

Mara Meletti Bertolini

Lo sfondo esistenzialistico della bioetica di H. Tristram Engelhardt

TITLE: *T.H. Engelhardt's Existentialist Bioethical Background*

ABSTRACT: This paper aims to explore a topic which has not yet received much attention: namely, the presence of existentialist elements in American bioethics, and particularly in the work of H. Tristram Engelhardt. To what extent can bioethics be connected to existentialism? In fact, bioethics uses principles and calls upon themes that already play central roles in existentialist philosophy: first, the notions of groundless freedom, project, and care; second, a criticism of the moral tradition; and third, an examination of the relation between individual freedom and social rules, as well as between pluralism and public ethics.

KEYWORDS: Existentialism; Bioethics; Engelhardt; Camus; Sartre; Posthuman

1. *Introduzione: lo sfondo esistenzialistico della bioetica*

Già diversi autori hanno percepito interessanti connessioni tra la cultura esistenzialistica e le problematiche recentemente sollevate in ambito bioetico ed ambientale¹. H. Jonas traccia una continuità significativa tra

¹ Alcuni autori intendono il termine *bioetica* in una prospettiva generale che comprende non solo la riflessione etica intorno ai nuovi sviluppi delle scienze biomediche, ma anche l'etica ambientale e l'etica del rapporto con gli animali. È indubbio che molte parentele sono rintracciabili tra questi settori di ricerca, tanto che si è potuto parlare in modo globale di *etica della vita* (cfr. M. REICHLIN, *Etica della vita. Nuovi paradigmi morali*, Bruno Mondadori, Milano 2008). Sin dai suoi esordi, negli anni Settanta del '900, il termine è stato utilizzato ora in un significato *scientifico-ecologico*, ora *etico-biomedico* (cfr. C. VIAFORA, A. GAIANI (a cura di), *A lezione di bioetica. Temi e strumenti*, Franco Angeli, Milano 2015). Con l'evolversi della disciplina, pur sempre sotto il segno dell'interdisciplinarietà, è stato il significato biomedico a prevalere, parallelamente alla tendenza a una specializzazione autonoma dell'ambito ambientale e animale. Mentre in H. Jonas è frequente il riferimento al significato globale del termine, vedremo come la bioetica *secular* di H.T. Engelhardt si focalizza sull'ambito medico, sviluppando gli aspetti etici dell'utilizzo delle tecnologie biomediche, ma anche gli aspetti pubblici e politici riguardanti l'organizzazione sociale della salute.

la *gettatezza* di *Essere e Tempo* (*Geworfenheit*) e l'estraneità dell'uomo tecnologico al mondo naturale, segnali entrambi di quella neutralizzazione metafisica della natura che sta alla radice del mancato riconoscimento del suo valore². Ciò vale anche per l'immagine che l'uomo contemporaneo ha di sé: l'ingegneria genetica rischia la cecità di fronte al suo esser così dell'uomo, non riconoscendone l'intrinseca normatività. Laddove un tempo erano percepiti armonia, ordine e bellezza, si apre ora lo spazio inquietante della manipolazione e del post-umano.

Anche J. Habermas si interroga sui rischi di una genetica liberale e sulla possibilità di risposte post-metafisiche alle domande da essa sollevate³. Di fronte a una filosofia che ha ormai smarrito la capacità di orientare l'esistenza, il filosofo evoca l'esistenzialismo di Kierkegaard come primo esempio di risposta post-metafisica alla domanda sulla riuscita della propria vita. Contro il fraintendimento intellettualistico della morale, concetti quali *scelta di sé* o *poter essere sé stessi* sono letti come indici di un nuovo modo di pensare postmetafisico, anche se non ancora post-religioso, in cui l'autonomia umana trova il suo elemento stabilizzatore nel rapporto con Dio. Per gli allievi esistenzialisti di Kierkegaard, alla ricerca di una via laica, non sarà accettabile questa fondazione religiosa, e neppure per Habermas lo è, ma ciò non toglie che grazie ad essa il filosofo danese è riuscito a sfuggire all'arbitrio soggettivo e a pensare la vita morale come dipendente da una potenza indisponibile. Questo totalmente altro divino, reinterpreted nel pensiero laico di Habermas, assumerà il volto del linguaggio, nuova potenza indisponibile e intersoggettiva a cui ancorare la vita morale.

Questi due autori, pur nella loro profonda differenza, intendono capire come si è stratificata nel tempo l'indifferenza etica nei confronti del vivente (uomo e ambiente) e quale alternativa di pensiero possa in futuro essere posta in campo per rimediare a questa crisi etica. Ciò che mi interessa qui sottolineare non è la diversità delle loro proposte, ma la presenza in entrambi del riferimento all'esistenzialismo come snodo cruciale con cui

² H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990. Già il giovane Jonas, studioso dello Gnosticismo, aveva ravvisato una singolare aria di famiglia tra l'antica speculazione gnostica e l'esperienza originaria dello 'esser gettati' (*Geworfenheit*) teorizzata da Heidegger. In più occasioni, in diversi momenti del suo percorso speculativo, il filosofo torna a riflettere su questa esperienza di estraneità al mondo: mentre l'uomo gnostico si sente gettato in una natura estranea e antidivina, l'uomo contemporaneo si sente gettato in una natura indifferente, moralmente neutralizzata, senza norme intrinseche e quindi manipolabile secondo i propri interessi.

³ J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino (2002) 2010, pp. 9-14.

fare i conti, nel bene e nel male, per meglio comprendere le criticità bioetiche e ambientali. Ciò non può apparire strano se si considera che queste forme di etica applicata hanno riportato al centro della riflessione la nostra relazione al mondo, e hanno problematizzato la sua connessione con la visione morale individuale e la mediazione sociale. Tutti temi, questi, privilegiati dagli esistenzialisti, che per diverse vie, filosofiche, letterarie, artistiche si sono interrogati in un nuovo modo molto concreto sul senso del mondo e del nostro abitare in esso.

Per quali strani percorsi molte tesi esistenzialiste si prestano a fare da sfondo alle impostazioni della genetica *liberal* e della bioetica *secular*? Sfondi riconosciuti sia da chi, come Jonas, critica profondamente il processo di neutralizzazione metafisica della natura umana, sia da chi, come Habermas, ritiene indispensabile l'elaborazione di un pensiero post-metafisico, nel tentativo – comune anche a Jonas – di scongiurare i rischi del postumano.

La domanda che intendo sollevare è la seguente: come mai la bioetica, in alcuni suoi rappresentanti non secondari, riscopre e torna a riflettere su diversi temi cari agli esistenzialisti? Che cosa collega concetti come libertà, gettatezza, progetto, cura, angoscia alla problematica bioetica e ambientale? Ritengo sia molto stimolante esplorare la presenza di fermenti esistenzialistici nella bioetica americana, e capire come si incontrano o si scontrano in essa fermenti culturali autoctoni con le inquietudini del pensiero europeo sconvolto dai totalitarismi, veicolate anche dai tanti intellettuali rifugiati in America per sfuggire al nazismo⁴.

La bioetica è tornata a mettere la libertà individuale e la libertà politica sotto i riflettori, in un momento di profonda revisione critica della tradizione morale; la possibilità di pratiche mediche tecnologicamente avanzate porta ad interrogarsi sui confini e i limiti di libertà individuali e norme sociali. Il rispetto dei soggetti come agenti liberi, la riflessione sulla diversità morale e il pluralismo sono alcune delle linee guida che delimitano lo spazio d'incontro per questo contatto, apparentemente strano e lontano, con le riflessioni esistenzialiste. In questo saggio cercherò di esplicitare e approfondire questi interrogativi riferendomi a un bioeticista specifico, H. Tristram Engelhardt, medico e filosofo texano che ha lasciato un profondo segno nel dibattito bioetico americano ed europeo attraverso la pubblicazione del suo *The Foundations of Bioethics*, pubblicato in prima edizione nel 1986, e in

⁴ Sulla diffusione della filosofia fenomenologica ed esistenziale negli Stati Uniti e sulla sua 'americanizzazione' cfr. S.G. CROWELL, *La fenomenologia negli Stati Uniti*, in A. CIMINO, V. COSTA (a cura di), *Storia della fenomenologia*, Carocci Editore, Roma 2012, pp. 299-316.

una nuova edizione fortemente rimaneggiata nel 1996⁵. Le sue riflessioni filosofiche sulla medicina, la salute e la malattia, hanno messo in luce l'intreccio di aspetti morali, normativi e politici, non solo scientifici, implicati in ambito bioetico.

2. *La libertà infondata e infondabile quale segno caratteristico della condizione umana. La radice individuale della responsabilità*

Cercherò ora di evidenziare quello che ho denominato lo 'sfondo esistenzialistico' presente nelle due edizioni del *Manuale di Bioetica* di Engelhardt. Preferisco parlare di 'sfondo', si badi bene, perché si tratta di un clima culturale di riferimento che va rintracciato tra le righe. Non sono molti infatti i riferimenti diretti agli autori, con l'eccezione di Camus, come vedremo più avanti. Se prendiamo in considerazione la generazione francese delle cosiddette tre H (Hegel, Husserl, Heidegger), una linea di raccordo potrebbe essere riscontrata nell'interesse per le diverse letture di Hegel – autore più volte citato nel *Manuale* – confermata anche da qualche riferimento a A. Kojève⁶. Nessuna citazione di Heidegger, né di Sartre o di Merleau-Ponty. Nonostante questo, tuttavia, si respira una certa aria di famiglia, testimoniata sia da affinità lessicali (*condizione umana, mondo-della vita, tragicità della libertà, libertà-abisso, ambiguità della morale*), sia da alcune tesi di fondo che possono ricordare al lettore forti analogie con alcuni capisaldi del primo Sartre: la libertà individuale infondata e infondabile come primigenia fonte di autorità morale; l'incapacità fondativa della ragione e la forza morale della scelta; l'inevitabilità del conflitto tra stranieri morali; il pluralismo incomponibile delle visioni morali; l'inconsistenza dell'universalismo etico.

La preoccupazione principale di Engelhardt è quella di definire lo

⁵ H.T. ENGELHARDT JR., *The Foundations of Bioethics*, New York (1986)1996² (trad. it. della prima edizione a cura di M. MERONI, *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1991; trad. it. della seconda edizione a cura di S. RINI, Il Saggiatore, Milano 1999). Nelle note seguenti le due edizioni italiane saranno citate come *Manuale 1* e *Manuale 2*.

⁶ Engelhardt ebbe frequenti relazioni con istituzioni culturali europee: nel biennio 1988-89 trascorse un periodo come borsista presso l'Institute for Advanced Study di Berlino e partecipò a diverse conferenze promosse dopo la pubblicazione del suo *Foundations of Bioethics* a Parigi e Bruxelles. A partire dal 1991 ebbe frequenti contatti con studiosi e bioeticisti italiani e partecipò a numerosi convegni e conferenze in diverse città, come testimonia la pubblicazione del volume: H.T. ENGELHARDT JR., *Viaggi in Italia. Saggi di bioetica*, a cura di R. Rini e M. Mori, Firenze 2011.

statuto di una bioetica *secular*, capace di «prendere sul serio la libertà umana»⁷ e di sviluppare una «logica del pluralismo»⁸, che sinora né la bioetica, né la politica hanno saputo affrontare. Giustificare le decisioni in campo biomedico non richiede solo competenze scientifiche, ma anche valutative, capaci di orientare in un quadro di presupposti concettuali e valoriali; essa ha in comune con le discipline filosofico-umanistiche l'obiettivo di «fornire una comprensione della condizione umana attraverso un rigoroso esame delle idee, dei valori e dei concetti che costituiscono il senso del mondo umano e guidano le attività umane, in questo caso quelle sanitarie»⁹. La «condizione umana» descritta da Engelhardt, così come si è venuta configurando nel corso della storia, non è certo un'essenza fissata per sempre e neppure una struttura biologica, ma il frutto di un complesso processo storico-culturale frutto di scelte individuali e comunitarie. Il quadro contemporaneo appare caratterizzato da una radicale affermazione della libertà individuale con i relativi corollari morali e politici. Il venir meno di ogni fondamento della morale rappresenta il fenomeno più inquietante della postmodernità, ormai accertato come un dato di fatto, poiché ogni tentativo in tal senso è miseramente fallito. In base a un'analisi storica in realtà assai sommaria e semplificante, Engelhardt conclude che né il ricorso alla natura umana, né alla fede, né alla ragione sono riusciti in questo intento fondativo, quindi è ormai tempo di rinunciare a ogni presupposto monoteistico e prendere atto di un ineliminabile e strutturale pluralismo delle visioni morali. Ognuna di queste appare infondata e infondabile in base a principi razionali e universali, ma semmai può essere considerata una *scelta* sulla scorta di decisioni e motivazioni particolari socialmente e storicamente condizionate.

Engelhardt non nasconde che un quadro di questo tipo può risultare per certi aspetti «sconvolgente»¹⁰: la frammentazione porta con sé crisi e incertezza dei valori, oltre a una strutturale ambiguità morale. Libertà e pluralismo impongono un prezzo da pagare al quale non ci si può sottrarre: occorrerà tollerare «la tragedia dei singoli», «stili di vita devianti», «tragedie alle quali ciascuno può andare incontro in conseguenza delle proprie libere scelte»¹¹; «il prezzo della libertà è costituito dalla tragedia e dalla

⁷ *Manuale 2*, p. 23.

⁸ *Manuale 1*, p. 19.

⁹ *Ivi*, p. 18.

¹⁰ *Ivi*, p. 49.

¹¹ *Ivi*, p. 21.

differenza»¹². Ma il risvolto più inquietante di tale frammentazione è dato dall'impossibilità di un'azione basata su un comune sentire; è questa la sfida principale a cui è chiamata a far fronte la bioetica *secular*. Nell'impossibilità di dare fondamento a qualunque senso morale concreto, come potrà la bioetica stabilire qualcosa di moralmente vincolante nella pratica medica? Come si potranno risolvere le controversie morali in una rinnovata logica del pluralismo, che escluda il ricorso alla forza? Caduta ogni speranza di una visione comune, occorre accettare come condizione la negoziazione pacifica tra le parti: saranno procedure comunemente accettate a stabilire i criteri minimi dell'etica pubblica.

Partendo da una lettura della condizione umana molto simile a quella sartriana, la bioetica *secular* di Engelhardt propone una svolta procedurale che lo avvia in una direzione socio-politica del tutto diversa. Engelhardt è consapevole che, agli occhi del credente o del rivoluzionario alla ricerca di una dedizione divorante in un «impegno totale»¹³, la sua proposta di negoziazione apparirà «vuota, insipida e logora»¹⁴, e quindi inaccettabile. Eppure, con buona pace dei rivoluzionari e degli intransigenti, questa è agli occhi di Engelhardt l'unica soluzione possibile al problema dell'azione comune in una società pluralista composta da stranieri morali: «Questo è il prezzo della comunità pacifica tollerante»¹⁵.

L'appello al proceduralismo e al consenso suggerisce immediatamente una possibile convergenza col pensiero politico di J. Rawls, ma in realtà Engelhardt intrattiene con questo autore un rapporto costantemente critico, volto a decostruire la struttura razionale della sua teoria¹⁶. Come molti altri, anche Rawls cerca di «vestire la morale con l'autorità della ragione»¹⁷, ed è proprio tale fonte di autorità a essere contestata dal filosofo texano. Il ricorso rawlsiano alla posizione originaria e ad un ipotetico osservatore ideale disinteressato è un «espediente espositivo»¹⁸ che funziona solo al prezzo di dare per scontato ciò che vuole dimostrare. Il richiamo al consenso per intersezione (*overlapping consensus*) nasconde un'«ambiguità strategica»¹⁹, intrisa di una «ipocrisia della collaborazione»²⁰ che non tiene conto della

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ivi*, p. 66.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. *Manuale 2*, pp. 86-89; 411-418.

¹⁷ *Ivi*, p. 98.

¹⁸ *Ivi*, p. 77.

¹⁹ *Ivi*, p. 92.

²⁰ *Ivi*, p. 88.

insuperabilità del pluralismo morale, e non può pretendere l'assenso delle persone razionali in quanto tali. Il termine stesso *consensus*, in latino come in inglese, può ambigualmente indicare sia un *comune sentire* che scaturisce da una convergenza di giudizi morali, sia un *accordo*, ossia una pratica politica che può essere stipulata anche in presenza di forti contrasti morali, dipendente dalla decisione di collaborare in un contesto particolare, alla ricerca di un equilibrio politico tra diverse posizioni per evitare pragmaticamente esiti peggiori. Il ricorso al consenso può quindi sottintendere sfondi teorici assai diversi e prestarsi all'equivoco di sovrastimare convergenze solo di superficie. A volte l'affermazione dell'esistenza di un consenso – osserva Engelhardt – si rivela un'illusione, dovuta all'incapacità di notare differenze importanti, o all'uso di parole uguali che nascondono significati assai diversi. Neppure Rawls può fungere da guida per una bioetica laica; per Engelhardt la sola fonte di autorità morale valida per questa disciplina può essere il consenso nel suo significato di *accordo*, voluto e stipulato da stranieri morali.

3. *Le conseguenze socio-politiche del venir meno del fondamento. La bioetica come logica del pluralismo*

L'esercizio del consenso e la negoziazione delle procedure adeguate per esercitarlo sono le pratiche indicate dal filosofo come 'ultima speranza' di tenere insieme libertà individuale e pluralismo in una società pacifica. La posizione di Engelhardt nei confronti di libertà e pluralismo è in un certo senso paradossale, affermata spesso con un tono sofferto più che trionfante, come unica possibilità rimasta. Questo emerge con forza nella seconda edizione del *Manuale* pubblicata dieci anni dopo. Per sua stessa ammissione la sua proposta ha un carattere «inevitabilmente libertario»²¹, in quanto affonda le proprie radici nella libertà individuale e rivendica un ruolo primario alla libera scelta; ma il centro del discorso non è prioritariamente morale, bensì politico. In ambito pubblico (e bioetico) la libertà si esprime attraverso il consenso, e ritiene autorevoli i vincoli da esso supportati, mentre fiorisce al riparo di ogni controllo sociale nel privato, entro la comunità degli amici morali. Questa netta separazione di pubblico/priato è un altro prezzo da pagare per salvaguardare un pluralismo pacifico e nello stesso tempo è un presupposto necessario per conservare un libero

²¹ Ivi, p. 29.

«spazio morale»²² individuale da coltivare insieme agli amici morali.

Si tratta di una proposta «libertaria», ma è proprio sul significato da attribuire a tale termine che il filosofo interviene, correggendo i fraintendimenti dei suoi interpreti. Nella *Prefazione* alla seconda edizione precisa:

Molti hanno visto nel mio *Manuale di bioetica* una difesa del valore dell'individualismo e della libertà. Se così fosse [...] questo mio scritto non farebbe altro che proporre un'etica laica particolare in più. Ribadisco che né la prima, né la seconda edizione del *Manuale* rivendicano un valore alla scelta o alla libertà individuale²³.

Capire il senso di questa sua affermazione ci aiuterà a comprendere la diversa declinazione a cui Engelhardt sottopone temi come libertà e autonomia, a focalizzare come la sua proposta di un'etica laica si differenzi dalle concezioni esistenzialiste.

La sfera privata della libera scelta – ribadisce Engelhardt – fiorisce all'ombra di una società moralmente neutra; «prendere sul serio la libertà umana» implica «prendere sul serio il pluralismo». Urge sottolineare la necessaria neutralità morale della bioetica *secular*, che deve configurarsi come un'etica pubblica da condividere con stranieri morali; *laica* nel senso che resta indipendente da qualsiasi proposta di valori concreti, una «lingua franca» che permetta di salvare quella residua autorità normativa che può nascere solo dal consenso degli individui, non da una concezione morale particolare. Neppure la libertà e l'autonomia possono essere proposti come valori prioritari e fondanti, anch'essi sono valori particolari culturalmente e socialmente condizionati, che acquisiscono autorità solo in comunità particolari. Nella bioetica *secular* non potrà esserci alcuna «celebrazione del valore della libertà»²⁴, nessun «manifesto libertario»²⁵; a livello pubblico, anzi, sarà richiesto di tollerare persino posizioni tutt'altro che libertarie, e ammettere solo quegli obblighi che sono stabiliti con il permesso degli individui coinvolti.

Per dissipare ogni confusione interpretativa Engelhardt rinomina il *Principio di autonomia*, e lo sostituisce con *Principio del permesso*²⁶. La sostituzione è alquanto significativa: non vuole proporre l'autonomia come fosse un valore o uno scopo da perseguire per l'autorealizzazione (sarebbe solo una proposta morale tra altre), ma vuole presentare l'autonomia in quanto

²² Ivi, p. 16.

²³ Ivi, p. 28.

²⁴ Ivi, p. 29.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

fonte del *permesso*, ossia in quanto fonte di autorità politica. Insomma il cuore della sua proposta non è morale, ma politico, e spinge in direzione della procedura e della negoziazione. Non esiste diritto di proibire che vada oltre il consenso. Il suo obiettivo non vuole essere un'esaltazione della libertà individuale, bensì «un'esplorazione della possibilità di una collaborazione moralmente autorizzata tra stranieri morali sulle rovine del progetto illuministico [...] nella speranza di salvare qualcosa del progetto di fondare una morale laica capace di vincolare tutti»²⁷.

Non si tratta del soggetto sartriano che ovunque si volga fa sorgere valori conferendo ad essi significato con il suo impegno; si tratta dell'ultima possibilità rimasta tra le macerie della modernità di salvare il pluralismo e insieme una giustificata autorità politica, ricorrendo a vincoli autorizzati dal consenso. Grave errore quindi leggere la sua proposta come un «manifesto libertario»²⁸. Engelhardt piega la responsabilità personale alla sofferta ricerca di quella che gli appare come l'ultima speranza di costruire una riconosciuta autorità morale comune. Siamo lontani dall'esaltazione degli ideali dell'autenticità (autonomia, autodeterminazione, autorealizzazione), contrapposti a qualsiasi normatività esterna. La sua prima preoccupazione riguarda la possibilità di costruire una normatività condivisa da stranieri morali, nella convinzione che questo sia l'unico modo per governare pacificamente una società pluralista. Niente a che vedere con la ricchezza della morale individuale concretamente vissuta, quella che ha a che fare con autorealizzazione e identità, che potrà fiorire liberamente, ma solo nel privato, in uno spazio morale sottratto il più possibile al controllo sociale, praticata insieme agli amici morali. Siamo di fronte a una diversa lettura dell'umanesimo libertario esistenzialista. Si assiste a una torsione del significato degli ideali di autonomia e autorealizzazione, che continuano a essere valorizzati, ma in un percorso inedito, che il primo Sartre – e con lui molti altri – avrebbe liquidato come *esprit de sérieux*. Libertà e responsabilità individuale sono mantenuti fermi, restano presupposti indiscussi, ma vengono inseriti in una diversa narrazione morale e politica. La bioetica *secular* è alla ricerca di una normatività giustificata dal consenso, non celebrerà l'individuo che lotta contro ogni forma di obbligatorietà sociale, ma un soggetto disposto a negoziare e convivere con stranieri morali in una società pacifica. Non viene assunta a modello la lotta per il riconoscimento, ma la mediazione e il contratto²⁹. Se negli anni Sessanta e Settanta fermenti esistenzialisti

²⁷ Ivi, pp. 30-31.

²⁸ Ivi, p. 29.

²⁹ Anche H. Arendt, in uno dei suoi ultimi scritti (1970), *Sulla violenza*, in una serrata

avevano ispirato movimenti di rivolta e di critica sociale, ora la bioetica propone un diverso modello libertario, in cui l'obiettivo prioritario diventa la pacifica convivenza delle differenze morali.

4. *Un caso esemplare: Camus e il mito di Sisifo*

Il mito di Sisifo di A. Camus è l'unica opera direttamente riconducibile all'esistenzialismo a godere di una citazione diretta nell'opera di Engelhardt. Significativamente tale riferimento testuale compare solo nella seconda edizione del *Manuale*, nell'ultimo capitolo dal titolo *Riplasmare la natura umana: una virtù per stranieri morali, una responsabilità senza contenuto morale*. In questo contributo aggiunto Engelhardt si fa teorico e profeta del postumano; si tratta di un testo che ritengo molto interessante per l'argomento che stiamo trattando, perché in esso riemerge chiaramente lo sfondo libertario esistenzialista e la torsione di significato a cui l'autore sottopone quel messaggio. Engelhardt si apre con entusiasmo alla riprogettazione della natura umana, quale possibilità futura che rientra nelle imprevedibili forme di libertà rese possibili dalle tecnologie genetiche. La stessa forza con cui Sartre esaltava in *Essere e Nulla* la libera costruzione di una vita individuale autentica priva di vincoli naturalistici, trova qui un'inedita applicazione nella progettazione consapevole – in questo caso progettazione collettiva – di una nuova specie umana. La bioetica *secular* intende dar voce a una «svolta morale» postmoderna, e proporre un «riordinamento intellettuale», conseguente al «collasso delle aspettative tradizionali»³⁰. Così Engelhardt introduce l'argomento a inizio capitolo:

Ci siamo scoperti soli, privi di uno scopo e di un orientamento ultimo. Ci siamo accorti di poter contare solo sulle nostre forze. Sordi alla grazia, ci tocca improvvisarci guide di noi stessi. Per un po' Sisifo spinge arditamente il proprio macigno. A dire di alcuni «anche la

critica a Sartre, sostiene che le nuove armi tecnologiche hanno tolto ogni illusorio fascino alla violenza e alla guerra, che non possono più essere considerate strumenti legittimi della politica. Al contrario l'azione politica si caratterizza come capacità di agire di concerto nello spazio pubblico. Si ricorda che H. Arendt, giovane esule in America, nel 1946 fu tra i primi a far conoscere l'esistenzialismo in terra americana: pubblicò il primo articolo in lingua inglese *What Is Existenz Philosophy?* in «Partisan Review», e sempre nello stesso anno, *French Existentialism* in «The Nation». Su questo argomento rimando al mio articolo *Disumano, inumano e postumano. Alcune riflessioni tra J-P. Sartre e H. Arendt*, in «Studi sartriani», XIII, 2019, pp. 119-136.

³⁰ Ivi, p. 428.

lotta verso la cima basta a riempire il cuore di un uomo. Bisogna immaginare Sisifo felice» [in nota citazione di Camus], non come un dannato dell'inferno. La ribellione può dare una gioia perversa, ma profonda. Ma quale che sia la nostra condizione agli occhi degli dei, noi, diversamente da Sisifo, non siamo condannati a spingere eternamente il macigno sulla cima della montagna. A noi tocca scegliere al cospetto della morte e insieme a persone a cui non siamo accomunati da nessuna convinzione ultima. [...] non ci resta che cercare un significato in noi stessi. Come stranieri morali, chiusi nell'orizzonte della morale laica, ci troviamo ad affrontare scelte decisive disponendo di una visione limitata e senza solidi punti di riferimento³¹.

È perfettamente riconoscibile come sfondo la descrizione di un disorientamento morale che riprende toni e contenuti del *délaissement* sartriano e dell'esser *gettato* nel mondo (*Geworfenheit*) di ascendenza heideggeriana. Si tratta di una forma analoga all'umanesimo sartriano espresso nella conferenza *L'existentialisme est un humanisme*, secondo cui l'uomo è chiamato a scegliere da solo, senza valori oggettivi di riferimento, nell'orizzonte della finitezza segnata dalla morte. Sembra di sentir ripetere l'affermazione sartriana secondo cui «Siamo soli e senza scuse»³². Possiamo contare solo sulle nostre forze, sulla scelta e la responsabilità individuale e collettiva per la costruzione di un futuro incerto e imprevedibile, correlato a contingenza, finitezza e libertà. Anche per Engelhardt alla morte di Dio si risponde in modo adeguato con un «riorientamento intellettuale»³³, una svolta culturale che punta alla costruzione di una *morale laica*, nello specifico di una bioetica *secular* che dovrà impegnarsi a *creare*, più che a *scoprire*, i valori che strutturano il linguaggio della salute e della malattia³⁴. La responsabilità individuale resta intatta, anche se viene chiamata all'impegno collettivo attraverso il permesso.

Nonostante questo sfondo riconoscibile, è chiara la riformulazione critica del messaggio di Camus: Sisifo non sarà più costretto a spingere il macigno, e neppure a trovare la sua gioia in quella lotta assurda sempre da ricominciare. Le scienze biomediche ci consentiranno di riprogettare la nostra realtà genetica a immagine degli scopi prescelti dalle persone, non più a immagine di Dio o dell'ordine naturale. La nuova frontiera per la difesa della libertà individuale non sarà più la rivolta o l'accettazione dell'ineluttabile, ma la liberazione dai vincoli naturalistici. A un futuro Sisifo

³¹ Ivi, p. 429.

³² J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946 (trad. it. a cura di G. Mursia Re, Mursia, Milano 1986, p. 41).

³³ *Manuale 2*, p. 428.

³⁴ Ivi, p. 429.

si aprirà la possibilità di progettare insieme agli stranieri morali, sempre a partire dai termini stabiliti dal *permesso*, la natura stessa dell'uomo. Questa del postumano sarà la radicale sfida bioetica del futuro³⁵. Stranamente lo scettico Engelhardt sembra credere con entusiasmo a una radicale riprogettazione genetica, capace di eliminare molti vincoli caratteristici della finitezza e aprire illimitate possibilità alternative di concepire il bene umano. L'ideale libertario si è ampliato dalla progettazione dell'esistenza alla progettazione della specie.

Il riferimento a Camus tornerà con un diverso spirito critico, in una delle ultime opere di Engelhardt, *Dopo Dio*, pubblicata nel 2014 in lingua italiana prima ancora che in lingua inglese³⁶. Questa volta il filosofo francese viene citato – dopo A. Kojève, F. Fukuyama, S. Zabala – in quanto rappresentante significativo di una pacificata accettazione della finitezza umana, segno caratteristico della cultura laica dominante che prefigura l'etica delle generazioni future. Alle prossime generazioni sembrerà «ovvio e naturale»³⁷ vivere senza angoscia in un vuoto morale e religioso, refrattario a ogni nostalgia del fondamento, senza alcuna fame di qualcosa che vada oltre il finito, dedite a «scelte postmoralì»³⁸ di stili di vita differenti. Nessuno come Camus ha saputo descrivere così bene «il cielo d'estate senza dei» di Algeri, esempio di una umanità che è ormai «perfettamente a proprio agio nell'orizzonte del finito e dell'immanente»³⁹.

In questo contesto il tono è molto diverso dalla esaltante profezia libertaria del postumano che chiudeva il *Manuale*; la conversione al cristianesimo ortodosso avvenuta nel 1991 segna una cesura nella vita dell'autore e una svolta critica nei confronti dell'immanentismo esistenzialista e dei

³⁵ Ivi, p. 430: «Possiamo chiederci se la nostra sia la natura migliore possibile e, se la troviamo manchevole, cercare dei modi per riplasmarla. Come persone, noi siamo in grado di trasformare il nostro corpo in oggetto del nostro giudizio e delle nostre manipolazioni. Possiamo anche scoprire in che cosa avremmo potuto essere migliori e riprogettare in modo conseguente la nostra realtà genetica».

³⁶ H.T. ENGELHARDT JR., *Dopo Dio. Morale e bioetica in un mondo laico*, a cura di L. Savarino, Claudiana, Torino 2014, pp. 279-281. Il volume raccoglie le relazioni tenute in Italia in diverse conferenze nel 2012.

³⁷ Ivi, p. 275.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Engelhardt si riferisce al racconto di Camus *Estate ad Algeri*, di cui riporta questa lunga citazione: «un cielo privo di ogni dolcezza, davanti al quale si possono enunciare tutte le verità e sul quale nessuna ingannevole divinità ha tracciato segni di speranza o di redenzione. Tra questo cielo e i volti che lo scrutano non c'è nulla a cui appendere una mitologia, una letteratura, un'etica o una religione: solo sassi, carne, stelle e le verità che si possono toccare con la mano», ivi, p. 279.

suoi risvolti politici. Engelhardt ora si chiede se l'immagine di un mondo assurdo e di un'etica senza fondamento celebrata da Camus possa essere considerata «un punto di arrivo stabile»⁴⁰. Ora l'autore si chiede: «È davvero possibile vivere come se tutto ciò che esiste fosse privo di senso?»⁴¹. La risposta è decisamente negativa, non solo sul versante morale del vissuto personale (non si può vivere senza significati), ma soprattutto è sul versante politico che si manifestano effetti deleteri. Seguendo questa direzione non si può costituire un «ethos sociale e politico stabile»⁴², lungo questa via non sarà neppure possibile la costruzione di una società pacifica, né di una bioetica con una qualche autorità morale. Questo genere di cultura laica dominante, di cui Camus è un rappresentante, porta implicitamente con sé un declassamento della morale e una concomitante delegittimazione dell'autorità politica. La sua visione del futuro si fa decisamente più pessimista: «La nozione di legittimità politica perderà gran parte della propria forza, diventando un puro e semplice fatto giuridico. Sarà soltanto questione di potere»⁴³. L'autorità morale si ridurrà alla sola forza della legge.

In *Dopo Dio* i bersagli critici principali sono la laicità moderna nata dall'Illuminismo e il cattolicesimo romano, in quanto condividono, pur nelle differenze, una comune fiducia nella ragione. Citando Camus, Engelhardt intende fare i conti con la visione esistenzialista dell'infondatezza, ossia con una forma di laicità che ripudia sì ogni fondamento razionale, ma non nel modo adeguato. Di Camus apprezza l'abbandono della funzione morale della ragione, ma non può fare a meno di osservare che tale filosofia dell'assurdo ci lascia nello stesso smarrimento pratico che consegue al fallimento della modernità e ci consegna a una falsa immagine della laicità. Non è questa la via per riuscire a convivere col pluralismo morale senza scivolare nel nichilismo. Cosa è mancato al progetto esistenzialista di questa laicità senza fondamento per poter edificare una morale veramente postmoderna? Esso non è in grado di porre alcun argine alla delegittimazione dell'autorità pubblica, anzi tende a incrementarla, ponendo al centro di tutto la scelta individuale, senza preoccuparsi delle possibili conseguenze negative in ambito intersoggettivo.

Nonostante il cambiamento di prospettiva nel frattempo intervenuto in forza della sua conversione, in quest'ultima opera Engelhardt non sembra ripudiare la proposta fatta nel *Manuale*: se si vuole avere un'autorità fonda-

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ivi, p. 283.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ivi, p. 280.

ta sul libero arbitrio delle persone occorre ricorrere all'*accordo*. Come ebbe a dire in uno dei suoi ultimi discorsi⁴⁴, la diversità morale è la più impegnativa forma di diversità umana, solo la negoziazione e il consenso possono essere fonte di autorità morale pubblica. La bioetica del futuro, se aspira ad avere un'autorità diversa dalla forza dell'imposizione, se vuole dare un contenuto ai suoi principi di autonomia, beneficenza e giustizia, deve *crearlo* mediante l'accordo, con il permesso di coloro che collaborano⁴⁵.

Non è certo casuale se proprio in queste pagine il filosofo texano tiene a sottolineare le ambiguità di significato che si nascondono nel termine *autonomia* (e nel *Principio di autonomia* sostenuto dalla bioetica di T.L. Beauchamp e J.F. Childress⁴⁶). Engelhardt ne distingue quattro accezioni profondamente diverse e incompatibili: 1) autonomia come fonte di autorità; 2) autonomia come valore o scopo; 3) autonomia come scelta razionale; 4) autonomia come unione con Dio.

La distinzione tra i significati 1 e 2 mi sembra fondamentale per meglio comprendere la torsione di significato che viene operata rispetto alla visione libertaria esistenzialista. Come già aveva fatto nella prefazione alla seconda edizione del *Manuale*, Engelhardt intende prendere le distanze da tutta una tradizione liberale che considera l'autonomia come un valore o uno scopo in sé, prioritario rispetto a ogni altro bene, radicalizzando l'esaltazione dell'agente autonomo che sceglie da solo e rifiuta di sottomettersi all'autorità di altri. In contrasto con questa posizione, egli sottoscrive il significato 1, ossia identifica l'*autonomia* con l'esercizio del *permesso*, vale a dire non come valore da perseguire, o affermazione della libertà, o contenuto da proporre, ma solo in quanto fonte dell'autorità necessaria per rendere possibile la collaborazione tra stranieri morali. Coloro che con libero consenso si sottomettono all'autorità di altri non violano affatto il principio di autonomia, qualcuno può anche autonomamente accettare di mettersi in temporanea schiavitù di un altro, sia questi un medico o Dio stesso, dando la priorità a beni diversi. Scartata come insussistente la via dell'universalità (significato 3), favorevole a un'autonomia teoricamente infondabile ma

⁴⁴ Si tratta del discorso pronunciato in occasione della consegna del Life-Time Achievement Award, assegnatogli per i quarant'anni di partecipazione alle attività dell'American Society for Bioethics and Humanities nell'ottobre 2013.

⁴⁵ ENGELHARDT, *Dopo Dio*, cit., p. 211: «l'esplorazione mostra che, se si vuole che principi come quelli di beneficenza, non-maleficenza e giustizia abbiano un contenuto normativo, tale contenuto non può essere scoperto, ma deve essere creato mediante l'accordo con il permesso di coloro che collaborano, almeno se si desidera avere un'autorità fondata sul libero arbitrio delle persone».

⁴⁶ Ivi, pp. 216-224.

concordata (significato 1), Engelhardt lancia la sfida di un salto radicale nella fede, che trova in Dio quel fondamento indiscusso di verità morale che invano la modernità ha cercato nella ragione (significato 4). Egli è tuttavia consapevole del forte potenziale conflittuale di questa opzione, che al pari delle altre non può imporsi in base ad argomentazioni razionali, e resta scelta legittima e privata, condivisibile solo con alcuni amici morali, mal tollerata dalla cultura laica dominante. Entro lo spazio pubblico l'unica via perseguibile resta la *costruzione* di una morale procedurale formale basata sull'autorità del consenso, l'unica in grado di preservare una società pluralista e pacifica, senza proporre o imporre alcun valore particolare.

5. *Conclusion*

Alla fine è come se la concezione libertaria veicolata dall'esistenzialismo, nonostante molte convergenze, uscisse svuotata dalle sue ultime analisi: la libertà senza fondamento porta con sé il pericolo di una degenerazione morale e politica. Potrebbe sembrare un ripudio netto di quello sfondo esistenzialista che abbiamo descritto sinora, ma io non credo si tratti propriamente di questo, comunque si tratta di un distacco più simile a uno spostamento di confini, di una diversa prospettiva per una lettura della finitezza umana. Engelhardt ha approfondito i limiti morali e politici implicati nella negazione di ogni fondamento, si chiede – come già Dostoevskij e Sartre – cosa succederà nel dopo-Dio, quando l'ethos cristiano sarà del tutto dissolto, e con esso ogni residuo di legittima autorità morale pubblica. Il futuro gli appare ora segnato dal pericolo del vuoto morale e politico, in controtendenza la bioetica *secular* rende urgente il recupero, attraverso l'accordo, di un residuo dell'autorità morale perduta. La sua critica alla tradizione razionale non gli basta più, il suo sguardo – come lui stesso afferma – si volge da Atene a Gerusalemme; la via indicata è il salto nella fede, vissuta nella ricerca di un incontro personale col divino. Si tratta quindi di posizionarsi sull'altra via sviluppata dagli esistenzialisti, quella religiosa, già indicata dal padre fondatore Kierkegaard: l'autonomia umana trova il suo elemento stabilizzatore nel rapporto con Dio. È quanto Engelhardt vuol dire col significato 4, e quanto abbiamo visto sottolineato da Habermas all'inizio di questo saggio. In questo senso possiamo concludere che in quest'ultima opera, più che di un abbandono o di una rottura rispetto alle precedenti, si tratta dell'esplorazione di un percorso diverso da quello della laicità, che resta ad esso parallelo, pur entro i confini del territorio esistenzialista.