

Il personalismo laico di Engelhardt tra ermeneutica e scetticismo

SANDRO MANCINI*

Abstract: One of the main reasons to be interested in Engelhardt's work is that his ethical-epistemological skepticism is grounded in Hegel's *Sittlichkeit* and in hermeneutics. This allows him to have a flexible approach – not a positivistic lack of criticism – towards technology, which must be seen within the fundamental perspective of the intersubjective agreement between moral strangers: an agreement that can only be procedural, not substantive. The article however expresses also perplexities on his overly optimistic view of the market and on the one-sided historical judgment on the Protestant Reformation and its implications in the context of bioethics.

Keywords: Secular personalism, Ethical skepticism, Epistemological-phenomenological skepticism, Technique and market, Protestantism.

Come già si evinceva dalle due edizioni di *Foundations of Bioethics*, nei saggi raccolti in *Viaggi in Italia* la posizione di Engelhardt si configura come un personalismo di tipo pragmatico e procedurale. Engelhardt assegna infatti alla persona “una posizione centrale nella bioetica laica”¹; tale centralità è motivata dalla convinzione che, nel contesto pluralista della società degli “stranieri morali”, la persona sia l’unica determinazione etica in grado di porsi come fonte dell’autorità morale. Secondo l’a., per adempiere a tale funzione la persona deve essere alleggerita dagli strati di senso accumulatisi nella storia di questo concetto e non universalmente condivisi, mantenendo soltanto l’unica denotazione non posta in discussione da alcuna posizione etica, quella di “soggetto morale agente e interpretante”. Certo Engelhardt, da cristiano, non può non condividere l’assunto dell’inseparabilità di corpo e anima insieme a quello dell’indistruttibilità del nucleo psicofisico dell’identità personale; tuttavia in sede etica egli prescinde da questa interpretazione e quindi assume l’essere personale soltanto in riferimento alla sua manifestazione visibile, che è quella di un io autodeterminantesi nei giudizi e nei valori². Così leggiamo in un testo del 1993 ripubblicato in *Viaggi in Italia*:

La persona, in quanto soggetto morale elabora una propria filosofia morale, valuta il mondo e crea reti di autorità morale. Se non esistono parametri esterni, gli unici su cui si può fare affidamento sono quelli derivati dalla persona in quanto soggetto morale agente e interpretante. La persona, in quanto essere razionale e cosciente di sé, che decide e crea valori, è l’unica fonte dell’autorità morale laica in generale, e in particolare l’unico fondamento di una bioetica laica³.

* Professore di Filosofia morale, Università di Palermo.

Il nucleo irrinunciabile del concetto di persona, in sede di etica laica, consiste dunque nell’istanza dell’autodeterminazione, che ristretta al campo della bioetica si traduce nel diritto inalienabile al consenso libero e informato, nel quale si articola il principio di autonomia (nella seconda edizione di *Foundations of Bioethics* riformulato e circoscritto come principio del permesso): l’unico principio, tra i quattro formulati da Beauchamp e da Childress, cui l’a. riconosca uno statuto universalmente prescrittivo, a differenza degli altri tre, e in particolare di quello della giustizia, che per Engelhardt è provvisto soltanto di un valore esortativo.

Condivido la scelta personalistica del bioetico texano: reso così leggero, il concetto di persona può essere accolto da tutti gli stranieri morali e da loro riconosciuto come unica fonte dell’autorità morale. Infatti in virtù della “sua capacità sia di sostenere una controversia sia di comporla con la mediazione”⁴, la persona può accordarsi con le altre persone, negoziando le procedure mediante cui è possibile costruire gli schemi della concordanza intersoggettiva; oppure può rifiutarsi di negoziare, sottraendosi in tal modo alle regole del gioco democratico, senza però ostacolare quest’ultimo, come fanno i pacifici Amish negli Stati Uniti, per richiamare l’esempio caro al nostro autore. Incontriamo qui il concetto di “democrazia limitata”, dove il limite è dato dalla possibilità per le persone di una comunità particolare di sottrarsi alla dialettica della minoranza e della maggioranza, portandosene ai margini.

I caratteri indispensabili a tale assunzione della persona come centro di autodeterminazione sono tre, nessuno dei quali esige una preliminare tematizzazione della sua consistenza ontologica: la persona “dovrà essere razionale, cosciente di sé e avere una certa idea del bene”⁵:

Per evitare di dargli sfumature proprie di una qualche teoria morale, il concetto di “persona” deve essere il più semplice possibile: il termine persona in questo contesto indica delle entità in grado di prendere parte a controversie di carattere morale e di raggiungere un accordo – non è necessario nulla di più e nulla di più si deve cercare⁶.

Nel panorama del dibattito italiano odierno, la posizione del pensatore texano può essere ricordata a quella dei bioetici laici che condividono questa operatività del concetto di persona. Oltre a Maurizio Mori e Giovanni Fornero, indicherei anche Claudia Mancina⁷. Ampliando il confronto col personalismo laico del Novecento, essa si pone in ideale sintonia con le precedenti prospettive del personalismo laico, in particolare con quella di Ricoeur (così vicina alla teoresi di Enzo Paci nella sua prima fase degli anni ’30 e ’40 e nella sua ultima dei primi anni ’70), ma è compatibile anche col personalismo sviluppatosi nell’alveo del neoprottestantesimo liberale (penso in particolare al tema della “religiosità personalistica” caro a Ernst Troeltsch). Comune a tutte queste prospettive è infatti da un lato l’asserto dell’insostituibilità della persona, in quanto cardine irrinunciabile di un’etica basata sulla tolleranza e sulla dignità dell’uomo, e dall’altro lato la rinuncia a una fondazione metafisica dell’indivisibilità dell’io personale.

In particolare la convergenza di Engelhardt con la prospettiva delineata da Ricoeur in *Soi-même comme un autre* – il libro del 1990 in cui la ricerca sull’identità personale percorre la via ermeneutica dell’identità narrativa anziché quella trascendentale – emerge alla luce dei passi di *Viaggi in Italia* dedicati all’ermeneutica, allo scetticismo e alla *Sittlichkeit* hegeliana.

Nei limiti di questo breve contributo non possiamo ripercorrerli analiticamente. Basti indicare che il punto di partenza dell'elaborazione engelhardtiana è costituito dalla critica di Hegel alla ragione pratica kantiana, mirante a evidenziare l'inconsistenza e l'aporeticità della pretesa della coscienza morale di autofondarsi. Secondo Engelhardt, le ragioni di Hegel prevalgono su quelle di Kant, perché la critica del primo al secondo mostra come il contenuto della morale sia sempre intramato da una dialettica del particolare e dell'universale, e quindi non sia mai assoluto⁸. È questo il nucleo della nozione hegeliana di *Sittlichkeit*, da cui l'a. trae la sua scelta a favore dello scetticismo "etico-epistemologico", confutante ogni teoria etica che pretenda di porsi come definitiva e incondizionata. Tale scetticismo non sfocia però nel nichilismo, ma in una prospettiva ermeneutica, che assume come inevitabile e insieme positivo il "pluralismo morale laico", sulla base della consapevolezza dell'inseparabilità dei fatti dalle interpretazioni. Engelhardt non sostiene che essi si identifichino, ma soltanto che siano inseparabili, giacché è l'interpretazione che rende il fatto discernibile come tale; è sufficiente dunque il rilievo dell'intrinsecità del loro nesso per concludere all'impossibilità di formulare giudizi morali neutri, il che invalida le pretese veritative tanto dei paradigmi deontologici quanto di quelli consequenzialisti⁹.

Muovendo dalla prospettiva dello scetticismo fenomenologico, che ho tratto dalla convergenza della fenomenologia dialettica hegeliana e di quella trascendentale husserliana, convergo con la posizione di Engelhardt e aggiungo che la sua scelta per l'ermeneutica potrebbe essere ulteriormente rinforzata innestando sul fertile terreno hegeliano l'altrettanto fecondo tema heideggeriano della *Faktizität*, così come è tematizzata in *Essere e tempo*, ovvero nei termini del trovarsi in una pre-data tonalità emotiva (*Befindlichkeit*), quale apertura prospettica e situata del comprendere interpretante.

Engelhardt rivolge la sua critica scettica a tutte le teorie etiche operanti in campo bioetico, in particolare a quella contrattualistica, al principismo di Beauchamp e Childress e all'utilitarismo. Mi limito a un rilievo riguardo a quest'ultimo. Condivido l'obiezione rivolta dall'a. alla validità universale del calcolo utilitaristico, poiché sia gli indicatori morali sia le preferenze non possono dare luogo a graduatorie di beni universalmente condivise: che si tratti di combinare tra loro i quattro principi intermedi di Beauchamp e Childress, o di individuare i criteri delle preferenze per il calcolo dell'utile, si perverrà sempre e solo a scelte contingenti, non universalizzabili, ma comunque comunicabili e sottoponibili al vaglio critico degli stranieri morali. Ricalibrerei tuttavia la critica dell'utilitarismo dal punto di vista dello scetticismo fenomenologico, ossia dell'*epoché* che si esercita a partire dalla dimensione originaria del mondo-della-vita (*Lebenswelt*). Ritengo infatti che l'ancoraggio a quest'ultima immetta nell'ambito morale una dimensione di intuitività che può dare efficacia al calcolo dell'utile, allorché questo si esercita sulla sofferenza e non sulla felicità. Certo, il misurare la sofferenza, per quanto sempre contestabile e mai oggettivo, non è del tutto separabile dalla rappresentazione culturale dell'esperienza sensibile ed emozionale del dolore: essa varia da una comunità morale all'altra, e anche secondo differenze di genere, età, ecc., per cui la sua misurazione non è univoca. Tuttavia, nonostante questa limitazione, un calcolo delle preferenze innestato sulla sfera originaria del mondo-

della-vita può condurre a scelte relative alla diminuzione della sofferenza che possono sfociare non soltanto in accordi di tipo procedurale, come ritiene Engelhardt, ma anche in accordi contenutistici che traggano linfa dal margine di sensibilità e intuitività pre-categoriale presente nei bordi degli accordi procedurali; infatti gli stranieri morali sono comunque e sempre individui "in carne e ossa", e non unicamente membri di una comunità morale. Pertanto lo scetticismo di tipo fenomenologico, in cui mi riconosco, è più temperato dello scetticismo intransigente di Engelhardt. Facendo leva sulla correzione apportata da Merleau-Ponty alla entropatia (*Einführung*) di Husserl, direi che l'intersoggettività trascendentale, da Engelhardt efficacemente tematizzata come struttura trascendentale dell'accordo, è preceduta ed accompagnata dall'intercorporeità, che è anche interanimalità (il che apre alla bioetica animale uno spazio più ampio di quello ristrettissimo concessogli dal nostro autore): nell'ascolto dei legami tra i soggetti monadici viventi, umani e non-umani, legami che la sofferenza rende visibili, facendoli vibrare, possono prender forma accordi mirati alla diminuzione del dolore, nel rispetto inalienabile dell'autodeterminazione dell'essere umano e nella consapevolezza del carattere contingente delle scelte che di volta in volta si possono condividere riguardo all'esercizio della compassione. In questa direzione lo scetticismo di Montaigne si rivela ancor oggi una fonte preziosa di ispirazione.

Ho detto prima che lo scetticismo morale di Engelhardt, fondato su basi ermeneutiche tratte dalla hegeliana *Sittlichkeit*, è intransigente, lasciando spazio unicamente ai processi intersoggettivi dell'accordo procedurale. In effetti la sua radicalità vien meno, mentre dovrebbe essere mantenuta, riguardo a due snodi importanti del suo discorso: la natura della tecnologia, in relazione alla ricerca medica, e quella del mercato. Quanto al primo punto, rilevo che è insufficiente considerare lo sviluppo tecnico come mirato al soddisfacimento di bisogni umani e quindi intrinsecamente positivo¹⁰, giacché questo approccio di tipo oggettivistico omette la considerazione dei rapporti tra sapere e potere, che sono iscritti nella tessitura della tecnica e non sono confinati al suo involucro esteriore: la lezione al riguardo che viene da Marx, e si continua per i percorsi della Teoria Critica francofortese prima e della microfisica dei poteri di Foucault poi, non va obliata, pena lo scadere in un positivismo legittimante. Ricodotto al piano della bioetica, ciò conduce a considerare il principio della libertà di ricerca scientifica come un principio *prima facie*, al pari di tutti gli altri.

Con ancor maggior nettezza formulo la mia critica riguardo all'asserita neutralità del mercato: se non sono neutri né i giudizi né i fatti, come può esserlo il mercato? La via percorsa da Engelhardt è quella di assumerlo a figura del trascendentale, concependolo come il luogo in cui si schematizza l'accordo economico¹¹. Ma il mercato non si lascia trasferire docilmente dall'*a posteriori* all'*a priori*, e la sua "centralità morale" è indifendibile¹²: i vincoli con la logica nichilistica dell'autovalorizzazione del capitale tengono il mercato serrato al circolo vizioso, colto lucidamente da Marx prima e da Max Weber poi, che vede sempre più prender forma e rafforzarsi la divaricazione tra razionalizzazione crescente dei suoi segmenti e l'ancor più crescente irrazionalità del tutto. Credo che gli effetti perversi di tale circolo vizioso siano oggi ben evidenti: sempre più difficilmente è negabile il fatto che il mercato, oltre alle regole palesi, segue regole occulte mirate a rafforzare i centri economici di potere più forti e a marginalizzare

i soggetti economici più deboli, producendo inesorabilmente uno squilibrio crescente. Concluderei al riguardo che le fruttuose considerazioni di Engelhardt sulla “democrazia limitata”, mirate a bandire la dittatura della maggioranza morale e a salvaguardare i diritti delle minoranze ad appartarsi da essa, dovrebbe valere anche per il mercato. Infatti se finora nella storia non si è data democrazia senza mercato, non si è data neppure democrazia in assenza di regole e controlli sul funzionamento del mercato. Ritengo che questa posizione sia compatibile con l’impostazione engelhardtiana; infatti la limitazione del mercato, in considerazione della sua non neutralità, può essere formulata anche su basi ermeneutiche, e non solo su quelle contrattualistiche criticate dal pensatore texano nel suo contrapporsi a Rawls.

Vengo all’ultimo punto del mio intervento. Se i miei rilievi fin qui delineati si propongono come proposte di aggiustamenti e correzioni interne all’impostazione del discorso engelhardtiano, vi è invece, all’interno dei testi raccolti in *Viaggi in Italia*, un punto preciso su cui il mio dissenso è radicale: il giudizio sulla Riforma protestante, nel quadro di una valutazione più globale del significato unitario del medio evo e dell’età moderna. Engelhardt li raccoglie sotto un modello univoco, che non lascia spazio alla pluralità dei cammini e alla loro irriducibilità. Egli non tiene conto non solo del fatto che vi è una storia dell’incredulità, che nasce nel mondo antico, attraversa sotterraneamente il medio evo e prima di culminare nell’Illuminismo percorre il tardo Rinascimento e poi il Seicento, con Montaigne, Charron e il libertinismo; ma, anche, del fatto che la laicità moderna ha la sua genesi in Ockham e nella successiva *via moderna* che dal *Venerabilis Inceptor* si diparte e giunge a Lutero. Contrapporre, come fa l’a., la tolleranza moderna alla Riforma, assunta come “il prototipo delle successive rivoluzioni del mondo occidentale”, e per di più attribuire a quest’ultima la colpa di aver frantumato la comunità cristiana e di aver azzerato il valore della sua tradizione, è a mio parere insostenibile¹³.

Tuttavia questo netto dissenso sulla valutazione della Riforma non toglie il mio accordo con la critica di Engelhardt a ogni pretesa dogmatica e autoritaria di far valere una posizione determinata come universale. Proprio questa istanza converge col “principio protestante” di Paul Tillich, che applicato alla bioetica conduce al rifiuto di sacralizzare la vita e di imporre agli stranieri morali norme che si pretendano universalmente valide:

Il protestantesimo ha un principio il cui valore trascende tutte le sue realizzazioni. È la fonte critica e dinamica di tutte le realizzazioni protestanti, ma non si identifica con nessuna di esse. Non si può costringere in una definizione, non si esaurisce in nessuna religione storica, non si identifica con la struttura della Riforma o del primo cristianesimo [...]. Le trascende tutte così come trascende qualsiasi forma culturale. D’altra parte, può essere presente in ognuna di queste; presente come una forza vivente, dinamica, inesauribile; e questo è ciò che si pensa sia avvenuto in special modo nel protestantesimo storico. Il principio protestante, che trae origine nel nome della protesta dei “protestanti” contro le decisioni della maggioranza cattolica, ha in sé la protesta divina e umana contro qualunque pretesa di assolutezza che si levi a favore di una realtà relativa, anche se questa pretesa viene da una chiesa protestante. Il principio protestante è il giudice di ogni realtà religiosa e culturale, compresa la religione e la cultura che si definisce “protestante”¹⁴.

Note

¹ H.T. Engelhardt jr., *Viaggi in Italia. Saggi di bioetica*, a cura di R. Rini e M. Mori, Le Lettere, Firenze 2011, p. 124.

² Per una tematizzazione sia storico-critica sia teoretica del concetto di persona in prospettiva ontologica rinvio all’approfondito e insieme chiaro testo di V. Melchiorre, *Essere persona. Natura e struttura*, Edizioni della Fondazione Achille e Giulia Boroli, Milano 2007.

³ H.T. Engelhardt jr., *Viaggi in Italia*, cit., pp. 122-3.

⁴ Ivi, p. 132.

⁵ Ivi, p. 132.

⁶ Ivi, p. 123.

⁷ Pur facendo propria la posizione del secondo Rawls, rifiutata invece da Engelhardt (secondo il pensatore texano l’*overlapping consensus* presuppone la neutralità dei soggetti morali, senza dimostrarla, per cui questo dispositivo teorico non supererebbe l’*impasse* della precedente fase rawlsiana; si tratterebbe dell’aporia che minerebbe ogni forma di contrattualismo), Claudia Mancina ravvisa la linea di discriminazione tra la bioetica laica e la biopolitica di ispirazione foucaultiana proprio nella centralità della persona e nella connessa centralità del diritto alla privacy; sotto questo profilo la sua posizione non è dunque distante da quella di Engelhardt. Cfr. C. Mancina., *La laicità al tempo della bioetica. Tra pubblico e privato*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 73-74.

⁸ Così Engelhardt si pronuncia in un saggio del ’92: “Personalmente, inoltre concordo con l’affermazione hegeliana secondo la quale il contenuto della moralità può essere raggiunto solo attraverso la particolarità, una particolare *Sittlichkeit*. Ogni moralità sostanziale è particolare” (*Viaggi in Italia*, cit., p. 283).

⁹ Cfr. op. cit., p. 321 e p. 345.

¹⁰ Così Engelhardt si esprime in un testo del 2001, “Il progresso come imperativo morale”: “la tecnologia è frutto del connubio tra la conoscenza scientifica e determinati strumenti e come tale serve a realizzare consapevolmente e in modo intelligente il progetto umano per eccellenza di far sì che la realtà si conformi agli scopi degli esseri umani. In quanto espressione delle capacità umane, la tecnologia è espressione di ciò che è distintamente umano” (*Viaggi in Italia*, cit., p. 187).

¹¹ “I mercati globali rappresentano un quadro di autorità morale di riferimento che si basa sul consenso di ciascun partecipante” (ivi, p. 183).

¹² Op. cit., p. 79.

¹³ Op. cit., p. 107. Per limitarmi a una sola della lettura forzata e semplificante della Riforma proposta da E., rilevo che non corrisponde a verità l’asserito disinteresse dei maestri della Riforma per la Patristica. Oltre ad Agostino, tanto Lutero quanto Calvino tennero in alta considerazione la teologia e l’omiletica di Giovanni Crisostomo, da cui mutuarono l’importanza del tema della condiscendenza divina (*syngkatabasis*).

¹⁴ P. Tillich, *L’era protestante*, tr. it. di F. Giampiccoli, Claudiana, Torino 1972, p. 193.