umana, il mito di cura dirige la nostra attenzione su quella vulnerabilità che fa parte della identità fondamentale di ogni uomo.²¹ Essa ci insegna che la moralità sociale comincia col provvedere alle condizioni per la cura di colui che è vulnerabile.

6. *Vulnerabilità nella filosofia contemporanea*

I temi della vulnerabilità e della cura, così centrali nel racconto originario sopra indicato, sono diventati parte della riflessione di alcuni filosofi contemporanei. Ci possiamo chiedere come i filosofi, compresi quelli che lavorarono al documento della Commissione Europea, articolino il ruolo e l'importanza della vulnerabilità come idea morale e, in particolare, arrivino a giustificare in bioetica il principio di vulnerabilità.

Il filosofo francese Emmanuel Lévinas ci offre un'immagine del mondo che porta i segni di una profonda e attenta contemplazione religiosa. Per Lévinas, il volto dell'altro rappresenta un appello cui devo rispondere: quel volto, in sé stesso, esprime l'ingiunzione etica ad aver cura dell'altro. Benché

¹⁷ «Du wirst, so lang' es nur athmet, Es nie Verlassen, dein Kind».

¹⁸ A Cura, Herder rivolge queste parole, dicendo che il bambino le è simile: «Dir ähnlich wird es von Tage/Zu Tage sich mühen ins Grab».

¹⁹ R. MAY, *Love and Will*, New York 1969, p. 302.

²⁰ J. SHINODA BOLEN, *Gods in Everyman*, New York 1983, p. X.

²¹ Anche Hobbes tratta della vulnerabilità, ma in un altro senso. La sua è piuttosto la paura della vulnerabilità caratterizzante l'individuo che si difende, sempre circondato da nemici, e armato con il principio dell'autonomia liberale per proteggere sé stesso e la sua proprietà da ogni invasione esterna.

Lévinas solo raramente parli dell'altro come di un essere vulnerabile, egli allude di fatto alla vulnerabilità dell'altro con la categoria della «nudità». Vulnerabilità significa per lui la recettività della persona a rispondere all'appello etico che proviene dall'altro.²²

La vulnerabilità diventa così, nel pensiero di Lévinas, una dimensione intrinseca della soggettività umana: il sé si costituisce come soggetto etico nella misura in cui risponde all'imperativo morale di assumere la responsabilità per l'altro. Il divieto della legge di «non uccidere» diventa così il simbolo potente di questa vulnerabilità morale.²³ Ancora: la vulnerabilità stabilisce una relazione asimmetrica tra il debole e il potente, nel senso che richiede l'impegno morale del più forte a proteggere il debole al di là di ogni condizione. Proprio a partire dalla filosofia levinasiana della vulnerabilità si può comprendere l'osservazione di Rendtorff e Kemp:

«il principio di vulnerabilità ... rappresenta forse l'espressione più potente ai nostri tempi di un'etica della cura e della preoccupazione. In particolare, un tale principio motiva il bisogno che abbiamo della scienza medica e la preoccupazione per la cura sanitaria come attività umane tra le più importanti».²⁴

Si potrebbe anche aggiungere che il principio di vulnerabilità favorisce lo sviluppo di un'etica della cura applicata all'etica sociale e alla bioetica. Nella cosiddetta «etica del discorso» di Habermas, per esempio, la validità delle norme morali viene fondata da un processo argomentativo che avviene nel contesto di una comunicazione definita dall'accettazione universale dei valori morali:

«valori come giustizia e bontà sono accettati perché c'è un *bisogno fondamentale di prendersi cura dell'essere umano vulnerabile*».

In questo modo, la vulnerabilità viene rimessa al centro del discorso morale. Habermas parla dell'apertura dialogica all'altro, anzitutto come essere vulnerabile impegnato nella comunicazione e, di conseguenza, anche come un essere fisico vulnerabile dotato di una integrità fragile e intangibile:

«La vulnerabilità dell'altra persona è estrema, impone un appello per la protezione della persona umana e per la giustizia tra gli individui nel mondo culturale e sociale».

La vulnerabilità rappresenta il fondamento ultimo di categorie come la cura, la responsabilità, l'empatia. Ma bisognerebbe anche dire che la vulnerabilità, intesa nella sua dimensione più profonda, costituisce la base stessa dell'etica, il fenomeno originario dal quale essa prende le mosse.²⁵

²² E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, La Haye 1974, pp. 94 ss., citato da J.D. RENDTORFF - P. KEMP, *Autonomy*, p. 50.

²³ E. LÉVINAS, *Totalité e infini*, La Haye 1961. Citato da J.D. RENDTORFF - P. KEMP, *Autonomy*, p. 51.

²⁴ J.D. RENDTORFF - P. KEMP, *Autonomy*, *ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, pp. 45-56, pp. 48-49.

Paul Ricoeur ha sviluppato un'antropologia filosofica in cui l'esistenza umana viene definita una «fragile sintesi» tra la finitudine del corpo e il desiderio infinito dello spirito. La fragilità si manifesta nella finitudine della corporalità e della temporalità; insieme essa emerge come una condizione del nostro impegno nel mondo, dove sperimentiamo la nostra capacità di fare il male, di essere abbandonati all'infelicità, alla distruzione e alla morte. Vulnerabilità significa che dobbiamo convivere con la mortalità e prenderci cura dell'altro come di un soggetto fragile. La mortalità non è però una vulnerabilità da deplorare; piuttosto, essa può essere vista come un dono e una benedizione:

«tutte le virtù, coraggio, perseveranza, magnanimità, devozione alla giustizia, ecc. non sono possibili senza vulnerabilità e mortalità».²⁶

Una filosofia della vulnerabilità sta cominciando a far capolino anche negli Stati Uniti, specialmente ad opera di Alasdair MacIntyre. Egli riconosce di essere stato in errore nei suoi passati tentativi (per esempio nel libro *After Virtue*) di sviluppare un'etica della virtù ignorando «la condizione animale iniziale» dell'essere umano. Rifacendosi alla «biologia metafisica» aristotelica, MacIntyre propone di prestare attenzione e di capire ciò che gli uomini hanno in comune con membri di altre specie animali intelligenti. Un'attenzione maggiore agli elementi biologici della nostra umanità accentua così l'importanza filosofica e morale del riconoscere le nostre vulnerabilità e, conseguentemente, le nostre dipendenze: entrambi questi elementi sono stati trascurati nella storia della filosofia morale occidentale.

Quest'attenzione alla vulnerabilità umana e alla dipendenza da altri ci aiuta a staccarci da un'immotivata enfaticizzazione della nostra razionalità di esseri pensanti, di agenti autonomi e indipendenti che, però, sono anche alquanto rimossi dai propri corpi e dalla propria animalità. Queste considerazioni conducono MacIntyre alla sua tesi centrale:

«Le virtù di cui abbiamo bisogno, se vogliamo evolverci dalla nostra iniziale condizione animale in quella di agenti razionali indipendenti, se vogliamo misurarci e rispondere alla vulnerabilità e alle deficienze che troviamo in noi stessi e negli altri, queste virtù dunque, sono tutte di un medesimo tipo: sono le virtù che distinguono animali razionali dipendenti, la cui dipendenza, razionalità e animalità vanno comprese nella nostra relazione gli uni con gli altri».²⁷

Una delle conseguenze del pensiero di MacIntyre per la bioetica contemporanea è la seguente: il principio astratto della beneficenza dell'attuale bioetica analitica, svuotato di ogni contenuto particolare e basato su una concezione conflittuale dei rapporti interpersonali, deve essere sostituito da una visione responsoriale della virtù, definita dalla cura vicendevole.

²⁶ *Ibidem*, pp. 49-50 dove si cita P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, Paris 1961.

²⁷ A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago 1999, p. 5.

Il filosofo di Copenhagen Peter Kemp,²⁸ insieme al suo collega Jacob Rendtorff, radicano la vulnerabilità in una filosofia sociale che può sorprendere chi sia abituato ai modi di pensiero della filosofia politica americana:

«L'obiettivo fondamentale della società moderna e dello stato assistenziale è la protezione della vita vulnerabile, umana, animale o naturale in genere. Ciò impone, esplicitamente o implicitamente, che si rispetti la vulnerabilità degli esseri umani e che si proteggano quei gruppi di persone che sono deboli e particolarmente vulnerabili. Questo obiettivo, ispirato dagli ideali del cristianesimo e dall'umanesimo dell'illuminismo, si raccomanda anche allo spirito dei nostri tempi così sensibili alle buone condizioni della vita umana e del mondo vivente nel quale partecipiamo. Di conseguenza, il principio del rispetto della vulnerabilità ... è progressivamente diventato ai nostri giorni uno dei principi fondamentali dell'etica e del diritto.²⁹

7. *Il principio di vulnerabilità e l'etica della cura della persona vulnerabile*

Oggi ci si appella al principio di vulnerabilità come «al principio più importante in bioetica e in biodiritto (*biolaw*)».³⁰ La distinzione tra la vulnerabilità come «fatto» e come «norma» non è particolarmente utile poiché nella comunicazione ordinaria la nozione di vulnerabilità ha una valenza insieme descrittiva e normativa. Infatti, descrivere una persona come vulnerabile significa evocare ad un tempo una risposta etica di cura, protezione e responsabilità per quell'individuo. Dall'altra parte, il dualismo dei significati della nozione di vulnerabilità

«è forse la ragione per la quale il principio di vulnerabilità è diventato così importante quale principio etico fondamentale della bioetica odierna e di altri contesti etici».³¹

Tuttavia, poiché l'appello dell'Altro che è vulnerabile rappresenta una provocazione ancora pre-riflessiva della coscienza morale, i bioeticisti devono affrontare in futuro il compito difficile di articolare riflessivamente un'etica concreta della vulnerabilità.

L'enfasi su ideali morali quali la vulnerabilità e la solidarietà con le persone vulnerabili fa dell'etica della cura un modello appropriato per un'etica normativa. Secondo alcuni pensatori, la cura dell'altro sta per così dire alle radici stesse di un'etica europea.³² Sebbene un'etica della cura per la persona vulnerabile trovi già applicazione pratica in regolazioni concrete sia in bioetica che nel biodiritto (si pensi per esempio alla cura del mo-

²⁸ Si veda, per un esempio della sua discussione dei quattro principi della bioetica, P. KEMP, *Four Ethical Principles in Biolaw*, in P. KEMP - J.D. RENDTORFF - N.M. JOHANSEN (edd), *Bioethics and Biolaw*, pp. 13-22.

²⁹ P. KEMP - J.D. RENDTORFF, *Principe de vulnerabilité*, p. 1 (manoscritto non pubblicato).

³⁰ J.D. RENDTORFF - P. KEMP, *Autonomy*, p. 56.

³¹ *Ibidem*.

³² P. KEMP, *Ethik, Wissenschaft und Gesellschaft*, in D. MIETH (ed), con la supervisione di U. KNOETZER, *Ethik und Wissenschaft in Europa. Die gesellschaftliche, rechtliche und philosophische Debatte*, Freiburg 2000, pp. 36-51.

rente³³), non si può negare che uno sviluppo più ampio ed articolato dell'etica della cura rappresenta una sfida alquanto impegnativa. Una tale etica della cura, ancora tutta da elaborare, dovrà affrontare il tema della cura a vari livelli, sottolineandone i diversi aspetti. Tratterà della «cura ansiosa», cioè della responsabilità nell'assumersi gli affanni degli altri. Ancora, tratterà della cura come «preoccupazione» che muove il cuore: qui l'etica della cura dovrà mostrare come il cuore e le viscere hanno storicamente rappresentato dei punti di partenza simbolicamente efficaci per capire le richieste morali della cura. La cura è anche «servizio»: si tratterà di spiegare come la separazione tra cura dell'anima e cura del corpo abbia profondamente modificato la nostra comprensione del tipo di servizio amoroso richiestoci nei confronti dei fratelli. Infine, la cura come «incarico» o come compito, articolerà il significato del dovere di prendersi cura di persone determinate.

Bisogna riconoscere che l'idea della cura della persona vulnerabile non è per nulla nuova: essa ha sempre occupato un ruolo centrale nelle varie forme di vita religiosa. Tuttavia, la sua scoperta recente da parte della filosofia e della bioetica regolativa ne fa una scoperta morale altamente significativa per il mondo secolarizzato nel quale viviamo. Credo che questa idea di una «cura responsoriale» possa diventare il nucleo centrale di un'etica per il nostro mondo, in cui l'imperativo sociale di amare l'altro, da tempo relegato alla vecchia metafisica, non occupa più una posto di rilievo tra gli ideali sociali. L'amore può continuare ad avere una funzione importante nel discorso pubblico sulla moralità precisamente sulle orme della cura. Il nostro prossimo compito intellettuale e spirituale consisterà nel tradurre il principio del «prendersi cura del vulnerabile» in un linguaggio riflessivo e nel definire le modalità della sua articolazione concreta.³⁴

La vulnerabilità non può essere un principio utopistico: la società deve decidere a quale tipo di vulnerabilità intende prestare attenzione e con quali risorse. In questo modo, la società dovrà rendersi consapevole del fatto che non tutte le malattie costituiscono immediatamente delle vulnerabilità da curare. Per un verso, la cultura può facilitare il processo di «appropriazione» positiva di malattie non ancora curabili; per un altro, molte delle comunità cosiddette portatrici di *handicap* mettono in discussione la pretesa modernistica di sradicare tutti i tipi di difetti, per esempio la sordità.

In alcune situazioni, il principio di vulnerabilità verrà formulato nei termini di un principio di giustizia. Per esempio, la dedizione verso il principio di vulnerabilità potrebbe orientarci a ripensare la nostra dedizione alle persone vulnerabili come una questione di giustizia, in analogia con quanto sentiamo di dover dare alle nostre famiglie in nome dell'affetto.

³³ Council of Europe, *Report on the Protection of the Human Rights and Dignity of the Terminally Ill or Dying*, in «Biomedical Ethics: Newsletter of the European Network for Biomedical Ethics», IV (1999), 1, pp. 4-6.

³⁴ Queste idee sono state espresse da M. BOTBOL-BAUM, *The Necessary Articulation of Autonomy and Vulnerability*, in J.D. RENDTORFF - P. KEMP, *Basic Principles in European Bioethics and Biolaw*, II: *Partner's Research*, Copenhagen 2000, p. 64.

L'etica applicata ha dedicato molta attenzione al problema della protezione di popolazioni vulnerabili attraverso il consenso autonomo (si pensi per esempio all'ambito della sperimentazione clinica).³⁵ E tuttavia gli eticisti devono prestare maggior attenzione alle implicazioni del principio di vulnerabilità in relazione alle popolazioni più deboli e relativamente indifese.³⁶ Tra i problemi della vulnerabilità, da tempo trascurati nella nostra disciplina, ci sono quelli della cura per le persone portatrici di *handicap*,³⁷ i disabili, i bambini, le donne, le persone senza assicurazione sanitaria, i malati di mente (la cui cura spicciola non diventa neanche oggetto di discussione), le vittime delle epidemie del terzo mondo (per esempio l'AIDS)³⁸ come anche le vittime di nuove malattie nei paesi del primo mondo (si pensi al cosiddetto «morbo della mucca pazza»).

Conclusioni

A partire dall'Illuminismo, il progetto della modernità è consistito nel tentativo di eliminare, se non addirittura di ridurre del tutto, la vulnerabilità della morte, della malattia e delle problematiche sociali, in nome della fede nella scienza e della «ragione tecnico-strumentale» (Horkheimer). In questa maniera però, come ha osservato Dan Callahan, la vulnerabilità è stata ridotta a qualcosa di contingente, non strutturalmente inerente alla condizione umana: una sorta di errore di percorso, da eliminare attraverso il progresso scientifico e le riforme sociali.³⁹

La formulazione odierna del principio di vulnerabilità rappresenta una spia del riconoscimento dei limiti di quel progetto illuministico. Insieme, ci può far comprendere di nuovo che la vulnerabilità costituisce una dimensione ineliminabile: il progresso scientifico e sociale, quando intesi in maniera ristretta, possono renderci del tutto ciechi nei confronti del significato intrinseco che pur inabita la vulnerabilità e la sofferenza e, insieme, attutire la nostra risposta sollecitata nei loro confronti.

Quando guardiamo alla genesi e alla natura della 'nuova' idea di cura della persona vulnerabile, ci accorgiamo di essere già al di là del progetto illuministico, in quella condizione post-moderna che, quando pensata posi-

³⁵ D.C. THOMASMA, *A Model of Community Substituted Consent for Research on the Vulnerable*, in «Medicine, Health Care, and Philosophy», III (2000), 1, pp. 47-57.

³⁶ Benché non si serva formalmente del principio di vulnerabilità, William F. May va considerato come uno dei pensatori che ha privilegiato la vulnerabilità quale punto di partenza della riflessione in bioetica. Si veda per esempio F. MAY, *The Patient's Ordeal*, Bloomington (IN) 1994. May ha scritto dei capitoli bellissimi sulle esperienze delle persone «molestate» o «bruciate» ed ha articolato un'etica che si occupa della risposta morale a queste esperienze di vulnerabilità.

³⁷ H.S. REINDERS, *The Future of the Disabled in the Liberal Society: An Ethical Analysis*, Notre Dame (IN) 2000.

³⁸ R. BRYDEN, *Third World Aid: Boundaries and Responsibilities*, in D. GREAVES - H. UPTON (edd), *Philosophical Problems in Health Care*, Brookfield 1996, pp. 191-207.

³⁹ D. CALLAHAN, *The Vulnerability of the Human Condition*, in P. KEMP - J.D. RENDTORFF - N.M. JOHANSEN (edd), *Bioethics and Biolaw*, pp. 115-122.

tivamente, può condurci alla soglia di una nuova spiritualità: una spiritualità universale, definita dalla ricerca e dall'apertura; un nuovo umanesimo che, seppur scoperto e fatto proprio al di fuori di vincoli religiosi formali, può nondimeno essere rinforzato e mantenuto dalla preghiera religiosa, dalle varie forme rituali e dalle comunità. Questa nuova spiritualità, definita dallo stupore attento che sempre prelude alla ricerca della verità morale, rappresenta una componente essenziale per l'etica religiosa così come per quella secolare. La cura per la persona vulnerabile testimonia di questa spiritualità umana che ha il potere di unire insieme visioni del mondo diverse, sia secolari che religiose.⁴⁰

⁴⁰ Si veda J.H. OLTUIS (ed), *Knowing Other-wise: Philosophy at the Threshold of Spirituality*, New York 2001.