

PRETESA UGUAGLIANZA GIURIDICA
ED IRRIPETIBILITÀ BIOLOGICA: UNA DIFFICILE
CONCORDIA DISCORDANTIUM CANONUM

ANDREA ZANOTTI
Università di Bologna

Sommario: Il contributo considera la velocità con cui il progresso biotecnologico ha portato alla possibilità di incidere sulla vita umana: sulla nascita e sulla morte. La filosofia e la legge non sono in grado di seguire e sostenere questo impetuoso progresso. O, almeno, quella legge generale e astratta tipica della *civil law*: la bioetica richiede di trovare nuovi modi. Non una legge che decida indiscriminatamente per tutte le persone in presenza di quali condizioni dobbiamo nascere e morire: ma strumenti giuridici più flessibili e adattabili per i quali sia più plausibile e ragionevole decidere in ogni specifica situazione esistenziale quali siano le soluzioni migliori. Ogni persona, infatti, è diversa e irripetibile: ed ha un ruolo unico e insostituibile. In questo senso, l'articolo riflette sulla lezione dei casuisti – e in particolare di Sant'Alfonso de Liguori – che nel XVII e XVIII secolo avevano proposto un nuovo sviluppo della scienza morale, volto a cogliere e ad aiutare la coscienza di ogni singolo fedele nel caso concreto. In un senso più generale, il contributo evidenzia la capacità e la ricchezza dei diritti religiosi – e in particolare del diritto canonico – di dare idee originali e nuove nella regolamentazione delle questioni bioetiche, in virtù del loro fondamento e del loro sviluppo storico.

Parole chiave: genetica, bioetica, casisti, morale, coscienza.

Abstract: The contribution considers how fast the bio-technological progress has led to the possibility of affecting human life: on being born and dying. Philosophy and law are not able to follow and substein this impetuous progress. Or, at least, that general and abstract law typical of the civil law culture: bioethics requires finding new ways. Not a law that indiscriminately decides for all people in presence of what conditions we must be born and die: but more flexible and adaptable legal instruments for which it is more plausible and sensible to decide in each specific existential situation what the best solutions

are. Each person, in fact, is different and unrepeatable: and has a unique and irreplaceable role. In this sense, the article reflects on the lesson of the casuists –and in particular of Sant’Alfonso de Liguori– who during the seventeenth and eighteenth centuries had proposed a new development of moral science, aimed at grasping and helping the conscience of each single faithful in the concrete case. In a more general way, the contribution highlights the capability and the wealth of religious rights –and in particular of canon law– to give original and new ideas in the regulation of bioethical issues, by virtue of their foundation and their historical development.

Keywords: genetics, bioethics, casuists, moral, conscience.

Il principio di uguaglianza ha rappresentato, insieme, la molla più potente ed insieme la conquista più rilevante nel processo di affermazione delle democrazie¹. Sul piano della storia, le condizioni di discriminazione e di disparità dalle quali ha preso l’avvio la rivoluzione francese e poi via via tutti i moti che ne sono seguiti e che ad essa idealmente si ricollegano, erano talmente evidenti da rendere palmare l’assunto per il quale era proprio la statica sociale di quelle illibertà e diseguaglianze sostanziali e formali a fondare l’architettura dello Stato e della sovranità. Il frutto di questo grandioso cambio di paradigma sono copiosi: ma tra i più maturi annoveriamo il radicarsi dei diritti umani e dei diritti soggettivi, sul versante privatistico, e la costruzione, sul versante gius-pubblico, di una politica che deriva la sua legittimazione dal libero consenso dei cittadini nonché di una macchina statale che garantisce, negli equilibri tripartiti dei poteri, un ordine ed una giustizia plausibili².

Certo questo cammino combattente non è ancora definitivamente compiuto, e le diseguaglianze nel mondo ancora esistono: non si può certo negare che le condizioni di vita di cui godiamo in Piazza Maggiore a Bologna siano quelle di cui oggi fruiscono gli uomini e le donne nel medioriente o in certe zone del continente africano. Ma certo il principio di eguaglianza, pur non avendo ancora toccato un’effettività piena e conclamata, si può forse dire, almeno sul piano speculativo e giuridico nel quale noi ci collochiamo, abbia raggiunto il suo apogeo.

Anzi, la parabola che stiamo percorrendo si sta in qualche modo rovesciando, facendo emergere –almeno a parere di chi scrive– il problema relativo al limite di espansione dei diritti individuali.

¹ Cfr. MORTATI, C., *Istituzioni di diritto pubblico*, I, Padova, 1975, pp. 142-145.

² Così MATTEUCCI, N., *Organizzazione del potere e libertà: storia del costituzionalismo moderno*, Bologna, 2016.

Ora che il valore dell'eguaglianza non solo è formalmente sancito dalle nostre costituzioni, ma materialmente figura come principio guida sia nella riorganizzazione planetaria in atto sia nel tentativo inedito di redistribuzione omogenea delle risorse, cominciamo ad avvertire un battito a vuoto, come se la raggiunta libertà e totipotenza individuale dischiusa dalla tecnica ci stesse introducendo in una terra accidentata e senza punti di riferimento, la regione poco ospitale abitata dal nihilismo³.

In verità, in quella terra ci siamo entrati da un po', ingenuamente, forse: ma sicuramente trainati dalla forza potente di una tecnologia che ha colmato (e già superato) il divario con la scienza, la distanza tra scoperta ed applicazione. L'esempio più calzante, in questo universo di discorso, è proprio quello concernente il campo della biogenetica, dove tutto è successo con una rapidità tale da non lasciare alcun tempo di sedimentazione, di produzione di categorie in grado di metabolizzare quanto stava accadendo⁴. Quasi cinque secoli, infatti, dividono i disegni delle macchine volanti di Leonardo dal primo balzo in aria dei fratelli Wright; meno di cinquant'anni la scoperta della doppia elica di DNA di Watson e Crick dalla conclusione della mappatura del genoma umano. Reclamare una regolamentazione giuridica esaustiva dei campi aperti dalla genetica oggi sarebbe stato come pretendere «*nel secolo XIII una trattazione sistematica di un diritto dell'aeronautica*»⁵. Le velocità dell'attuale *working progress* spaesano il diritto, lo *dis-locano* al di fuori del recinto del potere, dove oramai comandano altri padroni, che non rispondono più a logiche nazionali, di confine, ma a pianificazioni ed organizzazioni globali: la tecnica e l'economia. Persino le composizioni dei conflitti non fanno più appello alle cadenze quasi liturgiche del diritto: meglio gli accordi irrituali che fanno riferimento ad altre istanze transattive meno esigenti e complesse che segnano la crisi del monopolio statale della giurisdizione⁶. Semplificare e deregolare sono le parole d'ordine più in voga: depenalizzare condotte, derubricare reati, introdurre patteggiamenti e autocertificazioni, dare significati di assenso ai silenzi, invertire, per facilitare l'economia dei tempi, l'onere della prova. Di queste fluidificazioni e poco altro sembra aver vissuto, in questi ultimi anni, il nostro universo normativo e

³ Cfr. GALIMBERTI, U., *L'ospite inquietante. Il nihilismo e i giovani*, Milano, 2008, soprattutto qui, pp. 20-23.

⁴ Cfr. MATTEI, J. F., *Procedere della scienza e obbligo etico del progresso*, in AA. VV., *Le scienze della vita e il nuovo umanesimo. Il linguaggio, l'informazione e la responsabilità –Life Sciences and the new Humanism* [Atti del Convegno «Le scienze della vita e il nuovo umanesimo»]– Bologna, 18-20 maggio 2000, Bologna, 2001, pp. 103-104.

⁵ Così, con lungimiranza anticipatrice, DE LA HERA, A., *Prefazione*, in ZANOTTI, A., *Le manipolazioni genetiche e il diritto della Chiesa*, Milano, 1990, p. XIX.

⁶ In questo senso, PUNZI, C., *Disegno sistematico dell'arbitrato*, Padova, 2000, pp. 123-140.

giurisprudenziale: nel tentativo, quasi sempre vano e destinato alla frustrazione, di riagganciare una locomotiva ormai lontana, che viaggia verso una destinazione non certamente preconizzata, prevista e regolata dai codici. In realtà, questo spaesamento dell'istanza giuridica ha origini nel ribaltamento d'orizzonte cui sopra abbiamo fatto riferimento: ed è questo il tempo nel quale realizziamo con piena consapevolezza che il diritto non è più strumentale all'avveramento di un'idea di giustizia, la quale, a sua volta, sfugge ad una capacità definitoria. Così, la scienza giuridica di cui ci occupiamo prende ad oggetto un'isola sospesa, le cui radici non affondano in alcuna categoria meta-giuridica di riferimento, rimanendo intrappolate tra echi metafisici ormai fuori corso e tirannia delle volizioni soggettive dilatata e potenziata dall'anonimato sempre più aggressivo delle reti. E mentre continuiamo ad essere orfani di un'etica condivisa che possa alimentare la pianta del diritto, ogni determinazione personale sembra tirare legislatori e giudici per la giacca, pretendendo di essere riconosciuta e protetta come un diritto fondamentale ed intangibile. Così la teoria dei diritti soggettivi rischia di essere azionata come una clava e di costituire, per un divertente paradosso della storia delle idee, il nuovo *Lievitano* in grado di minacciare il presidio giuspubblico, o almeno alcuni suoi elementi essenziali e metabolici, senza i quali rimane difficile immaginare un principio di civiltà possibile.

In questo contesto, proprio l'episteme della biogenetica custodisce in sé una serie di implicazioni e di possibili sviluppi degni di una qualche attenzione. In primo luogo il dato per il quale ogni vivente (dunque, uomo compreso) è dotato di un principio di individuazione irripetibile, non surrogabile, affidato alla replicazione operata dall'RNA messaggero⁷. Un codice *pin* ed una *password* che mutano all'infinito e che connotano in maniera inequivoca ciascun soggetto, facendolo ontologicamente diverso da ogni altro. In secondo luogo l'idea che la vita si sviluppa non in maniera lineare dentro a ad un sistema semplice: ma, viceversa, dentro ad un sistema di interazioni molto complesso, dove l'economia di scala cambia in maniera significativa e determinante l'atteggiarsi delle variabili fisiche e chimiche che già conosciamo⁸. In terzo

⁷ Su ciò vedasi: CAVALLI-SFORZA, Luigi Luca, MENOZZI, Paolo, PIAZZA, Alberto, *Storia e geografia dei geni umani*, Milano 1997 (trad. di *The History and Geography of Human Genes*, Princeton 1994); CAVALLI-SFORZA, Luca- CAVALLI-SFORZA, Francesco, *Chi siamo. La storia della diversità umana*, Milano 1993.

⁸ E' proprio il mistero fitto ed ancora largamente inesplorata di questa complessità che spinge l'ipotesi di ricercare tracce del sacro, ricostruendone per così dire a contrario e in via sintetica prescindendo da una Rivelazione, i lineamenti. Così KAUFFMAN, S., *Reinventare il sacro. Una nuova concezione della scienza, della ragione e della religione*. Trad. S. Ferraresi, *Introduzione* di M. Rasetti, Torino, 2010, *passim*, e segnatamente, pp. 49 e ss.

luogo, la consapevolezza che di queste interazioni e di queste complessità sappiamo ancora ben poco: abbiamo portato a casa la mappatura del DNA, ma stiamo ancora brancolando per cercar di capire in quali dei segmenti di adenina, guanina, timina e citosina si articolano i geni, come si caratterizzano, come si esprimano e a quali sintesi presiedano⁹. Abbiamo conoscenze scarsissime delle sintesi proteiche e ci affacciamo solo ora sul continente del fondamento biologico e non semplicemente elettrico di funzionamento del cervello, delle sue sinapsi, del modo di organizzarsi delle informazioni e degli archivi della memoria. In termini di conoscenza, siamo, su queste frontiere, più o meno nelle condizioni di un primate dinanzi al baluginare del fuoco: con l'unico vantaggio di possedere una cassetta degli attrezzi senz'altro più efficiente. In quarto luogo, abbiamo solo qualche confusa idea di quali siano e di come possano giocare i confini e le *overlaps* tra le dimensioni biologiche e le variabili culturali nella sfera di un soggetto, dal suo determinarsi, alla sua evoluzione nel farsi della vita¹⁰. In quinto luogo, finalmente, cominciamo ad avere consapevolezza che l'affermarsi di questo campo di conoscenze pone in grave ritardo, se non fuori storia direttamente, l'armamentario che ci portiamo appresso per interpretarlo: e tra le armi spuntate in esso contenute, probabilmente dobbiamo inventariare anche l'etica ed il diritto¹¹.

La dimostrazione lampante di questo assunto riposa nella constatazione che esse non riescono quasi mai ad anticipare scenari e sviluppi, ma sono costrette per lo più a condannare, legittimare o *ri-correre* (letteralmente correr dietro, per quanto concerne il diritto) alle novità che emergono da provette e laboratori.

Non è certo un caso: queste due branche del sapere, infatti, discendono i loro metodi e le loro capacità di giudizio da universi statici e fortemente connotati in senso ideologico, sia che si pongano come emanazione di una visione religiosa del mondo, sia che si collochino sul versante, per dirla con un termine aduso e forse oggi assai vago nel suo significato, laico. E' proprio il suo porsi e proporsi come un grande manifesto della diversità che fa invece della biogenetica ben più di un campo fertile della conoscenza umana, qualificandola come uno degli elementi dirompenti in grado di minare le fondamenta dell'edificio che ospita da secoli, collocandoli su piani contigui, l'etica ed il diritto.

E nel concetto di diversità si disegna e si staglia non solo il profilo dell'identità genetica, unica ed irripetibile: ma anche il dipanarsi di quello

⁹ DULBECCO, R., *Ingegneri della vita*, Milano, 1988, pp. 48 e ss.

¹⁰ CAVALLI-SFORZA, Luigi Luca, *Geni, popoli e lingue*, Milano 1996 p. 214.

¹¹ ZANOTTI, A., *Introduzione*, in ATIGHETTI, D.-MILANI, D.-RABELLO, A. M., *Intorno alla vita che nasce. Diritto ebraico, canonico ed islamico a confronto. Prefazione di S. Ferrari-Introduzione di A. Zanotti*, Torino, 2013, pp. 1 e ss.

scambio energetico che abbiamo chiamato vita. E' l'idea per la quale i greci usavano due lemmi per indicare il tempo: χρόνος καιρός. Mentre il primo stava ad indicare semplicemente lo scorrere del tempo, il secondo identificava invece il tempo di ognuno: contenuto che ancora si esprime nell'espressione «è venuto il tuo tempo», che traduce bene l'idea –ed insieme lo stigma teologico– di «compimento». E se la tecnica interpreta esclusivamente il χρόνος, gli uomini non possono non continuare ad interrogarsi –che lo vogliano o no– su quale sia il loro destino, la cifra per la quale la vita vada spesa: il proprio «compimento». Alla fuga in avanti della scienza medica che contende giorni, ore e minuti all'inesorabile legge della finitudine –la dimensione cronologica, appunto dello scorrere del tempo– non sembra corrispondere la ricerca di narrazioni che quel lo scorrere sostenga: narrazioni delle quali, ad oggi, la tecnica appare drammaticamente orfana¹². La pregnanza del termine destino, d'altro canto, si coniuga in maniera significativa con il richiamato paradigma biologico secondo il quale ogni individuo si connota in maniera unica e non fungibile: quasi che determinismo biologico e traiettoria esistenziale si componessero sorprendentemente a caratterizzare l'irripetibilità di ogni singola, originale umana avventura. Se questo risulta essere il dato di fatto emergente dal nostro ragionare, è ancora possibile procedere, almeno limitatamente a quella zona per così dire «grigia» del diritto, dove ancora poco sappiamo di certo ed i confini tra la vita e la morte appaiono invece incerti, per leggi generali ed astratte? Il supermercato delle etiche –religiose, gnostiche, agnostiche, atee, filantropiche, laiche– appare confuso, variegato e suscettibile di cambi di campo: a seconda dei momenti, delle convinzioni, delle convenienze che la coscienza suggerisce¹³. Ed è un supermercato dove gli scampoli di ideologie, nell'epoca della morte delle ideologie, cadenzano e condizionano ancora pesantemente timbri ed intonazioni. Ed è da quegli scaffali che dovrebbero provenire le categorie metagiuridiche condivise da cui possano discendere norme *erga omnes* da applicare ad una generalità di eguali? Oppure, all'opposto, davvero possiamo credere che qualche parametro chimico e fisico possano essere le uniche misure sufficienti –anche qui *erga omnes* perché fatti propri da una norma– per de-

¹² Cfr. GALIMBERTI, U., *L'etica nell'età della tecnica*, in AA. VV., *Le scienze della vita e il nuovo umanesimo. Il linguaggio, l'informazione e la responsabilità* cit., pp. 231-253, qui, in particolare modo, pp. 231-232.

¹³ Così HENGELHARDT, H. T., *La responsabilità del progresso: tecnologia come umanesimo*, in AA. VV., *Le scienze della vita e il nuovo umanesimo. Il linguaggio, l'informazione e la responsabilità*, cit., in particolare pp. 127 e ss.; per una diversa visione sulla genesi e sullo sviluppo di questa frammentazione si vedano, GUARDINI, R., *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Brescia, 1984, pp. 98 e ss. BONI-A-ZANOTTI, G., *La Chiesa tra nuovo paganesimo e oblio. Un ritorno alle origini per il diritto canonico del terzo millennio?*, Torino, 2012, passim, e poi, specificamente, pp. 90 e ss.

cidere se una vita è degna di essere vissuta e quale sia il livello qualitativo di quello scambio di energia tra organismo ed ambiente esterno che chiamiamo vita? Ed un legislatore può decidere per tutti e in tutte le situazioni quando quello scambio non è più qualitativamente sopportabile o vantaggioso? E in base a quali criteri? Come se la vita, nelle sue epifanie e manifestazioni non cambiasse in continuazione: e fosse dunque scontato ipotizzare da sani, così come avviene nel testamento biologico, ciò che sentiremo o percepiremo da malati o nell'incoscienza degli stadi ultimi ove ci ritraiamo prima del grande balzo. Del pari, e per stare solo ad un esempio che dia il senso complessivo del discorso che stiamo facendo, il procedere ad un affidamento di una vita nascente o appena dischiusa può essere legato solo alla rispondenza di alcune misure quantitative quali la capienza finanziaria di una coppia, i metri quadri o i volumi d'aria e di luce della casa dove quella vita verrà accolta?

La risposta è già insita nella domanda e ci sospinge a cercare angolature diverse dalle quali ipotizzare una soluzione plausibile: non più leggi generali ed astratte, ma strumenti più flessibili che consentano di chinarsi su di ogni singola situazione per giudicare dall'interno della condizione che si presenta ai nostri occhi, e non dall'esterno, se essa sia percorribile e dia le garanzie di affidabilità sufficienti.

Non sarà più dunque un principio totemico di uguaglianza a guidarci dentro al futuro, dentro ad un piano della storia del tutto inedito e poco prevedibile: ciò che dovremo probabilmente preservare e tutelare per l'avvenire sarà il principio, pur nella indiscutibile e pari dignità di tutti gli uomini, della diversità.

Peraltro, la capacità di elaborare una visione giuridica che contempra una *inaequalitas* funzionale (pur nel riconoscimento della pari dignità e dei diritti soggettivi) è senz'altro più congeniale agli ordinamenti a base religiosa, che la contemplan da sempre come uno dei loro tratti distintivi¹⁴. Pur diversissime tra loro, le proiezioni giuridiche dei tre monoteismi condividono l'idea che gli statuti personali possano accogliere differenze oggi improponibili negli ordinamenti secolari: quelle di genere, solo per stare ad esempio eclatante. Essi, inoltre, postulano l'esistenza di limiti invalicabili all'agire umano e al suo libero autodeterminarsi, dal momento che esso deve fare i conti con una legge superiormente data: e sono i precetti contenuti nella Rivelazione a permeare di sé orientamenti e a dare coerenza alle azioni quotidiane. Per quel che riguarda l'universo cattolico ed il diritto canonico, poi, l'idea di natura tiene un luogo

¹⁴ Cfr. CAPUTO, G., *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno*, T. I, *Lo jus publicum ecclesiasticum*, Padova, 1987, pp. 85 e ss.; RABELLO, A. M., *Introduzione al diritto ebraico. Fonti, matrimonio e divorzio, bioetica*, Torino, 2002, pp. 28 e ss. CASTRO, F., *Il modello islamico*, a cura di G. M. Piccinelli, Torino, 2007, pp. 28-39.

determinante, dal momento che, come esordiva Graziano ancora nella *distinctio* prima della sua *Concordia discordantium canonum*, «*Jus naturale est quod in lege et Evangelio continetur*»¹⁵. E' del tutto evidente come questa impostazione –che introduce nella scienza giuridica il principio *natura id est Deus*– tracci un crinale, nel qualificare le condotte, teso a distinguere ciò che è *contra, praeter, secundum naturam*¹⁶: condannando ciò che si colloca contro l'ordine della natura scolpita da Dio nel suo atto creazionale. In particolare, questa discriminante si rivela densa di conseguenze per quel che riguarda la materia bioetica, dove è evidente lo slittamento progressivo dei tempi e dei modi di farsi della vita e del suo morire dal dominio della natura a quello dell'uomo. E a sua volta, questo slittamento implica –ed oggi questo dato assume un'evidenza definitiva rispetto a qualche decennio fa– il prodursi di una concezione della sessualità umana e della procreatica assai lontana da quella scandita fin dagli esordi del libro della Genesi. Per quanto concerne il diritto canonico (gli altri diritti monoteisti, meno legati all'idea di natura, producono risposte almeno parzialmente più aperte a visioni possibiliste) la posizione è di chiusura netta, ribadita dal magistero costante e fermo sull'intangibilità e non manipolabilità della vita umani dal primo istante della sua concezione fino all'ultimo respiro. Eccezioni fatte per gli interventi migliorativi o risolutivi di un pericolo di morte per la madre o per le pratiche che riassuntivamente possiamo raccogliere sotto l'etichetta «accanimenti terapeutici»: e reiterando invece la condanna dell'uso di materiale genetico umano a fini sia applicativi, sia di ricerca. Questa impostazione affonda le proprie radici entro il quadro gnoseologico che si compone intorno al già citato principio «*natura id est Deus*» alimentato e sviluppato in maniera potente dalla riscoperta dell'aristotelismo operata da Tommaso D'Aquino. E' proprio nella sua *Summa Theologica* che questo impianto dottrinale trova una sistematica definitiva ed una cristallizzazione che lo farà risplendere nei secoli successivi come una stella polare in grado di orientare morale e diritto. Ma in quell'impianto, talmente perfetto da essere esaustivo, la dottrina e la morale trovano anche la loro gabbia, secondo un sistema di coordinate fisse che dal cielo cala in terra intonando il regolo dell'ortodossia e scandendo il pendolo tra liceità ed illiceità delle condotte. Qualcosa di molto diverso dalla *Concordia discordantium canonum* che orienta già nel titolo l'opera graziana, anticipandone il metodo, fatto di faticose composizioni dialettiche tra pronunciamenti diversi che su di una medesima questione si erano sedimentati nel

¹⁵ Decretum, c.1, D1: «*Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet jure, et moribus. Jus naturale est, quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre, quod sibi nolit fieri...*».

¹⁶ TOMMASO, S., *Summa Theologica*, Prima Secundae, Quaestio XXIV, a. II.

tempo, per distillarne la miglior sintesi possibile. E quanto il luogo di provenienza della *Summa* sembrava il cielo, sì da far meritare al suo Autore il titolo di dottor Angelico, tanto il posto del *Decretum* di Graziano era la terra, teatro ove quotidianamente vanno in scena le contraddizioni in cui i corpi e le anime degli uomini concretamente si dibattono, tra foro interno e foro esterno. Ed è forse per questa fatica distintiva che anche Graziano finirà, per mano di Dante, a far compagnia in cielo, in Paradiso, a San Tommaso¹⁷.

Purtuttavia, la *reductio ad unum* operata dalla sintesi tomista, avrà un peso formidabile sugli sviluppi del diritto e della morale: e sotto la mano di pontefici giuristi anche la normazione dello *ius Ecclesiae* si armonizzerà in un «*corpus*», che nei suoi esiti lontani prenderà le sembianze di una codificazione moderna¹⁸. Ma ci sono state delle stagioni inquiete, di passaggio, nelle quali queste certezze onnicomprensive sono apparse insufficienti ad interpretare cambiamenti di faglia profondi, destinati ad incidere sulla vita degli uomini, sulla loro stessa antropologia. Forse, in quest'universo di discorso, il crinale più significativo è stato quello palesatosi nel post-tridentino, epoca che dilatiamo –in questa nostra interpretazione diacronica– fino al rombo lontano della Rivoluzione francese. L'avvio verso la modernità, infatti, si popolava di domande inedite provenienti da due grandi crisi della dottrina (e del diritto) cristiana: quella proveniente dalla Riforma, proiettantesi anche verso la scoperta di un nuovo mondo che pone domande inedite, e quella che si innesca sulla scia della rivoluzione scientifica destinata a spianare la strada ad una *forma mentis* secolarizzata¹⁹. I grandiosi cambiamenti economici e sociali intervenuti in quest'epoca, contribuiscono poi a creare un clima drammaticamente incidente sulla spiritualità cristiana, che comincia ad orientarsi verso una religione dell'interiorità, nell'economia della quale l'imitazione di Cristo finisce per avere un peso maggiore che non la speculazione teologica²⁰. La progressiva acqui-

¹⁷ Dante, *Paradiso*, X, 103-105: «Quell'altro fiammeggiare esce del riso / di Grazian, che l'uno e l'altro foro / aiutò sì che piace in paradiso». Su ciò, e in linea più generale, FEDELE, P., *Dante e il diritto canonico*, Stabilimento Tipografico Pliniana, San Giustino (PG), 1965.

¹⁸ Vedasi, in proposito, FANTAPPIE, C., *Introduzione storica al diritto canonico*, Bologna, 2000, pp. 252 e ss.

¹⁹ DEL NOCE, A., *Riforma cattolica e filosofia moderna*, Vol. I: *Cartesio*, Bologna, Il Mulino, 1965, pp. 487 e ss.; GREGORY, B. S., *Gli imprevisti della riforma. Come una rivoluzione religiosa ha secolarizzato la società*, Milano, Vita e Pensiero, 2014, pp. 30-31; KUHN, T. S., *La rivoluzione copernicana. L'astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale*, Torino, 1972, pp. 293 e ss.

²⁰ FILORAMO, G. -MENOZZI, D., *Storia del Cristianesimo. L'età Moderna*, Vol. III, Milano, 1999, pp. 153 e ss.; GENTILI, A.-RAGAZZONI, M., *La spiritualità della riforma cattolica, 'Storia della Spiritualità. 8'*, Bologna, 2014; CARGNONI, C.-GENTILI, A.-RAGAZZONI, M.-ZOVATTO, P., *Storia della spiritualità italiana*, a cura di P. Zovatto, Roma, 2002, pp. 225 e ss.

sizione del soggettivismo moderno, fa emergere, al contempo, la solitudine dell'uomo di fronte a Dio, sollecitando il cambio di passo di una morale che tende ad affrancarsi dall'egida dell'obbedienza giuridica per qualificarsi progressivamente come strumento di auto-governo della coscienza²¹. Tutto questo finiva per porre il fedele in una condizione di incertezza, di insicurezza e fragilità, rendendo necessaria l'attività di consiglio degli esperti di morale²². In queste coordinate va letta ed interpretata la parabola dei casuisti, che prende le mosse dall'introduzione nel collegi dei Gesuiti, a far tempo dalla fine del secolo XVI, di corsi aventi ad oggetto casi di coscienza, così come richiesto dal Concilio di Trento²³: embrione di disciplina che diventerà poi curriculare nella *ratio studiorum* gesuitica; e che culminerà nell'opera di Sant'Alfonso de' Liguori, la quale, elaborata proprio prima dello scatenarsi della Rivoluzione francese, racchiude l'elaborazione teologica dei secoli XVII e XVIII²⁴. La casuistica riveste un carattere eminentemente pratico, facilitando in ciò l'adattabilità alla diversità delle circostanze attraverso una disamina delle molteplici situazioni nelle quali l'individuo è chiamato a scelte che devono essere conciliate con la propria fede. E queste scelte possono essere facilitate dal consiglio dei periti: di ordinati *in sacris*, cioè, che siano ferrati nei principi di dottrina ma che sappiano tradurli e renderli applicabili a risolvere i conflitti di coscienza²⁵. Essa infatti altro non è, secondo la *Theologia moralis* di Sant'Alfonso, se non: «... *iudicium seu dictamen practicum rationis, quo iudicamus quid hinc et nunc agendum ut bonum aut vitandum ut malum. Dicitur autem conscientia dictamen practicum, ad differentiam synderesis quae est cognitio speculativa principiorum universalium ad bene vivendum, ut habetur ex s. Thoma...*»²⁶. E se da un lato riecheggia in questa definizione la presa di distanza metodologica dalla *sinderesi* tipica del procedere tomista, dall'altro in essa risuona già la distinzio-

²¹ Si vedano, su questo punto, le riflessioni di PRODI, P., *Il concilio di Trento di fronte alla politica e al diritto moderno. Introduzione*, in PRODI, P., e REINHARD, W. (a cura di), *Il concilio di Trento e il moderno*, Bologna, 1996, p. 24 nonché PRODI, P., *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, 2000, pp. 165 e 271.

²² Sulle possibili ambiguità di questo passaggio, cfr. SAIITA, G., *La Scolastica del secolo XVI e la politica dei Gesuiti*, in *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, vol. 3, n. 5, 1911, pp. 573 e ss.; CAPUTO, G., *op. cit.*, pp. 125 e 138.

²³ AA. VV., *La «Ratio studiorum»: modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, a cura di G. P. Brizzi Roma, 1981, pp. 81 e ss.

²⁴ Cfr. VEREECKE, L., *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggio di storia della teologia morale moderna (1300-1787)*, trad. G. Vendrame, Milano, pp. 542 e ss.

²⁵ DE LIGORIO, A. M., *Homo Apostolicus*, Augustae Taurinorum, MDCCCLXXXVIII, *Introductio*, p.1: «*Praeter morum probitatem, confessarius, cum ipse sit conscientiarum iudex, tenetur etiam, ut supra attigimus, scientia ad recte iudicandum esse praeditus...*».

²⁶ DE LIGORIO, A. M., *Theologia moralis*, Vol. I, Augustae Taurinorum, MDCCCLXXXVIII, L. I, Tr. I, p.1.

ne tra ragione pura e ragione pratica che connoterà, nel processo di secolarizzazione dell'etica, il procedere che sarà proprio, di lì a poco, di Immanuel Kant.

Questo cambio di strategia era in qualche modo figlio di una necessità dettata dall'epoca che la Chiesa doveva interpretare in modo diverso dal passato, per non correre il rischio di finire fuori storia. Come è stato propriamente sottolineato: «*Subendo gli influssi dei differenti contesti sociali e geografici e le conseguenze delle trasformazioni tecniche, incontrandosi e scontrandosi con riflessioni di carattere filosofico e giuridico (i concetti di legge e ragione naturale, il definirsi di uno spazio di libertà interiore, l'affermarsi del relativismo nell'incontro con l'“altro”)*, la casuistica è chiamata a un processo di adattamento a condizioni fattuali in continuo mutamento: infatti il fattore storico svolge un ruolo essenziale fin nel più intimo della teologia morale. Suo carattere precipuo è dunque questa dinamicità, questo confronto incessante con i cambiamenti che investono individuo e società, da cui derivano sia la sua forza, attenzione e capacità di consiglio appunto, sia i suoi limiti...»²⁷.

In tale contesto l'attrice principale chiamata a dirimere i conflitti non sarà più la coscienza *recta*, quella, ancora con Sant'Alfonso, definita questa volta nella sua opera *Homo apostolicus* «*quae dictat rei veritatem, contra quam qui operatur certe peccat*», ma la coscienza *probabilis*. E cosa si intende per coscienza *probabilis*? «*Conscientia probabilis est illa, quae propter aliquam probabilem opinionem dictam licitam esse aliquam actionem. Opinio probabilis est illa, quae gravi aliquo inimitur fundamento apto ad hominis prudentis assensum inclinandum...Infertur, quod iudex debet iudicare secundum probabiliorum sententiam...*»²⁸. E' interessante il riferimento al convincimento dell'uomo prudente; nozione che non opera un rinvio concettuale ad un universo dogmatico, ma ad un modo di procedere guardingo ed esplorativo: quasi euristico e sperimentale. Certo in questo orizzonte ci sono dei rischi evidenti: legati in larga parte a quel possibile frantumarsi del consiglio stesso in una gamma di opzioni non sempre condivise ed autorevoli, di «opinioni meno probabili» come vennero definite (proprio per questo giudicate foriere di atti peccaminosi) ma lecite tanto quanto quelle opposte sebbene «più probabili» e moralmente certe. Di qui le derive lassiste (la tentazione cioè di adottare le soluzioni più benigne per tacitare la coscienza) e probabilioriste (l'assunzione cioè dell'opinione più probabile perché patrocinata da un maggior numero di autorità) che si contrapposero agli indirizzi rigoristi (il più inflessibile dei qua-

²⁷ RURALE, F., Voce «*Casuistica*», in *La Chiesa in Italia, Dizionario storico tematico*, Vol. 1, a cura di M. C. Giannini, M. De Palma, F. Lovison, Roma, 2019; nello stesso senso, VERECKE, L., *op. cit.*, p. 488 e ss.

²⁸ DE LIGORIO, A. M., *Homo Apostolicus*, cit., Tr. I, C. III, pp. 8-9.

li si incarnò nel giansenismo il cui campione indiscusso fu Blaise Pascal) molto polemici contro la morale dei gesuiti²⁹.

A ben vedere, forse, si può persino leggere su questa filigrana il conflitto in atto oggi nella Chiesa, conflitto che si gioca sulla valenza da attribuire alla misericordia, raloreguida messo in campo da un papa, non a caso, di formazione gesuitica. Ma al di là di un giudizio sulla casuistica e sui suoi esiti lontani – non così interessanti e pertinenti in questa sede – vogliamo richiamare, con il riferimento a questa stagione dell’elaborazione teologica e giuridica, almeno tre temi di fondo.

Il primo riguarda una certa somiglianza, se non proprio una vera e propria ricorsività, tra quel periodo storico e l’ora presente: così instabile, soggetta ad una grande accelerazione e imprevedibile. Certe espressioni prima riportate ed utilizzate dalla storiografia per descrivere l’*humus* nel quale la casuistica è nata e si è affermata potrebbero attagliarsi perfettamente al nostro tempo. La seconda riguarda la possibile fecondità di alcune elaborazioni che vengono dal passato: che sono rimaste storicamente perdenti ma non per questo insuscettibili di recuperi e riutilizzi concettuali nel presente o nel futuro. Questo vale in misura ancora maggiore per la Chiesa, che, come tutti i sistemi religiosi e le loro costruzioni giuridiche, non può che evolvere nel segno di una continuità ermeneutica rispetto al proprio passato. Nella teologia cattolica, non meno che nel diritto canonico, sono dunque rinvenibili esperienze che possono fornire elementi di riflessione utili per trovare una strada nuova, che superi il dualismo uomo/natura ormai archiviato dal dominio della tecnica. In terzo luogo, va sottolineato come il legato testamentario dei casuisti contenga elementi ulteriori e di spessore per qualificare l’ordinamento canonico (e, più in generale, gli ordinamenti a base religiosa) come un grande manifesto della diversità; di una possibile elasticità del diritto in grado di arrivare a piegarsi su di ogni singola situazione, per rilevarne i brandelli di umanità in gioco e portarli ad una redenzione possibile.

Il campo della bioetica rappresenta, da questo punto di vista, un laboratorio assolutamente privilegiato.

Va da sé come questo sia il portato sapienziale e giuridico che i diritti a base religiosa possono e debbono portare in dote agli ordinamenti secolari delle società post-industriali, potenzialmente prigionieri di un principio di eguaglianza suscettibile di trasformarsi in un tabù totemico: pericoloso e totalitario come un dio vendicativo. Del pari essi possono e debbono continuare ad insegnare

²⁹ Cfr. VITIELLO, R., *Introduzione*, in PASCAL, B., *Le provinciali. Guida alla lettura*, a cura di R. Vitellio, Roma, 1988.

che la positività del diritto va sostenuta narrativamente, dal momento che l'uomo continua ad essere un animale simbolico impossibilitato a vivere al di fuori di un orizzonte di senso. E nonostante alcune generose ricerche volte alla possibilità di reinventare il sacro proprio partendo dalla complessità delle scienze della vita³⁰, sappiamo bene che le ierofanie –come ci ha spiegato Mircea Eliade³¹– sono sempre segno del trascendente e non possono scaturire dall'immaginazione di una ragione immanente. *Fides quaerens intellectum*, non già *intellectus construens fidem*, dal momento che la Rivelazione viaggia dal cielo verso la terra e non mai, perlomeno nelle esperienze sin qui date, dal basso verso l'alto.

Dunque l'impatto più prezioso delle tematiche bioetiche sui sistemi religiosi sarà per essi rappresentato dalla necessità di trovare, scavando nel proprio patrimonio millenario, nuove sintesi in grado di reggere le sfide che l'*Aufklärung* tecnologico impone nel suo evolvere nel segno di un governo globale ed omogeneo di uomini e risorse. La cura e la tutela dell'irriducibile diversità di ogni singola creatura e cultura costituirà allora una possibile, avanzata frontiera: o, per dirla con il mio antico capostipite bolognese Graziano, una nuova *Concordia discordantium canonum*.

³⁰ Ancora KAUFFMAN, S., *op. cit.*, pp. 293 e ss.

³¹ ELIADE, M., *Il sacro e il profano*, Torino, 1984, *passim*, ma, in special modo, pp. 13-18.

LEGISLACIÓN DEL ESTADO ESPAÑOL

