



CENTRO INTERUNIVERSITARIO DI RICERCA BIOETICA

QUADERNO N. 3

MEDICINA ED ETICA DI FINE VITA



GIANNINI EDITORE

CENTRO INTERUNIVERSITARIO DI RICERCA BIOETICA

QUADERNO N. 3

MEDICINA ED ETICA DI FINE VITA

A CURA DI MARIO COLTORTI

ATTI DEL CONVEGNO
NAPOLI 22 - 24 APRILE 2002



GIANNINI EDITORE

C.I.R.B.

(CENTRO INTERUNIVERSITARIO DI RICERCA BIOETICA)

DIRETTORE:

Enrico Di Salvo

COMMISSIONE SCIENTIFICA:

Luisella Battaglia, Claudio Buccelli, Ornella De Sanctis, Michele Di Natale, Enrico Di Salvo, Roberto Gallinaro, Paolo Gritti, Giuseppe Landolfi Petrone, Giuseppe Lissa, Luigia Melillo, Giuseppe Rinaldi, Goffredo Sciaudone, Annamaria Valentino, Andrea Vicini, Daniela Vittoria

COMITATO DI REDAZIONE PERMANENTE PER I “QUADERNI”:

Claudio Buccelli, Giovanni Chieffi, Lorenzo Chieffi, Mario Coltorti, Carmine Donisi, Gianluca Giannini, Giuseppe Lissa, Andrea Vicini

*Publicato con il contributo del C.I.R.B.
Napoli marzo 2004*

Fragilità e responsabilità

Giuseppe Lissa

Eminenza reverendissima, Magnifici Rettori, illustri colleghi, signore e signori,

credo che nel momento in cui ci accingiamo a trattare di un argomento così delicato, eppur così urgente, ci tocchi l'obbligo di compiere uno sforzo; lo sforzo di pensare e di parlare a partire dal nostro sgomento. Lo sgomento che ci prende di fronte a questa inedita, impreveduta rivelazione della radicale fragilità umana. La fragilità di un essere che, immerso nel gorgo profondo della sofferenza, è brutalmente posto al cospetto della possibilità della sua morte. Quella sofferenza e quella possibilità non sono, infatti, un problema che concerne solo lui. Concerne tanti altri: le persone che l'hanno caro e le persone che debbono gestire il tempo della sua pena. Di quella sofferenza e della possibilità di quella morte, dunque, non è chiamato a rispondere solo lui, ma anche questi altri e, attraverso di loro, noi tutti, la società che lo circonda, che è la società dei suoi sodali. Tutti siamo chiamati a risponderne. Nel senso stretto del termine. Nel senso che v'è nel succedersi di questi eventi una responsabilità ineludibile sia per chi, come il sofferente, li subisce, sia per chi, come tutti gli altri, debbono affrontarli. Una responsabilità della quale tutti ci dobbiamo fare carico, anche se in maniera diversa dal sofferente stesso.

A partire da una constatazione.

Qualunque cosa si pensi della morte e della sofferenza che la precede, quando la precede, che la si identifichi come il passaggio a una dimensione gloriosa dell'essere o lo sprofondamento nel nulla, un dato di fatto resta indiscutibile. La morte, proprio come fa, in parallelo, la nascita, attesta la finitezza radicale dell'uomo, il suo esser consegnato a un tempo che, inoltrandosi in una dimensione di insondabile oscurità, si configura, ammesso che si configuri, come un territorio sconosciuto dal quale non proviene nessuna risposta all'impellente domanda di chi si trova nell'impellente necessità di affrontarla. Nessuna risposta proviene da quel territorio né per chi in esso è costretto a inoltrarsi, né per chi resta nel mondo della luce in preda allo sgomento di uno spettatore cui è sottratta, nel momento della sofferenza estrema, la parola dell'interlocutore che è venuto meno. La parola che, rimbalzando dall'uno all'altro, tiene avvinti l'uno e l'altro nel legame intersoggettivo grazie al quale prende forma quel che più è sacro per tutti noi, l'umano.

Quando ci penetriamo in un dominio simile, nel quale viene meno ogni comunicazione e trionfa il silenzio, ci troviamo al cospetto del mistero.

Tutti. Ma non tutti alla stessa maniera, non tutti con le stesse prerogative.

Profondamente diversa è, infatti, la situazione di chi affronta la propria morte rispetto a quella di chi ha a che fare con la morte dell'altro. Perché profondamente diverso è il rapporto che il sofferente ha con la sua morte rispetto al rapporto che con quella stessa morte ha colui (o coloro) che gli è vicino e risponde di lui nel corso del tempo della sua sofferenza.

Colui che si rapporta, nel tempo della propria sofferenza, alla possibilità della propria morte, può, interpretando il senso di quella morte, attribuire un significato a quella sofferenza. È il paradossale privilegio di cui fruisce. Egli, il sofferente, può, al cospetto della sua morte, tentare di forzarne il mistero e può far scaturire da quella forzatura il principio

normativo in grado di orientare le scelte che gli sembreranno più opportune per quel che concerne la gestione del suo male. Può pensare che la morte lo introduca in una dimensione gloriosa dell'essere e può, così facendo, trasformare la sua sofferenza in dolore. Può, cioè, farla passare da una condizione puramente fisica, comune, in quanto tale, a tutti gli esseri viventi, umani e non umani, a una condizione culturale, attribuendole una valenza morale che la renda specifica e tipica dell'uomo. Può, cioè, identificarla come pena che ha un senso perché proviene da una causa ed è orientata verso la realizzazione di un fine. Può, quindi, inscrivendola in un orizzonte di significato, trasfigurarla in maniera completa. E può farlo fino al punto da mettersi in condizione di accettare con intrepida rassegnazione che il tempo proceda nell'approfondimento di quella sofferenza senza che nessun intervento ne alteri o ne interrompa la progressività. Ma egli può anche ritenere che la morte lo faccia sprofondare nel nulla. Può, sotto la stretta dell'angoscia che deriva da una simile constatazione, pensare che il fatto di concepirla come un precipitare nel nulla fissi la sofferenza alla condizione di un'affezione senza senso, perché determinata da processi casuali che non portano da nessuna parte, e le impedisca di trasfigurarsi in dolore. Può, quindi, sentirsi autorizzato da un simile pensiero a reclamarne l'interruzione e la soppressione nel momento che gli sembra più opportuno, quello, cioè, nel quale la sofferenza si fa così intensa da togliere, a suo giudizio, ogni significato alla continuazione del vivere.

Egli, il sofferente, può fare o pretendere questo. Ma chi gli è a fianco non può farlo. Questi si trova in una situazione ben più difficile e più tragica se riferita alla decisione da assumere. Egli, infatti, non può far scaturire questa decisione dal principio normativo che si instaura in seguito all'opzione descritta e che solo il sofferente al cospetto della sua morte può compiere. Non può farlo nemmeno quando è persuaso che le ragioni a sostegno di quella opzione, qualunque essa sia, siano giuste. La persuasione che lo spinge a condividere l'una o l'altra possibilità che quella opzione gli pone di

fronte ha valore, infatti, solo per lui, e giustifica quel che si deve fare solo se quel che si deve fare si applica alla sua vita. Essa non ha più nessun valore quando quel che si deve fare deve essere applicato alla vita di un altro. Essa lo autorizza, quindi, a compiere scelte conseguenti solo riguardo all'eventualità della sua morte, non riguardo all'eventualità della morte dell'altro. Le convinzioni che gli danno il diritto, assunto di fronte alla sua coscienza, di agire nei confronti di se stesso in un certo modo, non gli danno il diritto di fare altrettanto nei confronti dell'altro. Il diritto che pensa di avere sulla sua stessa sofferenza e sulla sua stessa morte, non può averlo e non l'ha nei confronti della sofferenza e della morte dell'altro. Messo al cospetto della sofferenza dell'altro, reso testimone della lotta da questi ingaggiata con la morte che incombe sul suo capo, egli deve guardarsi dal riportare il mistero di quella morte possibile al dilemma ontologico essere-nulla.

Deve partire dal riconoscimento del mistero. Del mistero che irrompe nella sua relazione con l'altro quando si trova di fronte al suo possibile venir meno, al suo ritirarsi dall'universo del linguaggio, all'interrompersi di ogni comunicazione. Quel mistero non accetta di essere forzato in questo caso. Quando l'altro è in procinto di scomparire, di venir meno, quando tutti i movimenti e i segni che lo collegano alla vita e alla relazione intersoggettiva che la contraddistinguono, stanno per interrompersi ed egli sta per partire, chi gli sta vicino non può interpretare questa partenza verso l'ignoto, questa partenza senza ritorno, né come l'accesso ad un modo d'essere più alto né come lo sprofondamento nel nulla. Deve attenersi al dato di fatto insormontabile che fa della morte dell'altro un mistero. Un mistero che egli non può forzare per accedere a un principio normativo in grado di giustificare e orientare la sua azione. Quel mistero si frappone tra lui e questo principio normativo, impedendogli di interpretare la sofferenza dell'altro in maniera da attribuirle un senso o una mancanza di senso. A quella sofferenza egli non può, perciò, né attribuire un valore, trasformandolo in dolore da assumere e

da sopportare, né negargli alcun valore, lasciandola inchiodata alla condizione di una sofferenza fisica da troncare immediatamente.

Ma questo non lo esime dall'obbligo di assumersi le sue responsabilità. In una situazione nella quale l'altro, imprigionato nella sua sofferenza, è in balia di una fragilità estrema e dipende completamente dalla sua azione, egli deve risponderne, anche se non può riferirsi a nessun principio e a nessuna certezza per orientare, reggere e giustificare l'azione con la quale lo fa. Il fatto che la sofferenza dell'altro si configuri come un enigma, non toglie nulla al fatto che essa è lì, come una piaga aperta dalla quale proviene un appello. Un appello al quale chi gli è vicino non può sottrarsi e non deve sottrarsi, anche e specialmente quando diventa chiaro che l'enigma rischia di presentarsi come insolubile. In fondo, da quella oscurità proviene una sfida che deve essere raccolta e affrontata. Senza arretrare di fronte alle conseguenze che ne possano derivare. Senza arretrare, ad esempio, rispetto alla prima consapevolezza dalla quale bisogna partire.

La consapevolezza che il vero problema non è per ognuno di noi né quello della nostra sofferenza, né quello della nostra morte. Il vero problema è quello della sofferenza e della morte dell'altro che l'io, io, non so come affrontare in un'epoca che sembra aver smarrito i suoi principi normativi di riferimento. Poiché posso iscrivere la mia sofferenza e la mia eventuale morte dentro un orizzonte di comprensione, l'orizzonte che si dischiude nel momento in cui decido di identificare quella morte o come accesso al vero essere o come sprofondamento nel nulla, le mie prerogative non vanno incontro ad uno scacco radicale. Sono in grado, infatti, di far fronte alla situazione anche quando, come in questo caso, si presenta come estremamente precaria. Ma non posso far lo stesso nei confronti della sofferenza e della morte dell'altro. Paradossalmente la condizione di impotenza che lo colpisce si riflette anche sui miei poteri e rischia di annullarli in maniera diversa ma non meno definitiva. Di fronte alla sofferenza e alla morte dell'altro sono obbligato, perciò, a

fare i conti con una inedita fragilità, una fragilità fatta di due volti. La fragilità dell'altro consegnato ai poteri della sofferenza e della morte che rivelano nella sua nuda essenza i poteri del tempo. E la fragilità mia, assegnato a una responsabilità ineludibile, da esercitare in una situazione caratterizzata dall'assenza di un sicuro principio normativo di riferimento.

La sofferenza e la morte dell'altro esercitano, dunque, uno straordinario potere di rivelazione. Esse gettano luce sulla fragilità del soggetto in preda alla sofferenza e sulla fragilità del soggetto che, benché padrone della sua libertà, si vede obbligato ad impegnarla nell'azione senza poter contare su una norma in grado di sostenere il suo impegno. Esse colgono entrambi questi soggetti in una dimensione di passività che rinvia al rapporto che entrambi hanno necessariamente con la temporalità. Esse ci dicono, dunque, che cos'è il tempo. Ci dicono che il tempo di cui quelle soggettività sono fatte sfugge, per due ordini di motivi diversi ma convergenti, al loro controllo. Il soggetto sofferente e morente non può agire su se stesso e sul proprio tempo anche se dispone della norma che potrebbe giustificare il suo agire, il soggetto che gli è vicino e che resta padrone delle sue facoltà pratiche può agire ma manca della norma capace di fondare reggere e giustificare la sua azione. Ad entrambi sfugge il controllo pieno sulla temporalità. L'esperienza che compiono in questa situazione dimostra che il tempo non è alla portata della loro libertà. Dimostra che il tempo, come è stato egregiamente detto, è "pazienza dell'umano" (Lévinas).

Questa situazione, la situazione che caratterizza l'esistenza di chi è consegnato ai poteri della sofferenza al cospetto della possibilità della sua morte, sprigiona, dunque, un inedito potere di rivelazione. Essa attesta l'impotenza dei soggetti che vi sono implicati e dimostra che il tempo non è, come un orientamento significativo del pensiero moderno e contemporaneo ha pensato fino ad oggi, il campo di dispiegamento della potenza e delle prerogative della soggettività. Non è nelle disponibilità dell'uomo. Al contrario, il tempo è

pazienza dell'umano. In quanto tale, esso ci invita a riconsiderare il nostro modo di percepirlo e di comprenderlo. Ci sollecita a costruire una filosofia per mezzo della quale l'uomo non sia semplicemente identificato né come un esserci che ha da essere e che persiste nel suo essere, attraverso l'espansione, né come un essere che sa come e perché essere ed espandersi. Una filosofia che si mostri capace di coglierlo, invece, come un essere consegnato a una passività irrimediabile, la passività di chi, prima ancora di piegarsi su di sé e di dar consistenza a questo sé, compattandone gli impulsi e le forze che l'attraversano intorno alla preoccupazione di sé, è posto di fronte all'esigenza irrinunciabile di doversi occupare dell'altro. Come se la responsabilità per l'altro venisse prima della preoccupazione di sé. Come se, nel momento in cui la sofferenza e la morte che incombono sull'altro mi rivelano che il suo esserci è intimamente costituito di fragilità, che il suo corpo è impastato nel disfacimento, e che io che l'assisto sono nel disorientamento più radicale, perché, impossibilitato a riferirmi a una norma sicura per poter agire, non potessi far altro che prender coscienza di me stesso come soggetto investito della responsabilità di gestire questa duplice fragilità.

E come potrebbe essere diversamente? Al cospetto della sofferenza dell'altro, e di fronte alla possibilità della sua morte, io sono quel che devo essere solo in quanto rispondo di lui, della sua sofferenza e della sua possibile morte. Si spiega allora perché, in una simile situazione, io non possa fare a meno di partire dal mio sgomento. Dallo sgomento che deriva non solo dalla presenza di quella sofferenza e dall'incombere di quella morte, ma anche dal fatto che non sono in grado di sciogliere l'enigma di quella sofferenza, sciogliendo l'enigma della possibilità di quella morte. Come se la fragilità dell'altro si riflettesse su di me e pregiudicasse le mie prerogative. E questo in una condizione nella quale non mi è dato di arretrare di fronte alla mia responsabilità. Di quella fragilità mi devo far carico e non posso fare altrimenti.

Ma come posso farlo nell'imbarazzo in cui mi trovo?

Debbo, forse, rapportarmi all'altro attraverso la conoscenza e l'azione che essa suggerisce e giustifica? Ma nella conoscenza e nell'azione che essa suggerisce e giustifica io non identifico l'altro come un oggetto di studio e di intervento? E quando faccio questo, quando situo l'altro di fronte al mio sguardo e lo trasformo in un oggetto di studio e di intervento, non mi metto nella condizione di non coglierlo e di non riconoscerlo nella sua fragilità? Se è questo quel che lo costituisce, se è la fragilità che lo fa essere veramente quel che è, una soggettività, questa soggettività non mi sfugge proprio quando io tento di trasformarla nell'obiettivo della mia conoscenza e nel termine di riferimento dell'azione che questa conoscenza suggerisce e giustifica? Ma cosa vuol dire questo? Che la conoscenza è destinata a mancare l'enigma della soggettività? Ammesso che sia vero, quale conclusione bisognerebbe ricavarne? Che non v'è una strada d'accesso a quell'enigma? O che ve n'è una che non può essere percorsa solo con i mezzi di orientamento messi a disposizione dalla conoscenza? Se muoviamo dallo sgomento e procediamo a partire da esso, ci situiamo su un sentiero che procede verso una direzione contrapposta a quella della razionalità? E se, di più, affermiamo che di qui deriva la nostra responsabilità per l'altro, donde facciamo derivare la necessità di questa responsabilità? Da un impulso, da un moto di affettività che si configura o che interpretiamo come compassione? Non ci situiamo, così facendo, sulle sabbie mobili di una sentimentalità, esposta a tutte le alee e gli arbitri che contraddistinguono tutte le zone indistinte e indistinguibili dell'interiorità cui essa dà luogo? Come non ricordare la diffidenza espressa da Spinoza nei confronti della compassione che egli non esita a far derivare dall'invidia? E come non ricordare l'ambiguità che colpisce la nozione di compassione nel momento nel quale Schopenhauer ne fa l'affetto in grado di svelare il mistero dell'individualità cui tutti partecipiamo, in quanto frammenti dell'unica volontà di cui è costituito il nucleo più intimo dell'essere? Come non ricordare, cioè, che, secondo questa impostazione, io in tanto ho compassione per l'altro

in quanto, per il fatto che entrambi siamo manifestazioni di un'unica essenza, un'unica volontà, io sono l'altro e l'altro è me stesso, per cui avendo compassione per l'altro io non faccio altro che aver compassione per me stesso?

Irriducibile gioco dell'egoismo cui costringe l'ostinazione a mantenersi sempre ed esclusivamente sul terreno dell'essere, anche quando l'essenza dell'essere è interpretata come volontà. Irriducibile gioco, al quale bisogna sottrarsi. Sottraendosi alle suggestioni dell'irrazionalismo che lo fonda e lo giustifica. Perché la verità sta nel fatto che in tanto posso farmi carico dell'altro nella responsabilità in quanto non sono l'altro. Se fossi l'altro non sarei nell'imbarazzo di cui ho parlato prima. Non mi mancherebbe né il modo per sentire quel che sento né la possibilità di interpretare e di affrontare la mia situazione a partire dai criteri che mi sembrano i più persuasivi. Ma io non sono l'altro, proprio per questo al cospetto della sua fragilità sono in difficoltà. E, se non posso risolvere questa difficoltà attraverso la conoscenza, ci deve essere un altro modo per poterlo fare. Ed in effetti c'è.

Anche se non posso appellarmi alla compassione nel modo in cui l'intende Schopenhauer, non posso negare che al cospetto della sofferenza dell'altro il mio io subisce una spinta. La spinta impressa appunto dalla compassione, che esiste, e che svolge un ruolo nel suscitare la mia responsabilità, quando si rivela, come è stato detto, "come un fattore della volontà pura, come una molla della coscienza morale" (H. Cohen). Quella molla spinge l'io al riconoscimento dell'altro come suo simile nel momento stesso in cui gli rivela che il suo vero sé si costituisce in e attraverso questa coscienza morale del riconoscimento. Essa non agisce dunque come un meccanismo che costringe l'io alla passività della reazione, poiché, risvegliando in esso la responsabilità, lo costituisce nel suo vero essere come coscienza morale e fa valere, attraverso questa coscienza morale, pienamente e interamente la sua capacità di agire. Nel faccia a faccia in cui si trova quando è di fronte all'altro, alla sua sofferenza e alla possibilità della sua morte, l'io, dunque, non si sente insidiato dall'altro, né si

sente attratto da lui in maniera morbosa. Non lo identifica né come il nemico da perseguire e da abbattere né come la coscienza con la quale ingaggiare una lotta mortale per costringerla a un riconoscimento che gli consenta di accedere, a lui e a lui solo, alla condizione gloriosa di autocoscienza. La presenza dell'altro, imprigionato nella sua vulnerabilità, non è l'occasione né per destare in lui la coscienza della sua libertà né per imprimere a questa gli slanci attraverso i quali prende corpo la sua arroganza. La presenza dell'altro, avvertita attraverso la compassione, nel rivelare l'altro come simile fa scattare la coscienza morale che consente all'io di fissare la sua vera identità, la sua identità morale, nella responsabilità che avverte per l'altro.

Ora, quando scatta, quella coscienza morale determina due conseguenze: fissa la relazione io-altro nella sua condizione di relazione soggetto-soggetto, e identifica il secondo soggetto come soggetto al primo e proprio perché fa questo, proprio perché lo spinge a farsi carico di quello, lo sollecita a non deporre le sue prerogative razionali, ma ad impiegarle nel migliore dei modi. La coscienza morale non può scattare e spingere l'io ad agire di conseguenza se prescinde da queste prerogative, se rinuncia alle sue capacità di conoscenza. Se, dunque, da un lato, è vero che un affetto, la compassione, fa scattare la volontà pura, mettendo in moto la coscienza morale, è anche vero, dall'altro lato, che essa non può procedere nell'esercizio della sua responsabilità se non attraverso la conoscenza. E questo vuol dire che anche se la responsabilità di chi, medico o altri, deve prendersi cura della sofferenza del morente, scatta quando scatta quell'affetto che è la compassione, la gestione effettiva della responsabilità non può essere effettuata che attraverso la conoscenza. La compassione si limita a mettere in moto la volontà pura, la coscienza morale. Nel dar corso alla sua azione la coscienza morale deve guardarsi bene però dal perdersi dietro le suggestioni di una sentimentalità che farebbe correre al paziente il rischio di esser privato dell'efficacia di un agire che solo

un'inflexibile lucidità è in grado di reggere e orientare a buon fine.

Il malato non può essere sottratto al medico e al suo sapere, questo è indiscutibile. Non è possibile perciò rinunciare al rigore che da Galilei in poi la costruzione della scienza moderna richiede. Non è possibile astrarre dagli sviluppi enormi che questa scienza determina. Anche quando si è consapevoli che nel farlo essa parte da un determinato concetto di verità. Il concetto secondo il quale vero è tutto ciò che è costatato, senza ombra di dubbio, con il carattere dell'evidenza e della certezza. Vero è il mondo, sia il mondo esterno, sia il mondo interno, così come si presenta allo sguardo dell'uomo che ha stabilito con esso un rapporto che comprende sia l'esperire, sia l'utilizzare. Vero è tutto ciò che il soggetto inquadra nell'apertura del suo sguardo, fissandolo come oggetto, visto, esperito, pesato, misurato. Vero dunque è tutto ciò che, in quanto visto, esperito, pesato, misurato è a disposizione del soggetto, il quale in tanto ne dispone in quanto non ne dipende. Di più, ne dispone perché non ne fa parte. Il soggetto dell'esperienza non fa parte del mondo che esperisce. Gli è esterno e per questo, attraverso l'esperienza, lo conosce e ne dispone. La relazione che il soggetto stabilisce con il mondo nell'esperienza è una relazione di estraneità e proprio per questo è una relazione di padronanza. L'esperienza è l'esperienza del soggetto non l'esperienza del mondo che è esperito. Come è stato detto (Buber), "il mondo non ha parte all'esperienza". Non ne ha parte nemmeno quando è costituito dagli altri uomini come accade nella costruzione del sapere medico, che è un sapere scientifico.

Anche questo sapere si vuole e si costruisce come visione, esperienza, peso e misurazione. Anch'esso inquadra il suo termine di riferimento come oggetto, da mettere a disposizione del soggetto. Tendenzialmente anch'esso mira, dunque, nel circoscrivere l'oggettualità dell'oggetto considerato, a prescindere dai caratteri di soggettività che esso pur ha. E ritiene che proprio in questo distacco sia il segreto

della sua efficacia. Ritiene che la lucidità sia la ragione della sua forza. E questo è senz'altro vero. Ma solo fino a un certo punto. L'oggetto inquadrato dal sapere medico è infatti anche soggetto. E soggetto lo è non solo in quanto detentore di una libertà, di una capacità di rendere sensato tutto quel che è e fa, ma anche in quanto costituito da un insieme di affettività, di vissuti, che non possono essere visti, esperiti, pesati misurati. Un insieme di vissuti che sono inobiettivabili. Come inobiettivabile è il vissuto della sofferenza, che si può, entro certi limiti, inquadrare nell'apertura dello sguardo scientifico, ma cui non si può accedere nella sua intima costituzione di vissuto. Per questo se ci si affida esclusivamente alla lucidità e si mantiene il rapporto sul piano di un rapporto soggetto-oggetto, in questo rapporto l'essere umano può venire a trovarsi nella condizione dell'escluso.

È quel che accade quando una scienza, retta esclusivamente dall'ideale della lucidità, si rovescia in una prassi che comporta l'attivazione di un impianto tecnologico che identifica sempre più l'essere umano come una complicata macchina biochimica e si concentra esclusivamente sulla sua dimensione corporea. Mancandola inevitabilmente. Perché anche il corpo non è semplicemente la realtà materiale della quale si occupano la chimica e la biologia. Il corpo che appartiene all'essere vivente, il corpo di sangue e carne non è semplicemente quella materia cieca e opaca percepita come tale da chi lo studia, è vita che sente e soffre, vita attraversata dal desiderio, dal timore, dall'angoscia, da tutte le affezioni che non si configurano e non si possono configurare come il sentito di un senziente ad esso esterno e che occorre identificare come un sentire che non può essere intuito o penetrato da chi non lo sente. È per questo che la medicina quando non si piega, come spesso non si piega, su questa realtà, si configura, come è stato detto molto bene, come "l'arte perduta di guarire" (B. Lown). Ora, è vero, se questo accade non è perché essa non si sforzi di abordare il vissuto, l'affettività, nella sua dimensione autentica, ma piuttosto perché, quando compie, come si verifica spesso nell'esperienza di

tanti medici, questo tentativo, non mette in discussione nella sua struttura la relazione soggetto-oggetto che contraddistingue la relazione medico-malato dentro l'orizzonte circoscritto dalla razionalità moderna.

Non lo fa per una ragione nobile, alla quale bisogna accordare ogni credito. Non lo fa perché teme di compromettere le sorti di una scientificità che come quella moderna sembra dipendere nella sua essenza da questo tipo di relazione. Ma, non facendolo, essa non si limita semplicemente a difendere le prerogative di quella scientificità, evita anche di gettare uno sguardo sulle conseguenze ideologiche che da essa derivano e che dipendono dal fatto che, a partire dal momento in cui si instaura questa scientificità, ogni tipo di relazione è ridotta alla relazione soggetto-oggetto. Il passaggio dalla scienza all'ideologia scatta in questo momento, scatta quando la relazione io-esso, uguale relazione io-mondo, si impone come unico tipo di relazione inquadrabile attraverso i paradigmi del sapere scientifico. In questo caso cade la possibilità di riferirsi a una relazione io-tu se non entro i confini, ambigui e considerati estranei all'attraversamento da parte della ragione scientifica, dell'affettività.

Il rifiuto di tener conto dell'avvertimento di Pascal e di seguire le sue indicazioni circa la necessità di distinguere tra un ordine della ragione e un ordine del cuore, spinge allo sviluppo di un'intuizione cartesiana, male interpretata, che sembra sollecitare il protagonismo assoluto della soggettività. Sostituendosi all'ispirazione originaria del Rinascimento che aveva sperato di produrre un rinnovamento dell'umano, attivando il più ampio ventaglio delle sue possibilità e fondando una pluralità di atteggiamenti possibili, dalla creatività artistica a quella religiosa a quella filologica, medica, politica e filosofica, accreditate tutte di metodi di elaborazione propri, a partire dal XVII e XVIII secolo una volontà intesa a riformare l'immagine del mondo e a creare un tipo d'uomo nuovo, promotore di una politica realistica, si afferma sulla base di una concezione della scientificità gravitante intorno al primato della matematica e della fisica. Questa concezione

tenta di annettere tutti i territori, inquadrando la totalità dell'essere del tutto nel sistema delle ascisse e delle ordinate. E perfino le scienze umane, quando subiscono, come spesso la subiscono, la stretta di quella concezione, pretendono, in molti sviluppi determinati dai vari idealismi e dai vari positivismi, di costruirsi come scienze razionali rigorose, fin troppo inclini a convertire la relazione io-tu in relazione io-esso, quando non si perdono sui sentieri interrotti rappresentati dai tentativi di interpretare la logica del cuore come una logica non logica, come una logica del tutto irrazionale, tale da richiedere, per essere penetrata, speciali quanto improbabili poteri di intuizione, ovviamente non concessi a tutti.

Tutto questo comporta non poche e serie conseguenze. Non appena instaurato, infatti, l'io, l'ego dell'ego-cogito, il soggetto del razionalismo e del tecnicismo, dopo d'essersi sbarazzato, grazie allo stupefacente gesto di Cartesio, quello che Husserl chiama la sua epoché, dell'insieme dei saperi trasmessi dalla tradizione, si installa in una dimensione di luminosità, coincidente con quell'apertura di sguardo, a partire dalla quale inquadra, nell'orizzonte della visibilità e della sperimentabilità, ogni cosa, e cioè la totalità dell'ente che in tanto gli si presenta come una totalità razionale in quanto è fissata in questa razionalità da quella luminosità che essa vi proietta sù. La totalità del reale, Dio, uomo e mondo si trasforma così nell'oggetto preso di mira, attraverso la teoria, da un soggetto. Questo soggetto, che è il soggetto dell'umanesimo moderno, o almeno di una sua versione, si impone come protagonista del processo della conoscenza. Secondo la sua impostazione, nella conoscenza e attraverso la conoscenza, esso prende possesso del mondo, dispiegando i suoi poteri, che si estendono, quindi, alla totalità del reale, al mondo naturale e al mondo sociale, al mondo oggettivo e al mondo intersoggettivo. Là dove c'è il soggetto, identificato come centro della visione, non può esserci come termine di riferimento di esso che un oggetto. E poiché il soggetto è intenzionalità che si dispiega concretamente come sensazione, percezione e concetto, e ogni sentire, ogni percepire, ogni

concepire è un afferrare un impadronirsi del sentito del percepito e del concepito, ne consegue che il conoscere è dominare. Dominare per trasformare, come se la prassi fosse nella conoscenza “la promessa precoce dei suoi prolungamenti tecnici e di consumo”(Lévinas). Come se l’oggetto della conoscenza, interpretato però, ideologicamente, a partire da un’ontologia (idealistica?), fosse a-priori solo dato da prendere. Come se il mondo, nella duplice versione di mondo oggettivo e di mondo intersoggettivo, fosse esclusivamente campo di dispiegamento dei poteri della soggettività e delle sue capacità di appropriazione. Come se nulla potesse resistere alla sua libertà, né la natura, né la società. Come se tutto dovesse piegarsi al dominio della sua attività, teorica e pratica, tecno-scientifica, tecno-cratice e tecno-burocratica, destinata a determinare la fusione della scienza e della tecnica sotto l’impulso della tecnica e la fusione dell’economia, dell’amministrazione e della politica sotto l’impulso della tecnica.

Non fosse per l’ostacolo inassumibile costituito dalla sofferenza e dalla morte, che accreditano l’idea di una libertà finita e che impongono di distinguere nel soggetto il soggetto della conoscenza che entra in relazione con il suo oggetto, le cui prerogative razionali sono innegabili e il cui esercizio va preservato e difeso, ma dentro i suoi limiti intrinseci, e il soggetto che è dentro la relazione con l’altro in quanto io tu e che è irriducibile al soggetto della conoscenza ed è retto da una logica diversa che per essere diversa non è meno logica né meno rigorosa. Quando il secondo soggetto è assorbito dal primo si costruisce, come è stato nei tempi moderni, un ideale di scienza destinato a produrre molti smarrimenti. Un ideale destinato a non comprendere che la soggettività, realtà fissa e fluida allo stesso tempo, non può sfuggire alla necessità di soggiacere agli imperativi cosmici e fisici, storici e sociali, non può sbarazzarsi delle configurazioni del caso, perché essa stessa è tempo inscritto nel tempo. Negando questo e elevando la soggettività a un principio metafisico in grado di disporre del tempo, quell’ideale orien-

ta la soggettività a realizzare una dominazione che ha visto edificarsi un numero preoccupante di sistemi e di strutture che hanno prevaricato proprio la soggettività e i soggetti.

Mettendo in crisi un modo di pensare che ritrovava nella natura l'orma di Dio sotto forma di una legge naturale, riflesso della legge divina, in grado di proporsi come modello da imitare per l'elaborazioni delle leggi positive, un ordine normativo avente carattere etico e razionale immutabile perché divino, il soggetto del razionalismo costruisce l'immagine di una natura concepita come una grande costruzione meccanica sottoposta a leggi fisiche formulabili esclusivamente in termini matematici, e sgombra, insieme con il divino, la natura dalla normatività inducendola a ricercare la scaturigine delle norme in una libertà fin troppo incline a sottrarsi a qualsiasi vincolo. Una soggettività spinta, come aveva già compreso Pascal, a farsi "centro di tutto", "ingiusta di per sé", dunque, e, quel che più conta, "scomoda per gli altri", per il fatto che essa "tende ad asservirli". Una soggettività indotta, dunque, a considerare l'altro o oggetto della sua azione o nemico che deve essere affrontato, vinto e sottomesso. Una soggettività che si identifica come conatus essendi e che vede rilanciate le sue pretese quando all'idea meccanicistica della natura fa seguito l'idea vitalistica della natura, d'obbedienza darwiniana.

Quando questo accade, quando la totalità dell'essere si trasforma, come avviene tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento, in un illimitato campo di forze nel quale tutto si affronta e i destini degli esserci sono determinati dalla quantità di forza di cui sono capaci, quella concezione della soggettività si rivela per quello che è, il fondamento filosofico più adatto a ispirare, reggere e sostenere le imprese totalitarie e totalizzanti che hanno determinato le grandi tragedie del XX secolo. Le quali nei campi della morte di Auschwitz e di Kolyma, nelle devastazioni di Hiroshima e Nagasaki hanno anche mostrato quale è il vero volto dell'uomo che quella soggettività copriva con la sua maschera. Hanno fatto vedere che, al di là dell'illusione di

potenza, nella quale quella soggettività l'aveva avvolta e nascosta, la sostanza dell'umano è fatta di una vulnerabilità attestata dal disfacimento che la costituisce e dalla morte che si annida in quel disfacimento come sua possibilità più propria e che la rivela nella sua realtà di temporalità e di passività irriducibile.

Vulnerabilità e passività irriducibili che l'accompagnano sempre, ma che sprigionano i loro poteri di rivelazione particolarmente nella malattia e nei luoghi nei quali ci si prende cura di essa. In questi luoghi l'ambivalenza della relazione soggetto-oggetto, soggetto-soggetto risalta in maniera particolare. Come tutti gli spazi sociali entro i quali quella relazione si intreccia essi subiscono l'influenza formatrice e deformatrice della società che li circonda. Se si ritiene che il dispiegarsi di quella società dipende dall'attività del soggetto razionalista, anche in questi spazi la relazione soggetto-oggetto tenderà a occupare tutta la scena. Con conseguenze particolarmente gravi in questo contesto. L'oggetto del soggetto è infatti in questo caso il corpo dell'altro, meglio ancora, la totalità dell'esserci dell'altro. Il corpo, l'anima e la relazione che c'è tra queste due entità, le norme concernenti il normale e il patologico, la personalità dell'uomo e i processi di depersonalizzazione che a volte la concernono, l'adattamento dell'uomo al mondo vengono qui assunti in proprio come problemi da una medicina ispirata, orientata e retta dalla scienza biologica. La biologia concentrandosi su quel che essa identifica come vita, oggetto inquadrabile nell'apertura di sguardo determinata dalle categorie che essa impiega, spinge l'uomo a interessarsi della sua propria vita e della sua propria morte, facendogli credere di poterne disporre. Come se l'uomo fosse solo il soggetto del divenire e non fosse soggetto al divenire. Come se il tempo che dà corso alla sua vita potesse essere controllato dal concepimento alla morte. Come se il corpo umano si prestasse ad essere trasformato a tal punto che questa trasformazione possa realizzare tutte le speranze nutrite nel corso di una storia accidentata e tormentata. Come se l'uomo potesse estendere su di esso la sua

indiscussa potenza vitale e farlo coincidere con l'oggetto dei suoi desideri e delle sue speranze. Come se, dunque, egli potesse perfino lottare con successo contro la morte.

La medicina, fondata sulla biologia e sulla genetica, alimenta la convinzione che si possano sciogliere tutti i problemi relativi alla concezione, alla nascita, allo sviluppo e alla morte. Inducendo a credere che si può esercitare sul corpo, sull'intero esserci umano una volontà di potenza illimitata proprio come la sociologia e la storia fanno credere che quella volontà di potenza si può esercitarla sulla società in maniera da farla coincidere con la realizzazione di un progetto di perfezione destinato, come si è purtroppo visto, a rovesciarsi in un incubo totalitario. La stessa volontà di potenza che è accreditata del potere di dominare il mondo esteriore è ritenuta capace di impossessarsi della realtà interiore dell'uomo, per liberarla dalle angosce e dalle lacerazioni ancestrali che l'attraversano. Condividendo e facendo propria la stessa aspirazione al controllo che ispira e regge la fisica matematica e la fisica sociale, tesa la prima a dominare il mondo esterno e impegnata la seconda a plasmare e a sottomettere il mondo sociale alle prerogative di una pianificazione razionale, quella medicina, che si fonda sulla biologia, si allea alla psicologia, si trasforma in medicina psicosomatica e, annettendo la psiche ai suoi poteri di gestione, si illude di potersi spingere fino al punto da esercitare un dominio su tutto l'esserci dell'uomo. Che, in questo contesto, in quanto uomo medio, si mostra ben contento di ciò, perché, condividendo quel modo di pensare, si aspetta dall'uomo della medicina di essere assunto in carico, di essere assistito e di essere liberato da tutti i mali, quelli che attaccano il suo corpo, come quelli che dilacerano il suo spirito. Senza riflettere sul fatto che là dove qualcuno può intervenire, in maniera assoluta, sul dominio corporale come sul dominio spirituale, quel qualcuno finirà per cedere alla tentazione di esercitare un potere totale sull'altro. Il potere che è connesso a un tipo di rapporto concepito come rapporto soggetto-oggetto. Quando il rapporto soggetto-soggetto si risolve e si dissolve

nel rapporto soggetto-oggetto prende piede la leggenda, tutta quanta fondata sull'ideologia, di un "medico totale e miracoloso" (Axelos), in grado di restaurare tutte le piaghe del corpo come di rimediare a tutte le disintegrazioni dello psichismo.

È l'immagine di un essere nel quale si raccoglie e si esprime il sogno d'onnipotenza dietro il quale era destinata a perdersi la soggettività dell'uomo moderno. Il sogno che, forse, è sognato più dal malato che dal medico stesso. Laddove il malato è in qualche modo l'uomo moderno e contemporaneo che si comporta fin troppo spesso proprio come un malato. Cos'altro è, infatti, un uomo malato se non un uomo che vuole essere assistito, guarito, reso felice, trasformato, migliorato? E cos'è l'uomo moderno e contemporaneo se non un uomo che vuole essere "sbarazzato della sua coscienza infelice" (Axelos), controllando, magari, la sua nascita e ritardando la sua morte? Che cos'è se non un uomo che, incalzato dall'angoscia che prova al cospetto del nulla, pensa di poter trascurare il fatto di esser costituito di tempo e di soggiacere ai poteri di disfaccimento che esso esercita inevitabilmente su di lui come su ogni cosa?

Lo pensa o lo ha pensato fino ad ora, e forse non può pensarlo più d'ora in poi, considerato che nel frattempo qualche cosa è cambiato. Le tragiche repliche della storia universale ed esistenziale, la storia che interessa le grandi collettività umane segnate nel Novecento da inedite tragedie, come la storia di ogni singolo umile uomo, fin troppo spesso contraddistinta anch'essa dall'irruzione di insopportabili lacerazioni, dalla sofferenza e dalla morte, hanno dimostrato e dimostrano che non è più possibile pensarlo, perché non è vero. L'uomo non può eludere la sua fragilità, deve, dunque, farsene carico. Ma non può farlo fino a quando insiste a mantenersi esclusivamente dentro l'orizzonte circoscritto dalla relazione soggetto-oggetto, fondata su una libertà sempre in procinto di trasformarsi in volontà di potenza, fino a quando non si rende conto che deve, perciò, sforzarsi di mettere in campo una relazione di tipo diverso, la relazione soggetto-

soggetto, che contenga la prima dentro i suoi limiti, le lasci esercitare le sue prerogative dentro di quelli e apra poi un nuovo scenario.

Niente di meno e niente di più di un cambio di paradigma, indispensabile a farci entrare in un nuovo orizzonte.

L'orizzonte che, come si è visto, si dischiude nel momento in cui, mettendo in scacco la volontà di potenza, si passa al primato della responsabilità. Ma come esercitare questa responsabilità? Prima di tutto, usando il sapere indispensabile per farlo, e, cioè, senza rinunciare a niente di quel che la scienza e la tecnologia mettono a disposizione per rimuovere il male o, nell'impossibilità di farlo, per alleviare le sofferenze che esso procura, attivando, quindi, tutti i meccanismi della medicina palliativa e prendendo in carico la soggettività del malato, ma non per ridurla a un campo di esperimenti possibili. Per stabilire piuttosto con essa un rapporto da soggetto a soggetto che non potrà, in questo caso, essere un rapporto di tipo simmetrico. Non potrà esserlo perché all'appello che gli proviene dalla fragilità dell'altro chi deve assisterlo non potrà rispondere che con una messa tra parentesi delle prerogative della propria soggettività e che con l'accettazione del moto che spinge la sua volontà pura, la sua coscienza morale, ad assoggettarsi ai bisogni dell'altro. Nella responsabilità suscitata da quell'appello egli è investito da una forza di trasfigurazione che trasforma la sua soggettività in soggezione alle esigenze dell'altro. Passa dall'esercizio di una volontà di potenza all'assunzione di una responsabilità che è ineludibile per la coscienza morale che si è risvegliata in lui. Responsabilità che è, come ha detto Lévinas, illimitata. Responsabilità che l'induce a farsi carico di una situazione che non manca di un forte contenuto di tragicità. Come si è visto, egli non può sbarazzarsi dello sgomento che lo coglie nel momento in cui, messo al cospetto della sofferenza e dell'eventualità della morte dell'altro, si trova a confronto con un mistero che gli impedisce di riferirsi a una

norma sicura cui ancorare il suo comportamento. In questa situazione, che, per l'appunto, è per lui una situazione di ineludibile responsabilità, egli non può far altro che affidarsi alla sapientia cordis di cui è capace. La sapientia cordis di chi, di fronte a un morente, sprofondato in una sofferenza insopportabile, non ha nessun'altra possibilità, per agire nel migliore dei modi, che ancorando la sua azione all'unico principio che in una simile estrema situazione resta ancora valido, il principio secondo il quale bisogna sempre rispettare nell'altro l'umano che è in lui, senza mai strumentalizzarlo ad altro fine. E senza arretrare di fronte all'eventualità di dovere accordare all'altro quel che dal fermo e chiaro suolo della sua speranza o dal profondo e incerto buio della sua disperazione egli può invocare. Perché proprio in una tragica eventualità come questa, nella quale cadono tutti i punti di riferimento normativi possibili, purché non venga mai meno il rispetto dell'umano sia in chi ha da compiere l'atto, sia in chi ha da profittarne o da subirlo, vale il principio enunciato da S. Agostino: "Ama e fa ciò che vuoi".

Il C.I.R.B. (Centro Interuniversitario di Ricerca Bioetica), cui aderiscono tutte le Università napoletane, è un organismo di ricerca nel quale – con metodo rigorosamente scientifico, grazie al concorso di qualificati cultori delle varie discipline interessate ed in un clima di costante e costruttivo dialogo con i rappresentanti delle diverse posizioni culturali – è possibile delineare le trame di una serena e ponderata riflessione comune su tematiche che coinvolgono l'identità stessa della persona umana e il destino delle generazioni future.

€ 19,00

ISBN 88-7431-247-4



9 788874 312474 >