



ELIO SGRECCIA (1975-1986). ALLE ORIGINI DEL SUO DISCORSO BIOETICO

Gianfilippo Giustozzi

Istituto Teologico Marchigiano
Istituto Superiore di Scienze Religiose – Pescara
giangiustozzi@gmail.com

ENGLISH TITLE: ELIO SGRECCIA (1975-1986). AT THE ORIGINS OF HIS
BIOETHICAL DISCOURSE

ABSTRACT

The article deals with Sgreccia's bioethical paradigm in the early phase of his elaboration (1975-1986). Through the use of autobiographical material, the article reconstructs his path towards bioethics. We then examine articles published between 1975 and 1986, two autobiographical papers, and his *Bioetica. Manuale per medici e biologi* (*Bioethics. A handbook for physicians and biologists*), written by Sgreccia in August 1984, but published in 1986. It is shown how the theoretical structure of his bioethical paradigm is based on "ontologically founded personalism." At the end of the article, the slow decline that seems to loom over Sgreccia's bioethical paradigm is discussed.

KEYWORDS: Elio Sgreccia; Catholic bioethics; ontologically founded personalism; Catholic culture; religion and technology

L'importanza di Elio Sgreccia nella costruzione del discorso bioetico cattolico è riconosciuta da amici e avversari. Palma Sgreccia, sua collaboratrice di lungo corso, scrive che il «personalismo ontologico» teorizzato dal suo maestro «è stato l'asse teorico portante della scuola di pensiero dell'Università Cattolica del Sacro Cuore e del Magistero di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI»¹. A sua volta, Giovanni Fornero, esponente della bioetica laica, e documentato avversario di Sgreccia, lo definisce il «maggior bioeticista cat-

¹ P. Sgreccia, *La bioetica cattolica: scenari nuovi e copioni incerti*, in «Bioetica. Rivista interdisciplinare», 1 (2020), p.114.

tolico», e lo presenta «come lo studioso che interpreta nel modo più coerente, fedele e sistematico le posizioni ufficiali della Chiesa in materia di bioetica»².

1. VERSO LA BIOETICA

Anche se ha iniziato piuttosto tardi a scrivere di bioetica, la produzione di Sgreccia in questo campo è vasta. Si compone infatti di 408 titoli. Il suo libro più noto è il *Manuale di Bioetica*, apparso in volume unico nel 1986³, poi, successivamente, in due volumi. Più volte rieditato, è stato tradotto in una ventina di lingue⁴.

Tra le numerose pubblicazioni ne figurano tre nelle quali Sgreccia si racconta come uomo, come ecclesiastico, come bioeticista. Di esse non prendo in considerazione la lunga intervista del 2017 dedicata alle vicende che hanno portato alla composizione di *Evangelium Vitae*, perché non rientra nel periodo di cui mi occupo nell'articolo⁵. Elementi importanti che aiutano a fare luce sulla genesi e sull'orizzonte culturale in cui prende forma il «personalismo ontologicamente fondato», formula con la quale Sgreccia, a partire dal 1984, designa il proprio discorso bioetico, sono contenuti nel libro intervista del 2011 curato da una allieva argentina⁶, e in *Contro vento. Una vita per la bioetica*, l'autobiografia apparsa nel 2018⁷.

I ricordi del porporato marchigiano contenuti in queste due pubblicazioni, e gli scritti da lui redatti tra il 1975 e il 1986, sono il materiale al quale fac-

² G. Fornero, *Il "Maggiore bioeticista cattolico". Considerazioni sul paradigma bioetico di Sgreccia e sulle sue peculiarità e differenze rispetto ad altri modelli bioetici di matrice cattolica*, in Associazione Scienza&Vita (ed.), *Vita, Ragione, Dialogo. Scritti in onore di Elio Sgreccia*, Edizioni Cantagalli, Siena 2012, p. 205.

³ E. Sgreccia, *Bioetica. Manuale per medici e biologi*, Vita e Pensiero, Milano 1986.

⁴ Per uno sguardo generale sul pensiero di Sgreccia che travalica i limiti temporali posti in questo articolo cfr. A. Pessina, *Prefazione*, in E. Sgreccia, *La bioetica nel quotidiano*, Vita e Pensiero, Milano 2006, pp. IX-XVII; P. Sgreccia *Il senso della concretezza e della finitudine*, in Scienza & Vita, (ed.) *Vita, Ragione, Dialogo*, pp. 463-470; A. Spagnolo, *Lo sviluppo della bioetica nell'Università italiana: il ruolo pionieristico di Elio Sgreccia*, in Scienza & Vita, (ed.) *Vita, Ragione, Dialogo*, pp. 471-493; Fornero, *Il "Maggiore bioeticista cattolico"*, in Scienza & Vita (ed.), *Vita, Ragione, Dialogo*, pp. 205-215; E. Sgreccia, *Bioetica cattolica e bioetica laica: a proposito dei «paradigmi»*, in M. Mori, G. Fornero (a cura di), *Laici e cattolici in bioetica: storia e teoria di un confronto*, Le Lettere, Firenze 2012, pp. 287-293.

⁵ T. Lerario, *L'Evangelium Vitae a vent'anni dalla sua promulgazione. Intervista a S. Em.za il cardinale Elio Sgreccia*, in «Camillianum», 49-50 (2017), pp. 171-191.

⁶ E. Sgreccia, *Né un mestiere, né un potere. I ricordi, le proposte e le speranze*. Intervista di Maria Paula Casanova, IF Press, Morolo (FR) 2011.

⁷ E. Sgreccia, *Contro vento. Una vita per la bioetica*, Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2018.

cio riferimento per illustrare la genesi e la struttura del «personalismo ontologicamente fondato».

Le due date, 1975 e 1986, non sono casuali. La prima fa riferimento all'anno in cui Sgreccia entra a far parte della redazione di *Medicina e Morale*, la rivista fondata da p. Agostino Gemelli, silente da due anni, di cui il Prof. Angelo Fiori, docente di Medicina Legale all'Università Cattolica di Roma, assume la Direzione a patto di venire coadiuvato da un ecclesiastico competente nel campo delle problematiche di carattere teologico-morale. Il Rettore Giuseppe Lazzati vede in Sgreccia, che dal novembre 1973 ricopre l'incarico di Assistente Spirituale alla Facoltà di Medicina e Chirurgia dell'Università Cattolica di Roma, la figura adatta per tale compito.

L'ingresso, nel 1975, nella redazione di *Medicina e Morale*, e la nomina, nel 1980, a condirettore, sono eventi importanti. Gli consentono infatti di familiarizzarsi con le problematiche presenti nella ricerca biomedica più avanzata, e gli permettono, inoltre, di entrare in contatto con autori significativi nel campo della Teologia Morale, da lui selezionati tra quanti non mostrano riserve nei confronti della dottrina di *Humanae Vitae* sulla contraccezione⁸.

La seconda data, 1986, si riferisce all'anno della pubblicazione di *Bioetica. Manuale per medici e biologi*, il libro che fa di Sgreccia il demiurgo della scuola di bioetica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, e contribuisce a collocarlo nel ristretto numero dei costruttori della bioetica cattolica, accanto a Karol Wojtyła, Joseph Ratzinger, Carlo Caffarra, Dionigi Tettamanzi. I due ultimi sono spesso presenti, insieme al gesuita Virgilio Fagone, nelle pagine di *Medicina e Morale*, con articoli su argomenti sensibili come la fecondazione *in vitro*, il transessualismo, lo statuto dell'embrione, l'aborto.

Per capire il modo in cui Sgreccia imposta il proprio modello bioetico, oltre agli articoli pubblicati tra il 1975 e 1986, sono importanti i due scritti di carattere autobiografico. In essi affiora infatti la cultura e la mentalità cattolica nel cui orizzonte prende forma la costruzione del suo paradigma bioetico.

Elio Sgreccia nasce nel 1928 in un piccolo paese marchigiano. Nel 1939 entra in Seminario. Frequenta la Scuola Media e il Ginnasio nel Seminario diocesano di Fossombrone, il Liceo e la Teologia nel Seminario Regionale di Fano. Nel 1952 viene ordinato sacerdote. Dal 1954 al 1966 è Vicerettore del Seminario di Fano. Nel 1963 si laurea in Lettere e Filosofia all'Università di Bologna. Dal 1966 al 1972 ricopre l'incarico di Rettore del Seminario Regionale di Fano. Nel 1972 si dimette da Rettore e fa ritorno nella Diocesi di origine, dove viene nominato Vicario Generale. Nel novembre 1973 è chiamato a ricoprire la carica di Assistente Spirituale alla Facoltà di Medicina e

⁸ Sull'argomento cfr. Sgreccia, *Né un mestiere, né un podere*, p. 112.

Chirurgia dell'Università Cattolica di Roma⁹. Nel 1975 entra a far parte della redazione di *Medicina e Morale*. Nel 1976 è tra i fondatori del Centro di ricerche per la regolazione naturale della fertilità, che è uno dei due tronconi del Consultorio familiare gestito dalla Cattolica di Roma. Nei primi anni '80 viene indicato dalla Segreteria di Stato vaticana come rappresentante della Chiesa cattolica nel Comitato Etico del Consiglio d'Europa. Nel 1983, scaduto il secondo quinquennio del mandato di Assistente Spirituale, Sgreccia si prepara a far ritorno in Diocesi per assumere l'incarico di parroco. Accade, però, che su pressione del Preside della Facoltà di Medicina, del Direttore di *Medicina e Morale*, con l'appoggio della Segreteria di Stato vaticana, nell'ottobre del 1983 viene incaricato di tenere alla Facoltà di Medicina della Cattolica un corso opzionale di bioetica. Nel maggio del 1984, il Rettore Adriano Bausola, succeduto l'anno precedente a Lazzati, durante il colloquio sulla valutazione dell'andamento del corso opzionale, lo esorta a scrivere un manuale di bioetica, per dare ai futuri medici qualcosa di preciso da «applicare». Conclude poi l'esortazione dicendogli: «Mi raccomando: nello scrivere sia attento a quello che propone, perché dietro di noi c'è la Santa Sede, che deve sapere quello che insegniamo!»¹⁰.

Se Bausola avesse meglio conosciuto Sgreccia si sarebbe probabilmente risparmiato questa raccomandazione. Dai due racconti autobiografici del bioeticista marchigiano traspare infatti l'attaccamento al Magistero, e il carattere antimodernista della sua mentalità, dovuto alla formazione ricevuta nel Seminario Regionale di Fano. I Seminari Regionali erano istituzioni volute da Pio X con l'obiettivo di tener lontani i chierici dalla «seduzione» del pensiero modernista, di educare all'obbedienza, «di vigilare molto sui libri che si leggevano»¹¹. Sgreccia è stato formato in questo sistema, e dal 1954 al 1972 lo ha gestito, prima come Vicerettore, poi come Rettore.

Nelle due narrazioni autobiografiche affiora, inoltre, un atteggiamento differenziato nei confronti del Concilio Vaticano II. Per un verso lo apprezza, per aver valorizzato il personalismo, forma di pensiero col quale dice di essere entrato in contatto negli anni '50 del Novecento attraverso letture sulla spiritualità del clero, e, in seguito, attraverso la frequenza di alcuni corsi all'Università di Bologna. Per altro verso, però, manifesta forti perplessità verso le «deviazioni» e gli «sbandamenti» a suo avviso prodottisi nella Chie-

⁹ Sulla nomina ad Assistente Spirituale all'Università Cattolica di Roma, Sgreccia, nell'autobiografia, scrive che essa fu dovuta ad un influente conoscente che segnalò il suo nome a Lazzati. Il Rettore dell'Università Cattolica era alla ricerca di un Assistente Spirituale «non troppo giovane», «con un po' di anni di esperienza», «equilibrato», che non fraternizzasse con i contestatori, come avevano fatto i precedenti Assistenti, che, scrive Sgreccia, erano finiti per divenire «loro complici» (Sgreccia, *Contro vento*, pp. 54-55).

¹⁰ Ivi, p. 99.

¹¹ Ivi, p. 30.

sa postconciliare, e deplora, in particolare, il fatto che la figura del prete venisse «bombardata» dai «teologi progressisti»¹².

Nei due racconti, Sgreccia tiene ad evidenziare la sua totale adesione alla dottrina dell'*Humanae Vitae*, che, nell'anno in cui funge da Vicario Generale della Diocesi di Fossombrone, si impegna «a far digerire ai giovani»¹³ e ai coniugi organizzando incontri che non sempre trovano il favore del clero. La battaglia per la valorizzazione dell'insegnamento di *Humanae Vitae* viene trasferita da Sgreccia alla Cattolica di Roma, dove si batte per la costituzione di un Consultorio familiare in cui vengano insegnati i metodi di regolazione naturale della fertilità. Da questa proposta nasce il duro scontro con il Prof. Leonardo Ancona, psichiatra e psicoanalista allievo di Agostino Gemelli, «che aveva tentato –fa notare Sgreccia – in qualche modo di “battezzare” Freud, chiaramente senza riuscirci»¹⁴. Il che spiegherebbe, a suo avviso, le preoccupanti «lacune» dottrinali presenti nell'insegnamento del noto psichiatra, tra le quali figura il rifiuto della dottrina espressa da *Humanae Vitae* sulla contraccezione. Il contrasto si conclude con lo sdoppiamento del Consultorio familiare in due sezioni: una di consulenza psicologica, facente capo al Prof. Ancona, priva di particolari connotazioni confessionali, l'altra guidata dalla Dott.ssa Anna Cappella, «la cui attività – tiene a sottolineare Sgreccia – ho sempre difeso a denti stretti»¹⁵, specializzatasi in India nell'educazione ai metodi di regolazione naturale della fertilità¹⁶.

In ambedue le narrazioni autobiografiche, Sgreccia dà rilievo anche allo scontro con un giovane docente di psichiatria, il Prof. Giovanni Gandiglio, il quale, nel corso di un dibattito sull'aborto tenuto alla Facoltà di Medicina, in cui intervengono anche esponenti del Partito Radicale e del dissenso cattolico, sostiene che «la scienza, la psichiatria in particolare, afferma che il feto appena concepito non è da considerarsi *persona*, ma lo diventa, e lo diventa solo quando la madre lo sente, lo riconosce, lo accetta, e lo fa suo»¹⁷.

Dopo questa presa di posizione del docente, Sgreccia si sente in dovere di recarsi da Lazzati per segnalare il fatto. Il Rettore, il 3 dicembre 1975, co-

¹² Sgreccia, *Né un mestiere, né un podere*, p. 81.

¹³ Ivi, p. 84.

¹⁴ Sgreccia, *Contro vento*, p. 58.

¹⁵ Ivi, p. 69.

¹⁶ Sul sottofondo teorico del contrasto con il Prof. Ancona, cfr. E. Sgreccia, *Il Consultorio familiare nella facoltà medica dell'Università Cattolica a servizio della famiglia e della comunità cristiana*, in E. Sgreccia, A. Fiori (a cura di), *Consultori familiari (legge 405/1975)*, Vita e Pensiero, Milano 1976, pp. 65-86. Sull'impegno di Sgreccia per l'*Humanae Vitae* e la pubblicizzazione del «metodo Billings», cfr. anche E. Sgreccia, *L'impegno dei cristiani per una procreazione responsabile*, in «Medicina e Morale», 2 (1978), pp. 181-191.

¹⁷ Sgreccia, *Contro vento*, p. 65.

munica a Gandiglio la revoca del nullaosta per la docenza all'Università Cattolica da parte della Congregazione per l'Educazione Cattolica.

La sconfitta al referendum sul divorzio nel 1974, la presenza della cultura della contestazione e di una mentalità «secolarizzata» tra studenti e docenti della Facoltà di Medicina, la «battaglia» sulla famiglia e sull'aborto che la Chiesa si sente in dovere di combattere dopo la legalizzazione del divorzio nel 1974, e quella dell'aborto nel 1978, costituiscono un insieme di elementi che rafforzano in Sgreccia la propensione ad autocomprendersi come elemento di contrasto nei confronti del clima regnante in una Università Cattolica che gli appare sempre più «un ambiente tutt'altro che "cattolico"»¹⁸. Oltre all'infiltrazione della cultura della contestazione deplora infatti l'opera di delegittimazione dell'esistenza dell'Università Cattolica portata avanti da alcuni cattolici, la scarsa sensibilità mostrata da molti cattolici e da alcuni membri della gerarchia ecclesiastica verso le «battaglie» sulla famiglia, sull'aborto, sulla contraccezione, che la Chiesa è a suo avviso chiamata a combattere per arginare la deriva secolarizzante delle società occidentali e della stessa Chiesa cattolica.

Le decisioni del mondo occidentale, da dieci secoli, si volgono – scrive Sgreccia – verso la secolarizzazione, con la tentazione di poggiare tutto sull'autonomia, sulla ragione, e di non dipendere dai precetti, dalla metafisica, dall'ispirazione. Questa difficoltà si è resa evidente anche all'interno della Chiesa¹⁹.

Da queste considerazioni appare che il problema di Sgreccia è ricattolizzare l'Università Cattolica. Questa operazione passa a suo avviso attraverso una «strategia culturale»²⁰ tramite la quale si propone di impegnare l'Università Cattolica a supportare il messaggio della Chiesa sulla centralità dell'istituzione familiare, sulla rilevanza morale e spirituale della regolazione naturale della fertilità, sul dovere umano e cristiano di sostenere la cultura *pro-life*, di combattere l'aborto, di supportare l'obiezione di coscienza del personale sanitario nei confronti della partecipazione a pratiche abortive.

Nel contesto di questa «strategia culturale» si colloca la riflessione sviluppata da Sgreccia in alcuni articoli apparsi in *Medicina e Morale* tra il 1976 e il 1985, nei quali traccia le linee di un'etica della professione medica, e delinea i tratti di una pastorale sanitaria radicata nell'atteggiamento di Gesù verso i malati, e nell'etica cristiana della carità. Prende forma, così, «una *visuale triangolare* dei problemi sanitari: una visuale che faccia riferimento

¹⁸ Ivi, p. 55.

¹⁹ Ivi, p. 147.

²⁰ Sgreccia, *Né un mestiere, né un potere*, p. 98.

al dato assoluto della fede, al bene del singolo e alle condizioni della società»²¹. In tal modo, l'attenzione al valore della persona, unitamente alla capacità di fornire prestazioni con livelli elevati di competenza tecnica, e al possesso di un'adeguata formazione morale e religiosa, vengono indicati come riferimenti importanti per l'indirizzo delle politiche sanitarie e delle professioni mediche, particolarmente di quelle che si occupano del trattamento delle tossicodipendenze, oppure della cura e della gestione dei malati di mente. Sgreccia è del parere, però, che l'etica medica non va blindata nello spazio delle professioni mediche e infermieristiche, ma va allargata ad una riflessione sulla salute capace di toccare l'insieme della società.

Non è più possibile – scrive – pensare alla salute psicofisica dei singoli senza un risanamento della società attuale, intrisa di consumismo, in cui operano meccanismi patogeni; non è più possibile pensare alla salute, nel senso pieno della parola, senza includervi anzitutto la coltivazione del bene morale e perciò della sanità etica, che una società democratica dovrà proporre come il bene primario della persona²².

L'etica medica, insieme alle questioni legate alla salute dei cittadini e all'educazione sanitaria, vanno quindi inquadrare nell'orizzonte della ricerca della «sanità etica» della società, che può essere perseguita secondo Sgreccia soltanto avendo come riferimento una visione personalista del mondo e della vita umana.

Il personalismo al quale fa riferimento per delineare un'etica capace di fornire valide indicazioni non solo per il personale sanitario, ma anche per il risanamento morale della società, ha un carattere che lo differenzia dal personalismo di ispirazione fenomenologica, come pure dal personalismo che fa della categoria di relazione lo strumento euristico privilegiato per definire l'identità della persona. Sgreccia radica infatti il personalismo nella «ontologia dell'uomo»²³, cioè in una visione della persona come «unitotalità fisica, psichica, spirituale»²⁴, sulla quale basare un'etica in cui il centro di valutazione dell'agire non dipende dal vissuto del soggetto, dal consenso sociale, dalla ricerca dell'utile, o dalla funzionalità di una scelta. Viene così delineata un'etica che è portatrice di «una impostazione di carattere personalistico e

²¹ E. Sgreccia, *Per l'esercizio cristiano della medicina*, in «Medicina e Morale», 2 (1979), pp. 188-189.

²² E. Sgreccia, *La questione morale sull'uso delle droghe: contenuto e metodo*, in E. Sgreccia, A. Fiori (a cura di), *Droga, morale e medicina*, Vita e Pensiero, Milano 1981, p. 46.

²³ E. Sgreccia, *Salute e salvezza cristiana nel contesto dell'educazione sanitaria*, in «Medicina e Morale», 3 (1982), p. 298.

²⁴ Ivi, p. 297.

ontologico»²⁵ per la quale «il bene si deve fondare sull'essere e sulla realtà oggettiva, deve risultare un *bene vero* e non semplicemente una soluzione facilitante o soltanto apparentemente utile allo scopo»²⁶.

Per supportare questo discorso etico che costruisce la valutazione morale avendo come riferimento «una linea ontologica piuttosto che una linea sociologica»²⁷, Sgreccia si appoggia ad una lunga citazione di Jacques Maritain e a un passo dell'*Humanae Vitae*. Del filosofo francese recepisce la tesi circa il «valore assoluto, oggettivo e trascendente il mondo materiale, proprio della persona umana»²⁸, in quanto ente creato a immagine di Dio, e portatore di una relazione con l'Assoluto che rende impraticabile la sua riduzione a corpo biofisico o a prodotto sociale. Dall'Enciclica riprende il tema del «rispetto dovuto all'integrità del corpo umano e delle sue funzioni»²⁹, al quale viene connesso il riconoscimento di un «limite invalicabile», da non «infrangere», che l'uomo ha nella gestione del proprio corpo.

Struttura creaturale della persona e normatività della sua natura corporea e spirituale costituiscono dunque i due elementi che sono alla base del discorso etico di ispirazione personalista proposto da Sgreccia. Attraverso il riferimento a questo tipo di personalismo ritiene possibile dare forma ad una teoria etica capace di fronteggiare teorie etiche rivali ispirate allo scientismo materialista, alla sovversione marcusiana della morale, alla decostruzione psicoanalitica delle norme etiche, all'utilitarismo e al funzionalismo tipici del pensiero liberale, al collettivismo marxista.

Questo discorso etico, ispirato ad un personalismo radicato in una «ontologia dell'uomo», schizzato nel saggio del 1981 dedicato alla giustificazione morale del rifiuto dell'uso delle droghe e della loro legalizzazione, viene ulteriormente precisato da Sgreccia in due articoli del 1983. Il primo è dedicato ad una valutazione etica della pratica psichiatrica³⁰, il secondo riflette sui limiti di natura etica da porre all'espansione della tecnoscienza³¹.

Nel primo, si mostra preoccupato per l'utilizzo della psichiatria e della psicoterapia come pratiche di delegittimazione della morale cattolica e della pratica religiosa. Giudica inoltre particolarmente insidiosa la «nuova psichiatria», identificata come una miscela di marxismo, di freudismo, di sovversi-

²⁵ Sgreccia, *La questione morale sull'uso della droga*, in Sgreccia, Fiori, *Droga, medicina e morale*, p. 38.

²⁶ Ivi, p. 32.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Ivi, p. 35.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ E. Sgreccia, *Istanze antropologiche ed etiche nella cura e assistenza del malato di mente*, in «Medicina e Morale», 1 (1983), pp. 255-271.

³¹ E. Sgreccia, *Il progresso scientifico-tecnologico di fronte all'etica*, in «Medicina e Morale», 4 (1983), pp. 335-341.

vismo marcusiano, che considera l'etica come un elemento patogeno, al pari dell'inquadramento disciplinare del soggetto nel sistema del lavoro produttivo e nell'istituzione familiare.

Con questo discorso Sgreccia non intende delegittimare la pratica psichiatrica. Propone, però, di farne un sapere non affetto da «sospetto totale»³² nei confronti dei valori morali e religiosi, che eviti pratiche terapeutiche nelle quali categorie come peccato, norma morale, colpa, vengono destituite di senso attraverso spiegazioni che ne riconducono la genesi a stati distorti di coscienza.

Queste osservazioni non sono il frutto, secondo Sgreccia, della «gelosia» di pastori di anime e confessori nei confronti di psichiatri e psicologi, ma nascono dal «rispetto dei valori superiori della persona umana»³³, e dal rispetto dovuto alla coscienza del paziente. A suo avviso, infatti, l'etica non è liquidabile come forma distorta di coscienza, poiché si radica nella «natura» dell'uomo. Quindi, in nome della funzione di salvaguardia del bene della persona che la morale cattolica assegna all'etica, la Chiesa, nel caso in cui l'applicazione di alcune scoperte scientifiche dovesse contrastare con il codice morale da essa proposto, non fa un'azione impropria esternando le proprie riserve e le proprie critiche. Per Sgreccia c'è infatti un uso ideologico della psichiatria che va corretto da una «psichiatria personalista»³⁴, cioè da una pratica psichiatrica capace di integrare l'esperienza religiosa e la vita etica nel processo terapeutico.

In tale prospettiva, quindi, la psichiatria non è accreditabile come tribunale dell'etica e della religione che ne mette in discussione la legittimità liquidandole come espressioni distorte della coscienza. Al contrario, sono l'etica e la religione che, secondo Sgreccia, costituiscono il presidio della «dignità» della persona umana, e la sottraggono ai guasti derivanti da pratiche psichiatriche distorte dal materialismo, dal nichilismo, dal sovversivismo della contestazione globale.

La fede cattolica – scrive – non può avere preconcetti e opposizione ai dati scientifici, quando sono sperimentalmente accertati, ma può e deve avanzare le proprie esigenze e le riserve nei confronti delle interpretazioni filosofiche che si possono fondare e di fatto si sono dedotte a partire da alcune scoperte scientifiche, quando queste contrastassero con la visione dell'uomo propria della fede cristiana; la fede (e il Magistero della Chiesa che ne è interprete) può fare delle riserve anche sulle applicazioni pratiche delle scoperte scientifiche, quando tali applicazioni contrastassero con la morale cattolica, il cui

³² Sgreccia, *Istanze antropologiche ed etiche*, p. 262.

³³ Ivi, p. 264.

³⁴ Ivi, p. 268.

compito consiste nella promozione e nella difesa della persona umana in tutti i suoi valori e in tutti i suoi orizzonti³⁵

La preoccupazione di tracciare dei limiti che fungano da nuove «colonne d'Ercole» all'espansione del sapere tecnico-scientifico è molto presente in un altro articolo pubblicato da Sgreccia nel 1983.

Di fronte alla minaccia di una possibile distruzione dell'umanità legata alla corsa agli armamenti nucleari, allo sfruttamento incontrollato delle energie terrestri, oppure alla deriva verso un «eugenismo selettivo»³⁶ connesso allo sviluppo dell'ingegneria genetica, Sgreccia ritiene doveroso limitare l'espansione della tecnoscienza. Ciò non significa, a suo avviso, allinearsi al luddismo cognitivo che si batte per la «moratoria della scienza», appartenente alle frange più radicali della controcultura. Egli ritiene infatti che non bisogna bloccare lo sviluppo del sapere tecnico-scientifico, ma dare ad esso «nuovi ancoraggi metafisici ed etici»³⁷ che consentano di connettere il sistema dell'organizzazione tecnico-scientifica del mondo e della vita umana con il problema del significato e delle finalità della trasformazione tecnico-scientifica della realtà. La tecnoscienza non è infatti secondo Sgreccia «un campo autonomo della mente umana»³⁸ sciolto da ogni vincolo. L'opera di contrasto verso ogni forma di indebita assolutizzazione del sapere tecnico-scientifico diviene quindi a suo avviso particolarmente importante nel momento in cui, tramite l'ingegneria genetica, gli uomini sono in condizione di intervenire sulla struttura della propria vita biofisica, facendone il prodotto della progettualità espressa dalla ricerca tecnico-scientifica.

Il progetto scientifico-tecnologico non si è fermato a inventare – scrive – la prima generazione di macchine che potenziano ed estendono la forza muscolare dell'uomo nel dominio e nella trasformazione della materia, e neppure si è fermato all'invenzione della seconda generazione di macchine che potenziano ed estendono il sistema nervoso e il cervello dell'uomo (*computers, robots, telecomunicazioni, telematica*), ma ha immaginato la costruzione dell'uomo stesso e del suo futuro, una umanità costruita per un futuro programmato: nell'economia, nel costume, nei mezzi di produzione, nel divertimento, non soltanto, ma anche nei propri “geni” e “cromosomi” e nella densità demografica. Ma il progetto rivela ora le proprie vertigini: l'uomo è ancora il “soggetto” dell'evoluzione scientifico-tecnologica o è diventato l'“oggetto” (perlomeno nella gran parte degli individui umani) delle proprie tecnologie e di alcune tecnocrazie? Se il progetto viene comprato e utilizzato da alcuni ristretti gruppi di potere – la peggiore delle ipotesi non tanto ipotetica! – quale

³⁵ Ivi, p. 256.

³⁶ Sgreccia, *il progresso scientifico-tecnologico di fronte all'etica*, p. 335.

³⁷ Ivi, p. 336.

³⁸ Ivi, p. 338.

destino è riservato agli uomini dominati e strumentalizzati da questo potere onnicomprensivo?³⁹

Per Sgreccia c'è quindi un sapere tecnico-scientifico in pieno sviluppo nel campo del nucleare, in quello della gestione industriale dell'ambiente e della vita umana, come pure nel campo delle biotecnologie. In questo processo riconosce la presenza di rischi che vanno neutralizzati attraverso la metafisica e l'etica. La prima, designata come «ontologia del mondo e dell'uomo»⁴⁰, prospetta una figura extrametodica di verità che ha a che fare con la dimensione «sapienziale» della vita, e con una ricerca di significato che ha un esito di carattere teologico. Si delinea, in tal modo, una forma di conoscenza che non mortifica il sapere tecnico-scientifico, «ma gli impedisce di imprigionare se stesso e l'uomo che lo organizza»⁴¹. La seconda fonte extrametodica di verità, cioè l'etica, che «si appoggia sulla metafisica (e per il credente si arricchisce nella visione di fede)»⁴², definisce un «regno di valori» e di finalità che consentono di connettere l'avanzamento della tecnoscienza con la volontà di creare condizioni materiali di esistenza capaci di migliorare la qualità della vita dei singoli individui e della società.

Sgreccia, dunque, non denigra il sapere tecnico-scientifico, ma lo identifica come un sistema di pratiche cognitive e operative che presenta dei rischi. Persegue infatti un progetto di controllo della natura e della vita umana che, a suo avviso, potrebbe sfociare in esiti che provocano «vertigini», poiché adombra la possibilità di trasformare l'uomo in prodotto delle procedure della tecnoscienza. L'affermarsi, nella cultura scientifica, della riduzione della realtà a realtà sperimentale, e della verità a istanza di controllo e di indirizzo della natura e della vita umana, va quindi a suo avviso corretto attraverso l'apertura a figure di verità come la religione, la metafisica, l'etica metafisicamente fondata, rimosse da un sapere tecnico-scientifico blindato nel regno dei fatti e dell'accrescimento di potenza.

Prende forma, così, un modello di pensiero nel quale la metafisica, l'etica, la fede cristiana, appaiono come conoscenze salvifiche, perché capaci di tutelare la vita personale e collettiva degli uomini dal rischio di venire ridotti a prodotti del sistema del sapere-potere della tecnoscienza. Quest'ultima, come pure le scienze umane, appaiono infatti come forme di sapere ispirate da un progetto svincolato dagli «ancoraggi» metafisici, etici, religiosi, che, per Sgreccia, costituiscono i riferimenti che consentono di avviare una discussione critica sul sistema tecnologico. Quest'ultimo va infatti

³⁹ Ivi, p. 339.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ivi, p. 340.

⁴² *Ibidem*.

sempre più qualificandosi, ai suoi occhi, come un sapere asservito al «grande movimento» di trasformazione della vita in regno della «“fabbricità” e “artificialità”»⁴³, e della sua sottomissione ad un oscuro «potere omnicomprensivo».

Sgreccia delinea in tal modo, volendo riprendere, variandola, una formula di San Bonaventura, un programma di *reductio scientiarum ad metaphysicam*. Il pensiero viene infatti identificato come luogo di riconoscimento di un ordine del mondo e della vita umana che ha origine e fondamento nell'atto creatore di Dio, del quale la metafisica, l'etica, la religione, detengono la chiave di accesso. La ragione e la volontà umana sono quindi nella verità quando, nel conoscere e nell'agire, rispecchiano quest'ordine. In caso contrario inseguono progetti «autonomi» carichi di incognite.

Prende forma, così, una visione disciplinare del conoscere e dell'agire che Sgreccia assume come quadro di riferimento per la costruzione di una bioetica ispirata al «personalismo ontologicamente fondato». Questo modello di pensiero, dal momento in cui, nell'Anno Accademico 1983-1984, viene incaricato di tenere un corso opzionale di bioetica alla Facoltà di Medicina dell'Università Cattolica di Roma, diviene il propellente di un lavoro teorico e organizzativo che farà di lui un importante punto di riferimento per la cultura cattolica in Italia e all'estero.

2. LA BIOETICA TRA PERSONA, NATURA, DIO.

Nell'autobiografia, Sgreccia annota che la sua «esperienza bioetica» inizia nel 1983, quando, inviato dalla Santa Sede come proprio rappresentante nel comitato di esperti sui problemi etici e giuridici della generazione, istituito dal Consiglio d'Europa,

Fummo messi a ragionare – scrive – sulla fecondazione artificiale, sulla diagnosi prenatale, sugli embrioni che si perdevano dopo essere stati fecondati ecc., perché si stava affermando tutta una casistica nuova per cui bisognava trovare parametri validi di discernimento [...]. Per ogni seduta dovevo preparare un giudizio ufficiale⁴⁴.

Nella relazione deve esporre in forma sintetica il «parere cattolico» su questioni che presentano forti elementi di novità.

Nel quadro di una situazione in cui la morale cattolica deve trovare parametri di giudizio adeguati per affrontare casistiche inedite, nel maggio 1984, durante il colloquio sulla valutazione del corso di bioetica tenuto nel corrente

⁴³ Ivi, p. 335.

⁴⁴ Sgreccia, *Contro vento*, pp. 75-76.

Anno Accademico, giunge a Sgreccia la sollecitazione del Rettore Bausola a dismettere la dispensa assemblata con materiale vario e a scrivere in tempi rapidi un manuale, anche breve, con un profilo dottrinale cattolico fortemente definito. Spinto da questa esortazione si mette al lavoro, e in un mese, agosto 1984, porta a termine un testo decisamente non breve, che, quando verrà pubblicato nel 1986 con il titolo *Bioetica. Manuale per medici e biologi*, sarà un libro di 396 pagine. Il manuale fa di lui un importante riferimento teorico e organizzativo del discorso bioetico cattolico.

Nei due racconti autobiografici, Sgreccia dà ampio spazio alla narrazione del processo mentale che lo ha condotto alla definizione del modello bioetico da lui designato nel 1984 con la formula «personalismo ontologicamente fondato». Al di là di una certa enfasi presente nella narrazione, che fa sembrare la scrittura del manuale, iniziata e portata a termine nell'agosto 1984, una sorta di replica del parto di Minerva dalla testa di Giove, esso presenta elementi molto utili che fanno affiorare la *forma mentis* tipica di Sgreccia.

Nelle due narrazioni autobiografiche si presenta come un ricercatore che procede «contro vento». Per definire il proprio paradigma bioetico reputa infatti necessario prendere le distanze dai modelli più in voga in quel momento in Europa e in America. Tra gli *adversarii* europei, nel racconto viene dato ampio rilievo a Herbert Marcuse, da Sgreccia presentato come un pensatore molto influente, che suscita in lui una sorta di orrore ontologico, poiché, attraverso la contestazione dell'ordine sessuale convenzionale, mina alle fondamenta l'ordine morale del mondo e della vita umana di cui egli si sente un battagliero custode⁴⁵.

Sul fronte europeo, un altro *adversarius* è l'utilitarismo di matrice anglosassone, un'etica ispirata al «principio di utilità» non ritenuta capace di offrire il criterio in base al quale definire l'utile. L'utile non è infatti l'utile di tutti, e si deve di conseguenza stabilire quale utilità soddisfare. In mancanza di un criterio che consenta di definirlo, l'utile finisce per essere definito da chi ha più potere⁴⁶.

Sul fronte americano le cose, secondo Sgreccia, non vanno meglio. Hugo Tristram Engelhardt jr. viene identificato come l'esponente di una impostazione relativista nella quale è la società, con gli orientamenti valoriali di cui è portatrice, a decidere sul bene e sul male. È essa, inoltre, a decidere chi è persona e chi non lo è. Lo statuto di persona viene in tal modo attribuito, cosa per Sgreccia inammissibile, a *robots* intelligenti e negato al feto, ritenuto non ancora persona, oppure a pazzi irrecuperabili, o a malati in stato vegetativo, ritenuti non più persona.

⁴⁵ Sull'argomento, cfr. Sgreccia, *Contro vento*, p. 79.

⁴⁶ Su tale questione, cfr. Sgreccia, *Né un mestiere né un potere*, p. 125.

Una prospettiva con la quale, pur nella forte divergenza teoretica, ritiene possibile una qualche forma di interlocuzione, è rinvenuta da Sgreccia nel principlismo insegnato al *Kennedy Institute* di Washington. Egli avverte però nei confronti di questa prospettiva una sorta di estraneità antropologica, perché giudicata un «compromesso». «Ci furono anche degli italiani – scrive – che andarono a studiare bioetica in America per imparare questo sistema, gli istituti erogavano periodicamente corsi semestrali. Io non andai per mancanza di tempo e di disponibilità, ma anche perché non riuscivo a calarmi dentro a una simile filosofia»⁴⁷.

Nel principlismo vede infatti la presenza di tracce consistenti di relativismo, poiché non rinviene in esso né coordinazione né ordine gerarchico tra i quattro principi-guida. Da ciò deriva a suo avviso il prevalere del «principio di autonomia», ritenuto un principio inadeguato per fungere da fondamento della morale.

Nel descrivere il dibattito avvenuto nella sua mente nell'agosto 1984, nel quale, insieme agli *adversarii* vengono prese in considerazione anche le ipotetiche reazioni di studenti di medicina che assistono alle lezioni, Sgreccia scrive che il problema che maggiormente lo assilla è

Trovare il centro, il criterio fondamentale in virtù del quale poter dire *questo va bene e questo non va bene*, trovare il centro su cui poggiare l'etica. Se avessi fatto riferimento alla morale cattolica mi avrebbero risposto che loro erano scienziati, erano medici, quindi dovevo trovare un paradigma che risultasse prima di tutto valido sul piano scientifico. Questo era il cruccio, la domanda con cui sono andato a casa, la richiesta di luce che rivolgevo al Padre Eterno perché mi illuminasse⁴⁸.

E la luce venne, in quell'agosto 1984. Non fu, però, un *lumen supernaturale*, ma assunse le fattezze dell'operazione culturale con la quale Sgreccia trasferisce nell'ambito della costruzione del suo modello bioetico l'operazione compiuta dalla Scolastica Barocca e dalla Neoscolastica per legittimare la credibilità della Rivelazione.

La trattatistica apologetica, a partire da Francisco Suarez, scrive il teologo italiano Giuseppe Ruggieri, profondo conoscitore della storia dell'apologetica cattolica in epoca moderna, «sottrae al dinamismo della fede stessa la responsabilità della propria "apologia" e la affida ad una ragione naturale»⁴⁹, che viene assunta come il terreno sul quale «fondare naturalmente»⁵⁰ la credibilità della Rivelazione.

⁴⁷ Sgreccia, *Contro vento*, p. 79.

⁴⁸ Ivi, p. 100.

⁴⁹ G. Ruggieri, *Per una storia dell'apologia nell'epoca moderna. Note bibliografiche e metodologiche*, in «Cristianesimo nella storia», 4 (1983), p. 50. Sull'argomento, cfr. G. RUGGIERI,

Come i trattatisti dell'apologetica si trovano a disporre di una serie di verità rivelate di cui intendono fondare razionalmente la credibilità, così Sgreccia si trova a disporre di una serie di dottrine morali prodotte dalla tradizione e dal Magistero della Chiesa in campo biomedico la cui verità non va pensata, a suo avviso, soltanto come espressione della fede di una confessione religiosa, ma come verità razionalmente giustificabile attraverso il ricorso ad una ragione metafisica che le conferisce valore universale. Lo strumento da lui impiegato per deparicolarizzare la morale biomedica cattolica, e validarla così su un piano universale, che la abilita a rivendicare la pretesa di valere per i credenti e per i «laici», è il «personalismo ontologicamente fondato». Con tale forma di pensiero Sgreccia ritiene infatti possibile fornire alla bioetica «una fondazione filosofica inquestionabile»⁵¹, perché basata sulla «oggettività» della struttura d'essere della persona umana.

In forza della legittimazione fornita dal reperimento di questo fondamento filosofico, reputa possibile ascrivere al suo discorso bioetico un livello di universalità non raggiungibile appellandosi all'autorità della Scrittura o a quella del Magistero. La legittimazione offerta da una ragione che non contraddice né la Scrittura, né il Magistero, crea infatti uno spazio di accreditamento più vasto di quello che Scrittura o Magistero potrebbero rivendicare in base alla loro autorità.

«Alla fine isolai nel personalismo – scrive Sgreccia – una sorta di fondamento ontologico»⁵² sulla cui base costruire una bioetica valida per credenti e non credenti. «A questo fondamento posso poi – aggiunge – portare luce e conferma con i valori cristiani, ma intanto deve esserci una forte argomentazione razionale e filosofica»⁵³.

Questa fondazione «inquestionabile» di una bioetica alla quale la fede cristiana apporta una «conferma» *ex post*, e qualche elemento di completamento, viene realizzata da Sgreccia attraverso l'identificazione della filosofia come teologia filosofica, la quale, a sua volta, funge da fondamento di un'etica che ha il proprio punto di riferimento più qualificante nella struttura d'essere della persona. Con tale categoria Sgreccia non indica soltanto il soggetto «adulto» capace di decidere e di autodeterminarsi, ma «l'essere in vita», «l'esistenza», «l'esserci» di un ente non autofondato, che riceve il proprio essere da Dio, concepito come il «donatore» che è all'origine della sua esistenza e della struttura ontologica che la caratterizza. In tal modo,

Apologia cattolica in Epoca Moderna, in ID. (ed.), *Enciclopedia di Teologia Fondamentale. Storia, progetto, autori, categorie*, Vol. I, Marietti, Genova 1987, pp. 277-348.

⁵⁰ Ivi, p. 51.

⁵¹ Sgreccia, *Contro vento*, p. 105

⁵² Sgreccia, *Né un mestiere, né un podere*, p. 121.

⁵³ Ivi, p. 122.

l'origine dell'uomo, fatta coincidere con il momento della fecondazione e del suo costituirsi come entità individuale, è anche l'inizio del suo essere persona.

Mi pronunciai dunque – scrive Sgreccia – per una fondazione metafisica dell'etica secondo cui l'uomo è uomo dal primo momento in cui si costituisce l'*esistenza*, e cioè dal concepimento: da quel momento in poi, quello che verrà sarà uomo e non avrà altro destino che l'uomo; da quel momento lì è uomo in tutto il suo valore. Quello che conta non è il fare, non è l'avere (intesi come *avere* facoltà intellettive, fisiche, ecc.) ma l'*esserci*, perché tutto il resto presuppone l'esserci, sono *sviluppi* successivi all'esistenza. Da qui formulai la fondazione filosofica che stavo cercando e che inserii nel Manuale: il *personalismo ontologicamente fondato*. Tutto quello che andavo dicendo e tutto quello che scrissi nel Manuale prendeva origine da questo presupposto filosofico⁵⁴.

Come ispiratori di questo tipo di personalismo, Sgreccia, oltre Paolo VI e il Concilio Vaticano II, cita Maritain, Emmanuel Mounier, Étienne Gilson, Antonin-Dalmace Sertillanges, Antonio Padovani. Sottolinea, però, la propria differenza rispetto a Maritain, e a non meglio precisati «altri autori», perché ritenuti portatori di una distinzione tra individuo e persona che gli appare incongrua con l'attribuzione dello statuto di persona all'embrione.

Occorre dire, però, che l'autore al quale maggiormente si ispira Sgreccia nella costruzione del suo «personalismo ontologicamente fondato» è Sofia Vanni Rovighi⁵⁵. Da lei recepisce la visione della filosofia come teologia filosofica, cioè come sapere che produce una fondata conoscenza dell'esistenza di Dio come ente trascendente, personale, che è all'origine del mondo e della vita umana. Alla teologia filosofica viene connessa un'etica concepita come sapere fondato sul riconoscimento della struttura creaturale della persona umana, e sul riconoscimento dell'ordine da Dio impresso nella «natura» che ne definisce il corpo, la vita psichica, la vita cognitiva, l'azione.

Nella formulazione del fondamento filosofico mi aiutò soprattutto – scrive – la riflessione della Vanni Rovighi sulla Metafisica: nel discorso sull'esistenza invocava la trascendenza sostenendo che l'*esserci* non dipende da noi, ma da qualcun Altro, un *donatore*, che l'uomo non può far altro che attestare l'esistenza di un essere umano in carne ed ossa e prendere atto che la sua ori-

⁵⁴ Sgreccia, *Contro vento*, p. 106.

⁵⁵ Nella lettura di *Bioetica. Manuale per medici e biologi*, balza agli occhi che il libro più citato è S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia. La natura e l'uomo (Filosofia della natura, Psicologia ed Etica)*, Vol. III, Editrice la Scuola, Brescia 2013¹⁰. Altro libro della Vanni Rovighi citato diverse volte è *Metafisica*, il volume II di *Elementi di filosofia*.

gine non è risalibile a sé, ma è un'origine che lo trascende. Al medico non possiamo chiedere di più ma fin qui ci possiamo arrivare: il punto di creazione dell'esserci è la fecondazione, che *attua* le *potenzialità* dell'ovulo e dello spermatozoo, facendo in modo che, da un momento all'altro, non siano più due cellule, ma un individuo [...]. L'individuo, se umano, è già da considerare persona: nella persona umana non c'è distinzione tra il momento in cui diventa *individuo* e il momento in cui diventa persona⁵⁶.

La persona appare in tale prospettiva come un ente la cui struttura ontologica è definita dal rapporto di dipendenza da Dio dovuto alla sua condizione creaturale. Il suo agire, inoltre, è regolato dall'ordine da Dio impresso nella sua natura. Prende forma, così, la proposta di un personalismo che, oltre a rispecchiare la prospettiva della Vanni Rovighi, presenta affinità con l'antropologia rinvenibile nell'Enciclica *Humanae Vitae* di Paolo VI. Per il Pontefice, infatti, l'agire umano, nel caso preso in esame dall'Enciclica, la generazione, deve essere regolato dalla «verità originaria»⁵⁷ contenuta nella natura umana. Questa verità trova espressione nella «legge naturale», che, oltre al generare, regola altri aspetti della vita umana, come il nascere, la sessualità, l'ordinamento familiare, il curarsi, il morire, come Paolo VI e Giovanni Paolo II preciseranno in documenti successivi alla *Humanae Vitae*.

In tale prospettiva, dunque, l'etica appare come il frutto del riconoscimento da parte della ragione dell'«ordine morale chiamato oggettivo»⁵⁸ stabilito da Dio, e della volontà di conformare ad esso le dinamiche del volere e dell'agire. Nel recepire questo modo di pensare, Sgreccia fa dell'etica un sapere che è posto tra Dio e natura, cioè tra il riconoscimento della struttura creaturale della persona umana e dell'ordine che ne definisce la natura, e la conformità da esso richiesta a un agire che intenda perseguire il bene.

Questa visione dell'etica come sapere che è il prodotto della congiunzione tra teismo creazionista, esistenza di un ordine morale metafisicamente fondato, fede cristiana, Magistero morale cattolico, non costituisce per Sgreccia una caduta nell'irrazionale, ma, al contrario, è l'espressione di una visione della ragione della quale il pensiero di san Tommaso rappresenta il paradigma archetipico.⁵⁹

Le due narrazioni autobiografiche di Sgreccia, oltre a raccontare il processo mentale che lo ha condotto alla configurazione della bioetica personalista ontologicamente fondata, offrono anche il resoconto di come è arrivato

⁵⁶ Sgreccia, *Contro vento*, p. 105.

⁵⁷ Paolo VI, Enciclica *Humanae Vitae*, Roma-Città del Vaticano 25 luglio 1968, 19. Sulla vicenda della stesura del testo di questa Enciclica, cfr. G. Marengo, *La nascita di un'Enciclica. Humanae Vitae alla luce degli Archivi Vaticani*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2018.

⁵⁸ Paolo VI, Enciclica *Humanae Vitae*, p. 10.

⁵⁹ Sull'argomento cfr. in particolare Sgreccia, *Né un mestiere, né un potere*, pp. 126-127.

alla definizione del metodo della bioetica, definito come «*metodo triangolare*»⁶⁰, oppure «metodo di integrazione triangolare»⁶¹.

Si tratta di un metodo interdisciplinare nel quale, per evitare frettolose sovrapposizioni tra dato scientifico e giudizio morale, viene attivato una sorta di «*dialogo*» nel quale all'esatta ricostruzione scientifica di un fenomeno fa seguito una riflessione filosofica sulle implicazioni antropologiche connesse ad una determinata pratica biomedica, per arrivare, infine, alla formulazione del giudizio morale, che viene enunciato sulla base della «conformità» della pratica all'«essenza» della natura umana.

Nel *flash-back* che ripropone il processo mentale che lo ha condotto alla definizione del metodo della bioetica, Sgreccia scrive:

Pensai: “avrò davanti degli studenti di medicina, che si preparano ad essere uomini di scienza, e non potrò certo presentare loro come prima pagina del *Manuale* una pagina di filosofia, dovranno avere davanti qualcosa che parli il loro alfabeto, il loro linguaggio”. Erano abituati a trattare con il corpo umano, le cellule, gli spermatozoi nel caso della fecondazione...., arrivai dunque alla conclusione che, dal punto di vista *epistemologico*, i capitoli del *Manuale di bioetica* dovevano svilupparsi secondo un *metodo triangolare* [...]. In primo luogo assumiamo la componente sperimentale, che è semplicemente descrittiva. In questa fase non chiediamo altro che descrivere un fenomeno: come avviene la fecondazione artificiale? Non chiediamo se è un bene o un male, non compete a questo stadio dell'indagine. Deve essere esatta la descrizione, questo sì, non si possono riferire inesattezze. [...]. Devo parlare a dei medici e devo pormi su un piano di oggettività condivisibile. In secondo luogo pongo la questione su un piano verticale, pongo al vertice del triangolo l'aspetto antropologico: se la procreazione artificiale, così come l'inseminazione o la FIVET, o ICSI o altre tecniche, si realizzano in questo modo, ciò cosa comporta per l'essenza umana, per l'uomo in quanto tale? Quale significato assume per il figlio, il padre, la madre? Opero quindi un ulteriore passo per stabilire e definire infine la terza grandezza, il bene. La conformità alla natura umana comporta il bene, il bene deve coincidere con l'essere e la sua essenza: *Bonum et ens convertuntur*⁶².

3. IL PRIMO MANUALE

Nell'agosto 1984, Sgreccia porta a termine la stesura di *Bioetica. Manuale per medici e biologi*, che verrà pubblicato nel 1986. Il libro si divide in due parti. Nella prima, *Parte generale*, tratta dello statuto della bioetica. Analiz-

⁶⁰ Sgreccia, *Contro vento*, p. 107.

⁶¹ Sgreccia, *Né un mestiere né un potere*, p. 123

⁶² Sgreccia, *Contro vento*, p. 107; Id., *Né un mestiere, né un potere*, p. 123.

za i fondamenti, i principi, i concetti filosofici di cui si serve nella costruzione del proprio paradigma bioetico. Illustra, inoltre, il contesto culturale in cui e da cui trae origine questa nuova disciplina. Nella seconda, *Parte speciale*, si occupa della valutazione morale di alcune pratiche biomediche, come, ad esempio, la diagnosi genetica, la fecondazione *in vitro*, la modificazione di sesso, i trapianti di organo, la sperimentazione farmacologica, gli interventi su feti ed embrioni umani, l'aborto, l'eutanasia. Per ovvi motivi non posso entrare nella trattazione di questa casistica, che, per essere adeguatamente analizzata, avrebbe bisogno di un'articolata e dettagliata esposizione non realizzabile nello spazio di questo articolo.

Nella *Parte generale*, il primo capitolo, *La bioetica: fondamenti e contenuti*, costituisce una sezione importante, poiché in essa Sgreccia espone le linee di fondo della sua concezione di questa nuova disciplina. La rilevanza del capitolo è confermata dal fatto che nell'ottobre del 1984, quindi due anni prima della stampa del manuale, viene pubblicato nel terzo numero di *Medicina e Morale*, e collocato dopo il discorso rivolto da Giovanni Paolo II ai docenti dell'Università Cattolica in occasione della visita per il ventesimo anniversario della fondazione del Policlinico Universitario, e dopo il discorso del Rettore Bausola.⁶³ Posto in questa collocazione, l'articolo non appare semplicemente come l'esposizione del punto di vista di un autore su un determinato argomento. Si carica infatti dell'aura di una sorta di manifesto su questa nuova disciplina, la bioetica, che, introdotta a titolo sperimentale nel precedente Anno Accademico, nel 1984 trova una collocazione più definita, per poi ricevere una piena consacrazione con l'apertura, nel maggio 1985, del Centro di Bioetica dell'Università Cattolica, di cui Sgreccia è nominato Direttore.

Le tesi contenute nell'articolo vengono poi riprese in quattro interventi successivi. Il primo appare nel dicembre 1984 sulla rivista *La famiglia*⁶⁴, il secondo, frutto della relazione tenuta nel settembre del 1985 a un corso di bioetica organizzato dall'Università Cattolica e dal Centro di Iniziativa Culturale di Bologna, viene pubblicato negli atti⁶⁵, il terzo appare nel 1985 nella rivista *Anime e Corpi*⁶⁶, il quarto, infine, viene pubblicato in questo medesimo anno nella *Rivista Italiana di Medicina Legale*⁶⁷.

⁶³ E. Sgreccia, *La Bioetica. Fondamenti e contenuti*, in «Medicina e Morale», 3 (1984) pp. 285-305.

⁶⁴ E. Sgreccia, *La bioetica tra natura e persona*, in «La famiglia», 108 (184), pp. 30-42.

⁶⁵ E. Sgreccia, *La bioetica: contenuti e fondamenti*, in Id. (ed.), *Corso di Bioetica*, Franco Angeli, Milano 1986, pp. 49-59.

⁶⁶ E. Sgreccia, *La bioetica: gli orizzonti e i principi fondamentali*, in «Anime e corpi», 121 (1985), pp. 451-470.

⁶⁷ E. Sgreccia, *La Bioetica e le sue istanze*, in «Rivista Italiana di Medicina Legale», VII (1985), pp. 37-50.

Nell'articolo-manifesto apparso nel 1984 su *Medicina e Morale*, in cui espone le linee di fondo del suo programma di ricerca, Sgreccia definisce la bioetica «come quella parte della filosofia morale che considera la liceità o meno degli interventi sulla vita dell'uomo, e particolarmente, di quegli interventi connessi con la pratica e lo sviluppo delle scienze mediche e biologiche»⁶⁸.

La bioetica è «filosofia morale», o, più precisamente, «una filosofia morale della biologia e della medicina»⁶⁹, espressione con la quale viene indicata una riflessione sull'esercizio della medicina e dell'intervento biomedico che si presenta come «un'etica normativa» fondata su «un'ontologia e una metafisica dell'uomo»⁷⁰ che dischiude alla persona «il senso veritativo» del proprio agire.

Prende forma, così, una bioetica ispirata ad un personalismo radicato nella tradizione tomista, al quale viene assegnato il compito di definire la «frontiera etica»⁷¹ che dovrebbe perimetrare l'espansione di un sapere tecnico-scientifico che, attraverso pratiche come la fecondazione *in vitro*, l'ingegneria genetica, avanza verso «l'autopoiesi dell'uomo»⁷². Sgreccia vede infatti affermarsi «una sorta di nuovo evolucionismo»⁷³, un ««nuovo darwinismo» in cui l'evoluzione della specie non è più basata sulla lotta dell'individuo con l'ambiente, ma è fondamentalmente determinata dalle scelte e dai progetti dello scienziato, che può imprimere una svolta evolutiva anche alla sua specie»⁷⁴.

Nel parlare di «frontiera etica» da erigere per evitare i possibili sconvolgimenti che la «svolta evolutiva» legata all'espansione della tecnoscienza potrebbe determinare nella vita umana, il bioeticista marchigiano non intende demonizzare il sapere tecnico-scientifico. Ritiene, però, che il suo avanzamento vada perimetrato entro i confini tracciati da una ragione metafisica che considera il mondo come una realtà dotata di un ordine fondato in un Assoluto teologico, e da una ragione etica metafisicamente fondata che fornisce alla persona l'accesso all'ordine nel quale è depositato il «senso veritativo» del suo agire, al quale conformare i propri pensieri, le proprie scelte, le proprie decisioni, le proprie azioni.

Esiste, in tal senso, una verità del mondo e della vita umana definita dalla metafisica e dall'etica, e confermata, oppure, in qualche caso, completata

⁶⁸ Sgreccia, *La Bioetica. Fondamenti e contenuti*, p. 301.

⁶⁹ Sgreccia, *La Bioetica e le sue istanze*, p. 39.

⁷⁰ Sgreccia, *La Bioetica. Fondamenti e contenuti*, p. 298.

⁷¹ Ivi, p. 287.

⁷² Sgreccia, *La bioetica: contenuti e fondamenti*, p. 53.

⁷³ Sgreccia, *La Bioetica e le sue istanze*, p. 40.

⁷⁴ Sgreccia, *La bioetica: contenuti e fondamenti*, p. 53.

dalla fede cristiana, che costituisce lo scenario stabile entro il quale collocare l'interpretazione e la valutazione delle mutazioni prodotte dall'espansione della tecnoscienza.

Secondo Sgreccia, però, «oggi» le scienze biomediche, come pure la biologia, la fisica, le scienze umane, mettono in forse la stabilità della conformazione di questo scenario, e, con essa, anche il futuro dell'umanità. Destabilizzano, infatti, i tradizionali «equilibri» governati dalla metafisica e dall'etica su di essa fondata che regolano pratiche importanti della vita umana, e il suo rapporto con l'ambiente naturale.

La medicina, la famiglia, l'ambiente naturale, le dinamiche del vivere legate al generare, al nascere, al rapporto tra sessi, al curarsi, al morire, sono infatti gli spazi nei quali vanno producendosi trasformazioni che, per il bioeticista marchigiano, mettono in forse il futuro della specie umana. Soltanto l'ancoraggio ad una «solida filosofia morale» può fugare il senso di «vertigine» prodotto dai «nuovi concetti» che adombrano l'avvento di un nuovo sfondo di comprensione e di organizzazione della vita personale e collettiva degli uomini.

Sulla medicina – scrive Sgreccia – oggi si giocano, per così dire, almeno quattro grossi equilibri di tipo antropologico ed etico: sono come quattro ponti che rischiano di crollare e di interrompere il cammino dell'umanità: l'equilibrio tra la vita e l'amore coniugale all'interno della famiglia (contraccezione, aborto, sterilizzazione, fecondazione *in vitro*), l'equilibrio tra la tecnologia e l'uomo (ingegneria genetica, eutanasia, e tutti i casi precedenti), l'equilibrio tra la persona e l'ambiente ecologico e sociale (la salute è anche il risultato di questo equilibrio, e la malattia ha spesso origine ambientale e sociale); l'equilibrio tra libertà e responsabilità (procreazione responsabile, libertà del paziente, e responsabilità professionale, libertà individuale, e responsabilità sociale). Questi non sono più problemi tecnici o di semplice prassi assistenziale, sono temi di antropologia e di etica umana, che vanno affrontati in un discorso di filosofia morale della medicina. Queste nuove problematiche in definitiva pongono in moto nuovi concetti, che vanno analizzati criticamente e razionalmente alla luce di una solida filosofia morale⁷⁵.

Sgreccia osserva con preoccupazione la «rottura»⁷⁶ di consolidati equilibri della vita familiare prodotti dalla contraccezione, dalla legalizzazione dell'aborto, dalla fecondazione *in vitro*, come pure la destabilizzazione dei tradizionali equilibri del rapporto uomo-natura connessa all'affermarsi dell'ingegneria genetica e di tecnologie che consentono allo «scienziato di

⁷⁵ Sgreccia, *La Bioetica. Fondamenti e contenuti*, p. 289.

⁷⁶ Sgreccia, *La bioetica tra natura e persona*, p. 40.

impossessarsi della natura biologica e imprimerle uno statuto nuovo»⁷⁷. Manifesta, inoltre, forti perplessità verso la perdita della «*fisionomia terapeutica* dell'atto medico della professione medica»⁷⁸, sostituita dall'affermarsi di una visione bioingegneristica della medicina, che rischia di trasformarsi in pratica di manipolazione della vita umana, e di gestione di un biopotere difficilmente controllabile.

Sgreccia ritiene che gli squilibri indotti dal logoramento dell'istituzione familiare, e delle dinamiche relazionali ad essa congiunte, come pure le emergenze connesse all'avvento dello sperimentalismo di una tecnoscienza che trasforma profondamente la pratica medica e il rapporto uomo-natura, vadano neutralizzati attraverso il ricorso ad una metafisica e ad un'etica caratterizzate in senso personalista, che, rimettendo al centro della riflessione bioetica l'«essenza» dell'«uomo in quanto tale», sono in grado di definire «un criterio di discernimento tra ciò che è tecnicamente e scientificamente possibile e ciò che eticamente lecito»⁷⁹.

Per il nostro autore, infatti,

La necessità di inquadrare il progresso scientifico-tecnologico in una visione metafisica ed etica dell'agire umano si è imposta di fronte ai traguardi raggiunti attualmente dalle scoperte scientifiche e alle loro applicazioni tecnologiche sia nel campo dell'energia nucleare sia nel campo [...] della biologia e della medicina. Le scoperte della biologia e le loro applicazioni all'uomo hanno posto ancor più in emergenza il problema etico⁸⁰.

Sgreccia si muove nello spazio di una ermeneutica della tecnoscienza che, nel potenziamento e nell'espansione delle sue pratiche, vede la causa della «rottura» dei consolidati equilibri antropologici ed etici garantiti da una metafisica dell'essere connotata in senso teista e creazionista. A partire da questa convinzione delinea un programma di ricerca nel campo della bioetica nel quale le soluzioni ai problemi sollevati dall'espansione della tecnoscienza vengono cercate nello spazio di una metafisica dell'essere e di un'etica metafisicamente fondata assunte come lo sfondo concettuale stabilizzato e invariante che consente non solo di comprendere, ma anche di correggere, ove necessario, le dinamiche in atto in una collettività umana in profonda trasformazione. Accade, così, che le mutazioni prodotte nella comprensione del mondo e della vita umana connesse all'espansione del sapere tecnico-scientifico finiscano per apparire più come minacce che come risorse. Vengono infatti percepite come elementi di disturbo di intangibili

⁷⁷ Sgreccia, *La bioetica: contenuti e fondamenti*, pp. 52-53

⁷⁸ Sgreccia, *La Bioetica. Fondamenti e contenuti*, p. 304.

⁷⁹ Ivi, p. 303.

⁸⁰ Sgreccia, *La bioetica tra natura e persona*, p. 34.

equilibri cognitivi e comportamentale tipici di forme di vita stabilizzate, legittimate da una metafisica e da un'etica che fungono da strumenti privilegiati di comprensione della struttura ontologica e dell'ordine morale che definiscono l'ordine originario del mondo creato da Dio.

4. VERSO IL LENTO DECLINO DEL PARADIGMA BIOETICO SGRECCIANO

Dopo aver analizzato le origini e la formulazione iniziale del paradigma bioetico ispirato al «personalismo ontologicamente fondato», concludo tratteggiando una breve riflessione sul futuro di questo paradigma, che, dopo essere stato «l'asse portante» del discorso bioetico cattolico durante il pontificato di San Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI, sembra a mio avviso destinato a un lento declino.

L'esistenza di elementi caduchi nel «personalismo ontologico» reale, cioè nei modi in cui questo paradigma è stato di fatto declinato, è stata riconosciuta da Mauro Cozzoli e Palma Sgreccia, due autorevoli esponenti di questo paradigma, nel corso dello spigoloso dibattito avvenuto all'Università di Torino sul libro di Sebastiano Serafini, *La Bioetica in Italia*⁸¹.

Cozzoli ammette che «nel magistero», come pure «in una certa teologia morale post-conciliare» che ha preso forma negli anni dello sviluppo della bioetica, «è prevalsa» una «ontologia fissista, deduttivistica, essenzialista»⁸², che ha dato luogo ad un «pesante sbilanciamento»⁸³ della morale cattolica sul lato dell'«oggettività e della generalità della legge»⁸⁴.

Palma Sgreccia riconosce, a sua volta, che «di fatto, spesso, il dispositivo teorico del personalismo ontologico è stato fatto proprio da chi ha avuto pretese di “esclusivismo veritativo”, rimanendo chiuso a quella modernità che ha valorizzato la soggettività, l'autonomia, il pluralismo democratico»⁸⁵.

Ambedue, però, pur riconoscendo la presenza di elementi di disturbo nel paradigma, ritengono tuttavia che esso, opportunamente ricalibrato, possa ancora fungere da ineludibile punto di riferimento per la bioetica cattolica⁸⁶.

⁸¹ Gli interventi di Cozzoli e di Palma Sgreccia, con la replica di Serafini, sono riportati in «Bioetica. Rivista Interdisciplinare», 1 (2020), pp. 109-113; 114-120; 147-164.

⁸² M. Cozzoli, *Questioni nodali nel confronto critico tra bioetica cattolica e bioetica laica*, in «Bioetica. Rivista Interdisciplinare», 1 (2020), p. 109.

⁸³ Ivi, p. 112.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Sgreccia, *La bioetica cattolica*, p. 116.

⁸⁶ Da questa prospettiva sembra differenziarsi Assuntina Morresi, docente di Chimica Fisica all'Università di Perugia e bioeticista di lungo corso congruente con le posizioni di Elio Sgreccia. Nell'articolo apparso il 19 settembre 2021 sul quotidiano cattolico «Avvenire», dal titolo *Una bioetica da ricostruire*, sostiene che la pandemia da Covid-19, con le problematiche ad essa connesse, rende necessario «rileggere e rivalutare il percorso fatto finora dalla

Cozzoli ritiene infatti che dalle distorsioni prodotte da versioni che fanno del «personalismo ontologico» una «ontologia astratta, sostanzialistica, naturalistica, disincarnata, astorica»⁸⁷, ci si possa immunizzare con una ricalibratura del paradigma operata tramite una «ontologia integrale» che, bypassando il tomismo e la neoscolastica, si riallaccia all'«ontologia di S. Tommaso d'Aquino»⁸⁸. Tramite questa operazione di ritorno alle fonti tommasiane, Cozzoli reputa possibile ridare al «personalismo ontologico» la capacità di connettere l'attenzione alle dinamiche del vissuto esistenziale con la forza probante della ragione, sottraendolo così all'astrattismo e all'essentialismo astorico tipici della metafisica prodotta da alcuni epigoni della neoscolastica.

Palma Sgreccia, a sua volta, reputa possibile fugare la percezione diffusa, a suo avviso del tutto infondata, del «personalismo ontologico» come pensiero «liberticida», carico di imperialismo veritativo. Ritiene opportuno, in tal senso, cosa di cui intende farsi carico, delineare una versione «più dialogante e “progressista”»⁸⁹ del paradigma, che, senza rinnegare la fondazione metafisica dell'etica, faccia proprie «le positive aperture»⁹⁰ alla modernità e al dialogo democratico sollecitate da papa Francesco.

Per Cozzoli e Sgreccia, quindi, al di là di qualche limite in esso ravvisabile, dovuto perlopiù a versioni o a percezioni distorte, il «personalismo ontologico» resta il paradigma di riferimento della bioetica cattolica. Senza di esso si cade infatti, secondo Palma Sgreccia, nei «copioni incerti» di bioetiche cattoliche che sostituiscono il rigore dell'argomentazione logica con le retoriche buoniste, e, senza avvedersene, introducono nella cultura cattolica «la priorità del principio di autodeterminazione»⁹¹.

A differenza di Cozzoli e Sgreccia, convinti che il «personalismo ontologico» – opportunamente ritoccato – debba continuare ad essere il riferimento obbligato del discorso bioetico cattolico, ritengo che esso sia invece un paradigma soggetto ad un lento declino.

Le ragioni del declino sono tre.

In primo luogo, il fatto che, come ha evidenziato Serafini nella sua ricerca molto documentata e accurata⁹², la bioetica cattolica è stata elaborata, vo-

bioetica e i suoi esiti», e mettere mano alla «costruzione di una bioetica rinnovata», ispirata «a due pilastri della riflessione etica: “solidarietà” e “bene comune”, parole che aspettano di essere riempite di significato alla luce dell'esperienza pandemica»: A. Morresi, *Una bioetica da ricostruire*, «Avvenire», p. 2.

⁸⁷ Cozzoli, *Questioni nodali*, p. 109.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Sgreccia, *La bioetica cattolica*, p. 116.

⁹⁰ *Ivi*, p. 118.

⁹¹ *Ivi*, p. 119.

⁹² S. Serafini, *La Bioetica in Italia. Da una storia di battaglie etico-politiche a spiragli di dialogo tra pensiero cattolico e pensiero laico*, Studium edizioni, Roma 2019.

lendo far uso di una formula molto sintetica, «*etsi Vaticanum Secundum non daretur*»⁹³, bypassando, cioè, il rinnovamento della teologia morale auspicato dal Concilio. Serafini, infatti, attraverso analisi molto dettagliate, mostra che, a partire dall'Enciclica *Humanae Vitae* di Paolo VI, e in seguito nel Magistero di San Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI, l'etica e la bioetica assumono la forma di un discorso in cui giocano un ruolo determinante categorie come «ordine morale», «ordine oggettivo della natura», «legge naturale», «ordine ontologico». Queste categorie strutturano lo sfondo nel quale viene recepita la bioetica in ambito cattolico, e viene elaborato il «personalismo ontologicamente fondato», il modello di pensiero che, dai primi anni '80 del secolo scorso ha egemonizzato la cultura cattolica nella trattazione dei problemi posti dalla bioetica, che, in quegli anni, era una disciplina in pieno sviluppo.

Serafini sostiene che «le cose potevano andare diversamente»⁹⁴, se il Magistero, nella costruzione del discorso bioetico, avesse tenuto in maggiore considerazione le indicazioni provenienti dal Concilio finalizzate al rinnovamento della Teologia morale, e non avesse marginalizzato la visione della bioetica espressa da alcuni teologi e intellettuali cattolici, europei ed americani, intenzionati a non vanificare la spinta innovativa impressa dal «personalismo conciliare» nel campo della riflessione morale⁹⁵.

La seconda ragione che fa prevedere il lento declino del paradigma bioetico di Sgreccia è legata ad alcune riflessioni del gesuita francese Alain Thomasset⁹⁶. Egli rileva che il modello bioetico ispirato al «personalismo ontologicamente fondato», la cui *forma mentis* innerva il discorso prodotto da molti documenti magisteriali, delinea una lettura decisamente critica della cultura e della società contemporanee. Vengono infatti descritte come spazi di una esaltazione idolatrica della libertà individuale che porta alla dissociazione tra verità, bene, libertà, e, inoltre, come formazioni egemonizzate da uno spirito pragmatico e tecnicista, pervase da tendenze prometeiche che inducono a manipolare e controllare la natura, compresa la natura umana.

Da questa forma di pensiero, che sembra accreditarsi come «richiamo all'ordine», un ordine concepito come ordine morale che è espressione dell'ordine da Dio impresso nel mondo e nella vita umana, risulta difficile

⁹³ G. Giustozzi, *Nota su un libro coraggioso: La Bioetica in Italia di Sebastiano Serafini*, in «Firma», 2 (2019), p. 43.

⁹⁴ Serafini, *La Bioetica in Italia*, p. 23.

⁹⁵ Per un approfondimento di tale problematica cfr. le considerazioni di Serafini sugli assi del discorso morale del Vaticano II, e sul problema della definizione di un nuovo sfondo teologico per la bioetica: Serafini, *La Bioetica in Italia*, pp. 221-347; 445-497.

⁹⁶ A. Thomasset, *Dans la fidélité au Concile Vatican II. La dimension herméneutique de la théologie morale*, in «Revue d'éthique et de théologie morale», 61 (2011), pp. 31-61.

aspettarsi, secondo Thomasset, la ricerca di un rapporto dialogico con le scienze e con una cultura ritenuta preda di una deriva nichilista.

Come onorare – si chiede infatti il gesuita – l’invito al dialogo con le scienze e con tutti gli uomini di buona volontà per la comune ricerca della verità quando si presenta una morale oggettiva basata sulla legge naturale di cui solo il magistero sembra essere l’unico a detenere la vera interpretazione?⁹⁷.

Dopo le aperture reperibili nel Vaticano II, il discorso bioetico ispirato al «personalismo ontologicamente fondato» sembra quindi riproporre, secondo Thomasset, una visione «integralista» dell’etica cattolica, che lascia poco spazio al dialogo con la cultura e le scienze. Egli tiene a evidenziare, inoltre, che l’insistenza sulla visione oggettiva e universale della legge naturale, la relativizzazione del ruolo della ragione e della libertà, la diffidenza verso le capacità di discernimento etico delle filosofie, sono elementi che possono sfociare nella ghettizzazione dei cattolici, perché «considerati poco credibili all’interno del dibattito pubblico»⁹⁸. Appaiono, infatti, come portatori di un pensiero più incline alla postura del «riarmo morale» della società, che all’attitudine di una interlocuzione paritaria.

La terza ragione che induce a prevedere un lento declino del paradigma bioetico sgrecciano è connessa al fatto che è compito della teologia creare un raccordo tra esperienza di Dio ed esperienza del mondo. Il «personalismo teologicamente fondato» non sembra offrire indicazioni capaci di spingere in questa direzione. Tende infatti a incastonare la riflessione teologica e l’esperienza religiosa nello spazio dell’essentialismo e del fissismo tipici della metafisica neoscolastica dell’essere, e a dar forma ad un discorso morale ancorato a nozioni di natura umana e di legge naturale nelle quali inscrivere una volta per tutte le possibilità della vita.

Per raccordare esperienza religiosa ed esperienza del mondo occorre infatti dar corso a un pensiero cristiano capace di recepire la visione evolutiva del mondo e della vita umana, e di prendere atto dello spostamento dell’asse di comprensione della realtà prodottosi in epoca moderna dall’ordine invariante dell’essere alla centralità assunta da una visione della natura e della vita umana come formazioni portatrici di «qualità creatrici».

Facendo riferimento a questo sfondo di comprensione del mondo e della vita umana il pensiero cristiano si pone nella condizione di poter interagire con le mutazioni della vita umana prodotte dall’allargamento degli spazi della libertà e dalla crescente espansione della potenza creatrice del sapere tecnico-scientifico. Il discorso teologico cristiano viene infatti disconnesso da

⁹⁷ Ivi, p. 60.

⁹⁸ *Ibidem*.

modi di pensare che, come accade ad esempio al «personalismo ontologicamente fondato», rappresentano la vita umana come natura stabilizzata, ordinata dalla legge naturale, e, sulla base dell'adagio di Tertulliano «*id verius quod prius*», identificano la struttura originaria del mondo e della vita umana, che è frutto dell'atto creatore di Dio, come il luogo privilegiato di manifestazione della verità. La teologia si muta in tal modo in un sapere inquieto, che, nel riflettere sull'esperienza cristiana, si assume il rischio di dar corso alla «reinvenzione» dell'esperienza religiosa⁹⁹, una operazione resa necessaria dal fatto di dover parlare di Dio ad una umanità che sta vivendo, come sostiene papa Francesco, non soltanto «un'epoca di cambiamenti ma un vero e proprio cambiamento d'epoca»¹⁰⁰.

Utili indicazioni per la costruzione di un pensiero religioso capace di interagire con questa condizione inedita sono offerte da Philip Hefner, un teologo luterano per il quale «creare metafore “che veicolano nuove vie di pensiero e cambiano l'ordine simbolico” è esattamente ciò che considero il compito centrale della teologia oggi»¹⁰¹.

A suo avviso, infatti,

Nella sua profondità, la realtà è un processo costituito dalla spinta a trascendere. *L'esplorazione di possibilità non ancora attuali è la natura della realtà.* La natura è sufficiente? Ovviamente lo è. Ma la natura non è mai soddisfatta di sé; spinge sempre ad essere di più e spinge verso le novità. Quando partecipiamo a questa spinta verso nuove possibilità, noi partecipiamo anche di Dio. Questa è la dimensione del sacro nella tecnologia¹⁰².

BIBLIOGRAFIA

- Associazione Scienza & Vita (ed.), *Vita, Ragione, Dialogo. Scritti in onore di Elio Sgreccia*, Edizioni Cantagalli, Siena 2012.
- Cozzoli M., *Questioni nodali nel confronto critico tra bioetica cattolica e bioetica laica*, in «Bioetica. Rivista Interdisciplinare», 1 (2020), pp. 108-113.
- Francesco, Costituzione Apostolica *Veritatis Gaudium*, Roma-Città del Vaticano 29 gennaio 2018.
- Giustozzi G., *Nota su un libro coraggioso: La Bioetica in Italia di Sebastiano Serafini*, in «Firmanà», 2 (2019), pp. 43-60.

⁹⁹ Un pensatore che ha lavorato in questa direzione è Pierre Teilhard de Chardin. Per una analisi della trasformazione dell'esperienza religiosa prospettata nella sua opera mi permetto di rimandare al mio G. Giustozzi, *Pierre Teilhard de Chardin. La «reinvenzione» dell'esperienza religiosa*, Studium edizioni, Roma 2021, pp. 89-114; 181-216.

¹⁰⁰ Francesco, Costituzione Apostolica *Veritatis Gaudium*, Roma-Città del Vaticano, 29 gennaio 2018, 3.

¹⁰¹ Ph. Hefner, *Technology and Human Becoming*, Fortress Press, Minneapolis 2003, p. 90.

¹⁰² Ivi, p. 84.

- Giustozzi G., *Pierre Teilhard de Chardin. La «reinvenzione» dell'esperienza religiosa*, Studium edizioni, Roma 2021.
- Hefner Ph., *Technology and Human Becoming*, Fortress Press, Minneapolis 2003.
- Paolo VI, Enciclica *Humanae Vitae*, Roma-Città del Vaticano 25 luglio 1968.
- Ruggieri G., *Per una storia dell'apologia nell'epoca moderna. Note bibliografiche e metodologiche*, in «Cristianesimo nella storia», 4 (1983), pp. 33-58.
- Serafini S., *La Bioetica in Italia. Da una storia di battaglie etico-politiche a spiragli di dialogo tra pensiero cattolico e pensiero laico*, Studium edizioni, Roma 2019.
- Serafini S., *Accordi e divergenze. Risposte alle osservazioni critiche a La Bioetica in Italia*, in «Bioetica. Rivista Interdisciplinare», 1 (2020), pp. 136-174.
- Sgreccia E., *Bioetica. Manuale per medici e biologi*, Vita e Pensiero, Milano 1986.
- Sgreccia E., *Contro vento. Una vita per la bioetica*, Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2018.
- Sgreccia E., *Il Consultorio familiare nella facoltà medica dell'Università Cattolica a servizio della famiglia e della comunità cristiana*, in E. Sgreccia, A. Fiori (a cura di), *Consultori familiari (legge 405/1975)*, Vita e Pensiero, Milano 1976, pp. 65-86.
- Sgreccia E., *Il progresso scientifico-tecnologico di fronte all'etica*, in «Medicina e Morale», 4 (1983), pp. 335-341.
- Sgreccia E., *Istanze antropologiche ed etiche nella cura e assistenza del malato di mente*, in «Medicina e Morale», 1 (1983), pp. 255-271.
- Sgreccia E., *L'impegno dei cristiani per una procreazione responsabile*, in «Medicina e Morale», 2 (1978), pp. 181-191.
- Sgreccia E., *La bioetica tra natura e persona*, in «La famiglia», 108 (1984), pp. 30-42.
- Sgreccia E., *La Bioetica. Fondamenti e contenuti*, in «Medicina e Morale», 3 (1984) pp. 285-305.
- Sgreccia E., *La bioetica: contenuti e fondamenti*, in Id. (ed.), *Corso di Bioetica*, Franco Angeli, Milano 1986, pp. 49-59.
- Sgreccia E., *La bioetica: gli orizzonti e i principi fondamentali*, in «Anime e corpi», 121 (1985), pp. 451-470.
- Sgreccia E., *La questione morale sull'uso delle droghe: contenuto e metodo*, in E. Sgreccia, A. Fiori (a cura di), *Droga, morale e medicina*, Vita e Pensiero, Milano 1981, pp. 31-47.
- Sgreccia E., *Né un mestiere, né un potere. I ricordi, le proposte e le speranze*. Intervista di Maria Paula Casanova, IF Press, Morolo (FR) 2011.
- Sgreccia E., *Per l'esercizio cristiano della medicina*, in «Medicina e Morale», 2 (1979), pp. 161-190.
- Sgreccia E., *Salute e salvezza cristiana nel contesto dell'educazione sanitaria*, in «Medicina e Morale», 3 (1982), pp. 284-302.
- Sgreccia P., *La bioetica cattolica: scenari nuovi e copioni incerti*, in «Bioetica. Rivista interdisciplinare», 1 (2020), pp. 114-120.
- Thomasset A., *Dans la fidélité au Concile Vatican II. La dimension herméneutique de la théologie morale*, in «Revue d'éthique et de théologie morale», 61 (2011), pp. 31-61.