

«HUMANA COMMUNITAS»

La vita umana nella trama delle relazioni

Carlo Casalone S.I.

Il 6 gennaio di quest'anno papa Francesco ha inviato alla Pontificia Accademia per la Vita (PAV) una lettera per il 25° anniversario della sua istituzione¹. Anche la data dell'Epifania, oltre che il titolo, indica l'orizzonte di universalità in cui il Santo Padre intende situare gli interrogativi che oggi si pongono riguardo alla persona umana, alla sua vita e alla sua corporeità.

Esaminiamo quindi il testo di Francesco, mettendone in luce gli snodi e le implicazioni principali, soffermandoci in particolare sui punti di rilevanza etica.

La relazione come fulcro

L'Introduzione del documento mette in luce il ruolo centrale della relazione nella comprensione della vita umana. Non si tratta solamente del rapporto che intercorre tra singole persone, ma del legame che, partendo dagli affetti più immediati che si sperimentano nel contesto familiare, si estende, di prossimo in prossimo, all'intera comunità umana. Certo, è qui sottesa la grande attenzione che Francesco riserva alla nozione di popolo e alle dinamiche della sua progressiva costituzione². Ma anche l'etimologia della parola *com-*

1. FRANCESCO, «*Humana communitas*». *Lettera al Presidente della Pontificia Accademia per la Vita in occasione del 25° anniversario dell'istituzione della Pontificia Accademia (11 febbraio 1994 - 11 febbraio 2019)*. La Lettera sarà citata nel testo riportando il numero di riferimento fra parentesi. Il testo è reperibile in www.academyforlife.va/content/dam/pav/documenti%20pdf/2019/LETTERA%20PAPA%2025ANNI/HC%20ITA_DEF_ITA_.pdf

2. Cfr ID., *Evangelii gaudium* (EG), nn. 110-134; E. CUDA, *Leggere Francesco. Teologia, etica e politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2018.

munitas ci offre una chiave d'interpretazione. Essa indica infatti un gruppo di soggetti che riconoscono di avere insieme (*cum*) ricevuto un medesimo *munus*. Ora, poiché *munus* significa «dono», ma più precisamente quella specifica modalità del dono che comporta un «incarico», la comunità è quell'insieme di persone che, condividendo un medesimo dono, ne assumono la responsabilità³.

Tale *munus* è definito in modo radicale: «La famiglia umana è una comunità di origine e di destinazione» (Introduzione). All'origine troviamo la «nostra comune discendenza dalla creazione e dall'amore di Dio. La fede cristiana confessa la generazione del Figlio come il mistero ineffabile dell'unità eterna di "far essere" e di "voler bene" che sta nell'intimità di Dio Uno e Trino» (ivi). Quanto alla destinazione cui siamo rivolti, essa consiste nella «dimora celeste alla quale siamo destinati (cfr 2 Cor 5,1), ove vivremo in pienezza la comunione con Dio e con tutti» (ivi).

Del percorso tra origine e destinazione è mediatrice la missione compiuta dal Figlio Unigenito, fattosi uno di noi, che ci rivela la passione di Dio per la redenzione e il compimento della creatura umana attraverso il mistero della sua croce e della sua risurrezione, che lo rende il primogenito di molti fratelli. Abbiamo qui una concezione dell'origine che prende posizione nei confronti delle filosofie politiche correnti.

Il senso della capacità di generare proprio dell'origine va inteso secondo la logica del dono. Solo così diventa comprensibile «che la vita non viene dalla vita, ma dall'amore, dunque da una realtà di bene che si esprime condividendo il bene stesso e originando l'altro da sé»⁴. La creatura, fatta a immagine di Dio come «maschio e femmina» (cfr *Gen* 1,27), è costituita come relazione nella differenza tra l'uomo e la donna, «luogo eminente in cui l'intera creazione diventa interlocutrice di Dio e testimone del suo amore» (ivi).

3. Cfr R. ESPOSITO, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino, Einaudi, 2006, VIII-XIV. L'autore sviluppa la sua riflessione criticando le forme di relazione con l'origine che conducono alla costruzione di identità comunitarie violente e autocentrate. Per una riflessione che valorizza gli apporti più validi di tale critica, affermando però anche l'importanza del riconoscimento dell'origine per la costruzione della comunità e per il suo compimento escatologico, cfr R. MANCINI, *L'uomo e la comunità*, Magnano (Bi), Qiqajon, 2004.

4. Ivi, 81.

In questo quadro si colloca la missione che la Chiesa è oggi chiamata a svolgere: «rilanciare con forza l'umanesimo della vita che erompe da questa passione di Dio per la creatura umana. L'impegno a comprendere, promuovere e difendere la vita di ogni essere umano prende slancio da questo incondizionato amore di Dio. È la bellezza e l'attrattiva del Vangelo, che non riduce l'amore del prossimo all'applicazione di criteri di convenienza economica e politica né ad "alcuni accenti dottrinali o morali che procedono da determinate opzioni ideologiche" (EG 39)» (ivi).

La PAV tra storia e presente

La storia della PAV è caratterizzata da questa passione «fin dal momento della sua istituzione venticinque anni fa, da parte di San Giovanni Paolo II, dietro suggerimento del Servo di Dio e grande scienziato Jérôme Lejeune» (n. 1)⁵. I rapidi cambiamenti socioculturali avvenuti negli anni recenti hanno condotto a un nuovo Statuto (18 ottobre 2016), che ha impresso un ulteriore impulso. Si tratta anzitutto di allargare l'orizzonte della riflessione, non limitandosi ad affrontare «specifiche situazioni di conflitto etico, sociale e giuridico» (ivi), di articolare un'antropologia che ponga le premesse anche teoriche per «condotte coerenti con la dignità della persona umana» (ivi) e di darsi gli strumenti per esaminare criticamente «la teoria e la pratica della scienza e della tecnica nella loro impostazione complessiva in rapporto alla vita, al suo senso e al suo valore» (ivi).

Inoltre, il nuovo Statuto spinge l'Accademia a divenire sempre più luogo di incontro e di dialogo, competente e rispettoso, tra esperti provenienti anche da altre tradizioni religiose e sostenitori di visioni del mondo con cui è importante confrontarsi per avere una più ampia visione. Poiché conosciamo il mandato di Francesco secondo il quale «occorre promuovere, a tutti i livelli della vita ecclesiale, la giusta sinodalità»⁶, possiamo considerare questa novità

5. La PAV è stata istituita con il «Motu proprio» *Vitae mysterium*, 11 febbraio 1994.

6. FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti alla Plenaria della Congregazione della Dottrina della Fede* (29 gennaio 2016), in w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/january/index.html. Cfr anche A. SPADARO - C. GALLI, «La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa», in *Civ. Catt.* 2018 IV 55-70.

dello Statuto come un incoraggiamento perché l'Accademia sviluppi, secondo le proprie modalità, un approccio sinodale.

È quindi da mettere in conto che possano nascere tensioni o divergenze di opinioni. Il Papa stesso lo ha fatto notare nella conclusione della III Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi sulla famiglia: «Mi sarei molto preoccupato e rattristato se non ci fossero state queste tentazioni e queste animate discussioni; questo movimento degli spiriti, come lo chiamava sant'Ignazio (*Esercizi Spirituali*, n. 6), se tutti fossero stati d'accordo o taciturni in una falsa e quietista pace»⁷. Pertanto, possiamo attenderci che simili tensioni si verifichino. Occorre imparare a viverle senza spaventarsi, nella prospettiva di una più profonda ricerca della verità e di un autentico consenso.

Un'ultima considerazione riguarda il ruolo della riflessione teologica, inclusa quella in campo etico, e del suo rapporto con il Magistero. È utile qui ricordare quanto ha detto il card. Gerhard Ludwig Müller, interpellato sul ruolo della Congregazione della Dottrina per la Fede, di cui era allora prefetto. Anzitutto egli parte dalla premessa che «la grande missione di papa Francesco è di unificare il mondo [...]». Egli ricorda a tutti che non esiste che una sola umanità, una sola terra, con una sola universale responsabilità⁸. Quindi precisa che la riflessione teologica ha il compito di interpretare ed elaborare concettualmente il carisma e l'attività ministeriale dei pastori a livello sia locale sia universale⁹. Ciò comporta, per un verso, di frequentare le comunità nella loro vita effettiva – e questo vale per analogia anche per la «comunità scientifica» – e, per altro verso, di esplorare nella ricerca teologica metodi di «laboratorio culturale»¹⁰. E Francesco si aspetta un contributo serio dal dibattito teologico, affermando che «non tutte le discussioni dottrinali, morali o pastorali devono essere risolte con interventi del magistero» (*Amoris laetitia*, n. 3).

7. FRANCESCO, *Discorso per la conclusione della III Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei Vescovi*, 18 ottobre 2014, in www.vatican.va

8. G. L. MÜLLER, «La mission du pape est d'unifier le monde», in *La Croix*, 29 marzo 2015.

9. Cfr S. DIANICH, *Magistero in movimento. Il caso di papa Francesco*, Bologna, EDB, 2016, 15-17.

10. Il suggerimento viene dalla Costituzione apostolica *Veritatis gaudium*, n. 3.

Novità e significati dell'attuale contesto

Per delineare i tratti caratteristici del contesto contemporaneo il Papa ricorre a indicazioni che aveva già proposto in altri suoi documenti¹¹. Viene soprattutto evidenziato il profondo logorarsi del tessuto delle relazioni familiari e sociali, in una logica di chiusura su di sé e sui propri interessi¹², «sino a far pensare che fra il singolo e la comunità umana sia ormai in corso un vero e proprio scisma» (n. 2), con gravi conseguenze sulla «decisiva questione dell'unità della famiglia umana e del suo futuro» (ivi). È così che si determina un drammatico paradosso: proprio quando l'umanità possiede le capacità tecno-scientifiche per ottenere un benessere diffuso, che potrebbe favorire un'effettiva destinazione universale dei beni secondo l'auspicio di Dio, osserviamo invece un esacerbarsi dei conflitti, fomentato da disuguaglianze crescenti. È noto il declino del mito illuminista del progresso e l'inversione di segno dell'impresa tecno-scientifica, quando da positivo strumento di benessere diventa negativa minaccia per la vita, poiché alimenta rischio e incertezza nella società¹³.

Il Papa non si limita a constatare il disagio, ma lo interpreta come occasione per prendere consapevolezza di questa contraddizione¹⁴. Tentare di sopprimerlo e di anestetizzarlo significa impedirci di coglierne il messaggio. Il paradosso denunciato costituisce un campanello di allarme, un fattore di disturbo nel corso degli eventi che si vorrebbe fluissero senza intralcio: esprime infatti «la malinconia di una vita che non trova destinazione all'altezza della

11. Un esempio per tutti: «Il grande rischio del mondo attuale, con la sua molteplice ed opprimente offerta di consumo, è una tristezza individualista che scaturisce dal cuore comodo e avaro, dalla ricerca malata di piaceri superficiali, dalla coscienza isolata» (EG 2).

12. Su questo punto della cultura contemporanea, cfr V. PAGLIA, *Il crollo del noi*, Bari - Roma, Laterza, 2017; P. SEQUERI, *La cruna dell'ego. Uscire dal monoteismo del sé*, Milano, Vita & Pensiero, 2017.

13. Cfr S. NATOLI, *Progresso e catastrofe. Dinamiche della modernità*, Milano, Marinotti, 1999; U. BECK, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma, Carocci, 2000; M. MAGATTI, *Oltre l'infinito. Storia della potenza dal sacro alla tecnica*, Milano, Feltrinelli, 2018, in particolare i capp. 5-6.

14. In sintonia con la regola ignaziana del discernimento degli spiriti, secondo cui a chi si incammina in una direzione disumanizzante lo «spirito buono» parla attraverso disagio e inquietudine della coscienza (cfr IGNAZIO DI LOYOLA, s., *Esercizi Spirituali*, n. 314).

sua qualità spirituale» (n. 3). E, nella visione di Francesco, è proprio dalle incrinature che si producono nel sistema – forse marginali, ma ripetute – che può provenire la novità.

Questa è, del resto, una convinzione che emerge dal racconto biblico, che mostra come sorprendentemente il popolo dell'alleanza proceda «attraverso una storia difficile i cui momenti importanti sono segnati da un forte indice negativo – esodo ed esilio –, i quali sono rimasti delle tappe inevitabili nella storia dell'umanità e sono inoltre dei criteri di senso e di azione che ci muovono ancora oggi»¹⁵. Viene così smentita l'opinione secondo la quale il criterio che governa la storia del mondo e dell'umanità sarebbe l'ottimizzazione delle risorse e il vantaggio evolutivo di un continuo potenziamento dell'umano.

214

La Chiesa è in ascolto del grido che a causa dell'ingiustizia si leva dall'umanità e cerca di risalire alla radice da cui esso emerge: un'erronea visione dell'uomo, delle sue relazioni e della sua responsabilità verso l'insieme del creato¹⁶.

In questo quadro la Chiesa è anche consapevole delle difficoltà e delle contraddizioni che le sono proprie, vissute non solo nel passato ma anche nel presente. Vanno riconosciuti un impegno non sempre all'altezza delle domande emerse e una pretesa di egemonia nella società non esente dalla ricerca dei propri interessi. Poiché la comunicazione del messaggio che essa annuncia viene così ostacolata, si tratta di riconoscere la necessità di una continua conversione. Occorre mettere al centro, con più consapevolezza e determinazione, la cura per l'umanità, in ogni essere umano e nella costruzione di una fraternità universale, come ricorre con chiarezza anche nel magistero dei papi recenti, da san Paolo VI a san Giovanni Paolo II¹⁷.

15. G. LAFONT, *Piccolo saggio sul tempo di papa Francesco*, Bologna, EDB, 2018, Edizioni Kindle, pos. 987.

16. Cfr FRANCESCO, *Laudato si'* (LS), nn. 11, 70, 82, 92, 201, 228, dove il Papa insiste sulla interconnessione con le altre creature, da non considerarsi come prodotti estranei e distanti ma, in quanto procedenti dall'unico amore di Dio, incluse in una relazione di fraternità (cfr T. ROSSI, «Dall'«Evangelium vitae» alla «Laudato si'»: prospettive di ricerca», in PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Enciclica «Evangelium vitae». Vent'anni dopo*, Roma, PAV, 2016, 80).

17. La Lettera cita rispettivamente le encicliche *Ecclesiam suam* (1964) e *Redemptor hominis* (1979).

Papa Francesco però richiama anche segni di speranza¹⁸. Egli riprende quelli già indicati da san Giovanni Paolo II nell'*Evangelium vitae*, n. 27: «gesti di accoglienza e di difesa della vita umana, il diffondersi di una sensibilità contraria alla guerra e alla pena di morte, una crescente attenzione alla qualità della vita e all'ecologia». E ancora, la diffusione della bioetica, come «riflessione e dialogo – tra credenti e non credenti, come pure tra credenti di diverse religioni – su problemi etici, anche fondamentali, che interessano la vita dell'uomo» (n. 8).

Nella prospettiva di questi segni di speranza, Francesco prosegue indicando alcune piste di lavoro per il futuro dell'Accademia. Infatti, sia la crescita della sensibilità e dell'impegno per la casa comune, che permette di allargare il campo nel senso dell'ecologia integrale, sia l'interesse che sta riscuotendo nell'ambito della bioetica l'attenzione al fenomeno della globalizzazione riguardo ai temi della salute e della vita umana possono essere considerati segni in cui ravvisare l'operare dello Spirito nel mondo odierno. Essi vanno quindi assunti come luoghi di cooperazione con uomini e donne di buona volontà.

La «carne» e la vita

Prima però di indicare i fronti prioritari verso cui orientarsi, quasi come premessa, il Papa mette in guardia da un rischio presente nel campo della bioetica: quello di riflettere sulla vita umana disancorandola dall'esperienza e riducendola a una nozione biologica o a un universale astratto, avulso dalle relazioni e dalla storia. Per evitare questo riduzionismo egli usa la terminologia della carne e

18. Di solito si parla di «segni dei tempi», sul cui significato non c'è però una uniformità di vedute. L'accento sulla speranza consente di mettere meglio in luce che l'espressione non vuole tanto indicare problemi che chiedono di essere risolti, quanto piuttosto indizi dell'operare di Dio nella storia. Non si tratta soltanto di eventi esterni empiricamente identificabili, ma di fenomeni da discernere, di cui fa parte essenzialmente la mobilitazione delle coscienze che si impegnano con libera e consapevole responsabilità, decidendosi a cooperare nella prospettiva del bene. Cfr G. RUGGIERI, *La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità*, Roma, Carocci, 2007, 81-114; G. FERRETTI, *Il criterio misericordia. Sfide per la teologia e la prassi della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 2017, 96-147.

si riferisce alla dinamica della generazione¹⁹. La carne indica il luogo più profondo della familiarità tra corpo e terra, per cui tutte le creature condividono gli stessi elementi di cui sono composte. Una verità spesso trascurata o svalutata: «Dimentichiamo che noi stessi siamo terra (cfr *Gen* 2,7). Il nostro stesso corpo è costituito dagli elementi del pianeta, la sua aria è quella che ci dà il respiro e la sua acqua ci vivifica e ristora» (LS 2)²⁰.

A partire dalla nostra provenienza dall'unico Padre «noi tutti esseri dell'universo siamo uniti da legami invisibili e formiamo una sorta di famiglia universale» (LS 89). Per questo ci troviamo a essere solidali con la terra: il danno del suolo è come una malattia, e l'estinzione di una specie come una mutilazione per ciascuno di noi (cfr *ivi*). È, del resto, un'interazione a doppio senso: «L'accettazione del proprio corpo come dono di Dio è necessaria per accogliere e accettare il mondo intero come dono del Padre e casa comune; invece una logica di dominio sul proprio corpo si trasforma in una logica a volte sottile di dominio sul creato. Imparare ad accogliere il proprio corpo, ad averne cura e a rispettare i suoi significati è essenziale per una vera ecologia umana» (LS 155).

Questo profondo legame tra terra e corpo, che pure eccede la carne, si manifesta anche nella reciprocità del bisogno: «Noi tutti esseri creati abbiamo bisogno gli uni degli altri» (LS 42). Il bisogno, diversamente da quanto si pensa sulla scia delle rinnovate edizioni di gnosticismo (cfr *Gaudete et exultate*, nn. 35-46), rinvia già ad altro, oltre se stesso, cioè a quella realtà che può corrispondergli, come la sete rimanda all'acqua. «Il primo lampo della trascendenza è proprio nell'immanenza della carne bisognosa»²¹.

Il bisogno può istruirci in diversi modi. Ma limitandoci al più evidente, possiamo dire che esso costituisce un continuo rimando alla nascita. Come infatti nel grembo materno ogni esigenza fisio-

19. Cfr G. C. PAGAZZI, *La carne*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 2018, da cui ricaviamo diverse considerazioni qui di seguito riportate.

20. Il tema era già molto presente nella predicazione del card. Bergoglio, come si vede nelle omelie del suo ministero episcopale: cfr, ad esempio, J. M. BERGOGLIO, «La terra è la nostra casa. La terra è il nostro corpo. Anche noi siamo la terra», in J. M. BERGOGLIO - PAPA FRANCESCO, *Nei tuoi occhi è la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires 1999-2013*, Milano, Rizzoli, 2017, 519.

21. G. C. PAGAZZI, *La carne*, cit., 27.

logica viene colmata nella immediatezza del rapporto tra madre e figlio, così alla nascita tale modalità di soddisfazione si trasforma, e si avvia un nuovo equilibrio tra volontario e involontario²². Venendo alla luce, il neonato non può continuare la sua vita se non esprimendo intenzionalmente la propria richiesta e trovando qualcuno che gli dia risposta. «Il bisogno insegna a cercare e chiedere ad altri ciò che garantisce la vita, rammentando a ciascuno la propria identità filiale: “Non vivrei se non avessi ricevuto e se non continuassi a ricevere”»²³.

Il Papa evoca la dinamica della generazione come passaggio attraverso cui il ricevere passivamente costituisce la premessa per ogni successiva attività, che conduce al riconoscimento dell'essere figli, accolti e curati, anche se non sempre in modo adeguato. Da qui parte la reciprocità, che ci chiede di farci responsabili degli altri: «Appare allora ragionevole gettare un ponte tra quella cura che si è ricevuta fin dall'inizio della vita, e che ha consentito ad essa di dispiegarsi in tutto l'arco del suo svolgersi, e la cura da prestare responsabilmente agli altri» (n. 9).

Naturalmente questa maniera di comprendere la vita umana, a partire dall'esperienza che rinvia alle relazioni che fin dall'inizio la costituiscono, chiede di essere adeguatamente raccordata ai molteplici modi con cui la bioetica si trova ad affrontare le questioni della vita. Questa impostazione rimane quindi un riferimento non solo per le domande etiche che si pongono all'inizio e alla fine della vita, ma anche per le questioni di biologia sintetica o di organismi che combinano tessuti biologici e dispositivi elettronici.

Bioetica globale e «tecnologie convergenti»

La Lettera entra poi nel merito di alcuni fronti più precisi. Anzitutto, incoraggia l'Accademia a una partecipazione attiva nel dibattito che sta animando la riflessione bioetica sotto l'impulso della globalizzazione (cfr nn. 10-11). È divenuta stringente l'esigenza di cercare riferimenti etici per comprendere la portata delle sempre nuove acquisizioni delle scienze naturali e delle biotecnologie, in

22. Cfr M. CHIODI - M. REICHLIN, *Morale della vita. Bioetica in prospettiva filosofica e teologica*, Brescia, Queriniana, 2017, 225-228.

23. G. C. PAGAZZI, *La carne*, cit., 28.

modo da poterne regolamentare non soltanto l'impiego ma anche la produzione. Data l'intensa interazione tra diverse culture, occorre elaborare criteri operativi universalmente condivisibili che siano incisivi sulla determinazione delle politiche nazionali e internazionali. I diritti umani sono per molti aspetti il terreno su cui avviene questo confronto, che comporta una serie di interrogativi, a cui la tradizione ha risposto tramite la dottrina della legge naturale nella ricerca di un'etica universale²⁴.

I processi della globalizzazione, oltre a presentare domande più ampie e radicali, possono anche offrire suggerimenti su come articolare in modo più convincente i rapporti tra il particolare e l'universale. Appaiono nuovi strumenti concettuali, come la nozione di eredità comune e di beni comuni – di cui si è anche discusso a proposito della *Laudato si'*²⁵ –, che mostrano come il riconoscimento dell'universale validità di un bene possa avvenire solo dall'interno delle specifiche culture e proprio in nome della loro diversità²⁶.

Un secondo fronte che Francesco addita come ambito di impegno è quello che riguarda le «tecnologie oggi definite “emergenti e convergenti”» (n. 12). Con tale termine si intendono le nanotecnologie, le biotecnologie, le tecnologie dell'informazione e le scienze cognitive²⁷. La loro irruzione nei processi della ricerca e dell'industria accelera i cambiamenti, dilatando gli spazi di intervento sulla realtà. Diventano disponibili più incisive azioni non soltanto terapeutiche, ma anche di potenziamento degli organismi viventi, nonché nuove procedure organizzative del lavoro o della sanità, fino al trasferimento di funzioni finora svolte dal corpo umano a supporti artificiali²⁸.

24. Cfr COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Città del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana, 2009.

25. Cfr S. MORANDINI, «Bene comune e beni comuni: un percorso di ricerca», in *Aggiornamenti Sociali* 65 (2014) 327-324; L. PENNACCHI - A. BONDOLFI, *Beni comuni per la democrazia*, Padova, Messaggero, 2015.

26. Cfr H. TEN HAVE, *Global Bioethics. An introduction*, London - New York, Routledge, 2016, 50 s.

27. Cfr L. MARIANI - R. PEGORARO - L. SIMONATO, *Tecnologie emergenti/convergenti*, Milano, FrancoAngeli, 2016.

28. Cfr P. BENANTI, *Le macchine sapienti. Intelligenze artificiali e decisioni umane*, Bologna, EDB, 2018; L. FLORIDI, *The Oline Manifesto*, Heidelberg - New York - Dordrecht - London, Springer, 2014.

Siamo davanti non solo a nuovi strumenti tecnici, ma a cambiamenti che riguardano in profondità il nostro rapporto con il mondo: nuovi dispositivi informatici si annidano con crescente pervasività in vari ambiti di realtà, incluso il nostro corpo, che si trova sempre più esposto alle dinamiche della biopolitica o della psicopolitica²⁹. Si tratta quindi di partecipare alla discussione, nella quale è importante che tutti i soggetti coinvolti possano intervenire, in modo che lo sviluppo e l'impiego di queste straordinarie risorse sia orientato alla promozione della dignità della persona e al bene più universale.

Tra norme e coscienza: il discernimento

Di fronte a questi sviluppi della ricerca scientifica che mettono in gioco dimensioni profonde e implicano conseguenze non prevedibili, il Papa richiama l'esigenza di un avvertito discernimento. Certamente questo significa ascoltare senza preclusioni, interpretare con sapienza e argomentare eticamente in modo comprensibile per tutti³⁰. Ma è interessante che la Lettera citi a questo proposito il recente Sinodo dei vescovi sui giovani, dove il discernimento viene descritto come «il sincero lavoro della coscienza, nel proprio impegno di conoscere il bene possibile in base a cui decidersi responsabilmente nel corretto esercizio della ragione pratica»³¹. Non possiamo certo da questi brevi cenni dedurre una compiuta teoria della coscienza morale o dell'atto umano. Possiamo tuttavia evidenziare alcuni spunti che andranno ulteriormente approfonditi.

Anzitutto, traspare una concezione della coscienza che non è solo facoltà applicativa di una norma generale al caso concreto, ma

29. I termini provengono rispettivamente da Michel Foucault (come controllo e utilizzazione del corpo personale e della specie) e da Byung-Chul Han. Quest'ultimo ritiene che nella società contemporanea il paradigma della «biopolitica» sia ormai in declino, a favore di quello della «psicopolitica»: il potere non disciplina più i corpi ma plasma le menti, non costringe ma seduce, sicché non incontra resistenza, perché ogni individuo ha interiorizzato come propri i bisogni del sistema (cfr BYUNG-CHUL HAN, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*, Milano, Nottetempo, 2017).

30. Cfr G. COSTA, *Discernimento*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 45-48. Quanto al costante rinnovamento del linguaggio, cfr EG 41.

31. *Documento finale del Sinodo dei Vescovi sui Giovani*, 27 ottobre 2018, n. 109, in www.vatican.va

che mette in gioco l'intera persona. La decisione infatti non riguarda un singolo atto da compiere, come se fosse un contenuto esterno che viene presentato dalla ragione teorica alla volontà perché lo esegua. Piuttosto il testo segnala che la decisione riguarda la persona nel suo complesso, che in quell'atto si gioca. È come se si tentasse, pur nella brevità della frase, di superare la contrapposizione tra soggetto e oggetto, nella consapevolezza che la realtà non è posta di fronte al soggetto, perché quest'ultimo è già fin dall'inizio parte della realtà stessa. I due sono cioè tra loro correlati da una circolarità irriducibile e non dualisticamente separabili³².

La coscienza viene così a definire non tanto una funzione applicativa, ma il cuore della persona globalmente intesa. La decisione che il soggetto morale pone riguarda certamente una particolare azione, per cui è irrinunciabile la seria considerazione delle norme pertinenti, ma è al contempo una decisione su di sé, sul complessivo orientamento di vita del soggetto. In questa linea, l'accento alla ragione pratica e al suo retto esercizio segnala che il giudizio morale non coincide con l'applicazione meccanica di una conoscenza astratta a circostanze particolari, poiché non può prescindere da una mediazione che attraversa la concretezza della situazione e della storia di chi lo pone.

L'accento conclusivo del paragrafo alla relazione con il Signore Gesù indica che anche per il credente il discernimento avviene, come per tutti, attraverso le dinamiche proprie della coscienza morale. Ma l'incontro di grazia con il Signore e la sequela consentono di sperimentare e valutare le relazioni e le situazioni assumendo progressivamente il suo sguardo, i suoi «sentimenti» – come traduciamo di solito *Fil* 2,5 (citato al n. 12), che usa più precisamente il

32. Cfr M. CHIODI, *Coscienza e discernimento. Testo e contesto del capitolo VIII di «Amoris laetitia»*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 2018, 128. Sui temi della morale nel magistero di papa Francesco, con particolare riferimento al rapporto tra coscienza e norma, cfr anche P. CARLOTTI, *La morale di papa Francesco*, Bologna, EDB, 2017; A. FUMAGALLI, *Camminare nell'amore. La teologia morale di papa Francesco*, Città del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana, 2017; A. THOMASSET - J.-M. GARRIGUES, *Une morale souple mais non sans boussole. Répondre aux doutes des quatre cardinaux à propos d'«Amoris laetitia»*, Paris, Cerf, 2017.

termine greco *fronein*, il cui significato è molto vicino a «discernimento» –, i suoi criteri e la sua intenzionalità complessiva³³.

Potrebbero essere esaminati molti altri collegamenti con i documenti e gli interventi di papa Francesco sul tema; ma sarà questo appunto il lavoro che occorrerà svolgere in futuro e che egli affida alla riflessione dell'Accademia su temi che mettono seriamente in questione il mondo contemporaneo, che nella fede siamo chiamati ad abitare in una logica di fraternità e di responsabilità.

33. Cfr S. BASTIANEL, *Coscienza, onestà, fede cristiana. Corso fondamentale di etica teologica*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2018, 110-115.