

CLAUDIA NAVARINI

LA FINE DELLA VITA UMANA
Questioni bioetiche



Copyright © 2013 by IF Press srl

IF Press srl
Ctr. La Murata, 49 - 03017 Morolo (FR)
office@if-press.com - www.if-press.com

ISBN 978-88-6788-029-4

INDICE

| | |
|---|----|
| INTRODUZIONE. ETICA E VITA | 9 |
| CAPITOLO I. IL CONTESTO DELLA RIFLESSIONE BIOETICA .. | 15 |
| 1.1 <i>Questioni civili e valore della vita umana</i> | 15 |
| 1.2 <i>Il problema della centralità dell'uomo</i> | 22 |
| 1.3 <i>Il rapporto dell'uomo con l'ambiente e il senso del dolore</i> | 28 |
| CAPITOLO II. SOFFERENZA E FINE DELLA VITA | 35 |
| 2.1 <i>Filosofia della vita e confini esistenziali</i> | 35 |
| 2.2 <i>Quando si muore?</i> | 42 |
| 2.3 <i>Fine della vita umana e relativismo culturale</i> | 45 |
| CAPITOLO III. LA VOLONTÀ DEL PAZIENTE | 48 |
| 3.1 <i>I caratteri del testamento biologico</i> | 48 |
| 3.2 <i>Dichiarazioni anticipate di trattamento: quale selezione?</i> | 52 |
| 3.3 <i>Concezioni dell'eutanasia sottese al testamento biologico: le restrizioni semantiche</i> | 58 |
| 3.4 <i>L'autonomia nel rapporto medico-paziente</i> | 63 |
| CAPITOLO IV. LA PROPORZIONALITÀ DELLE CURE | 67 |
| 4.1 <i>Significato e limiti dell'accanimento terapeutico</i> | 67 |
| 4.2 <i>Accanimento terapeutico e palliazione nei minori</i> | 70 |
| 4.3 <i>La specificità situazionale nella determinazione dell'accanimento terapeutico</i> | 76 |
| CAPITOLO V. L'EUGENISMO NEL FINE VITA | 83 |
| 5.1 <i>Autonomia e diritto di morire</i> | 83 |
| 5.2 <i>Il principio eugenetico nelle pratiche eutanasiche</i> | 88 |
| 5.3 <i>L'eutanasia neonatale e pediatrica</i> | 91 |
| 5.4 <i>Biogiuridica dell'eutanasia</i> | 97 |

| | |
|---|-----|
| CAPITOLO VI. STATO DI INCOSCENZA E TRATTAMENTI SANITARI..... | 103 |
| 6.1 <i>I casi Schiavo e Englaro: l'assistenza ai pazienti in stato vegetativo</i> | 103 |
| 6.2 <i>Precisazioni storiche sulla nozione di stato vegetativo</i> | 114 |
| 6.3 <i>Eutanasia e manipolazione del linguaggio</i> | 118 |
| 6.4 <i>Eutanasia e omissione</i> | 121 |
| 6.5 <i>La nozione di futility</i> | 126 |
| CAPITOLO VII. LE INTERRUZIONI DELLA TERAPIA..... | 132 |
| 7.1 <i>Il caso Welby</i> | 132 |
| 7.2 <i>La pratica eutanassica rispetto alla deontologia medica</i> | 138 |
| 7.3 <i>Etica del rifiuto della terapia</i> | 142 |
| 7.4 <i>Metempirica del suicidio</i> | 145 |
| CAPITOLO VIII. IL CONTROLLO DEL DOLORE | 149 |
| 8.1 <i>La sedazione terminale</i> | 149 |
| 8.2 <i>Terapia del dolore e duplice effetto</i> | 152 |
| 8.3 <i>Il contributo dell'antropologia cattolica</i> | 156 |
| 8.4 <i>Le obiezioni all'idea di una "eutanasia cristiana"</i> | 160 |
| CAPITOLO IX. LE CURE PALLIATIVE COME RISPOSTA ALL'EUTANASIA..... | 164 |
| 9.1 <i>I fattori determinanti dell'eutanasia</i> | 164 |
| 9.2 <i>Efficacia delle cure palliative rettamente intese</i> | 169 |
| 9.3 <i>Coscienza psicologica e coscienza morale</i> | 173 |
| CONCLUSIONE. L'AMORE COME CONOSCENZA | 178 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 183 |

CONCLUSIONE
L'AMORE COME CONOSCENZA

Si osserva come vi sia “un problema di linguaggio” nell'utilizzo del termine *amore*¹. Con questa parola, infatti, si esprimono comunemente concetti disparati, riferiti a varie forme di affezione, talora a sentimenti o sensazioni che hanno poco o nulla a che fare con l'amore in senso stretto, con l'amore che potremmo chiamare *vero*. Se si esamina più attentamente il concetto, emerge facilmente che il riferimento, l'“archetipo di amore per eccellenza”, dell'amore è quello fra uomo e donna, “nel quale corpo e anima concorrono inscindibilmente e all'essere umano si schiude una promessa di felicità che sembra irresistibile”². Questa “irresistibile promessa di felicità” è contenuta a diverso titolo e con diversa purezza in ogni forma di attrazione e di unione fra un uomo e una donna. L'essere umano avverte cioè una possibilità di completezza, o di completamento, attraverso il rapporto d'amore esclusivo quale si dà fra uomo e donna.

Si possono avere, secondo tale lettura, due forme di amore non vero – sia nel senso di amore *non ancora vero*, cioè che deve ancora crescere e maturare, che di *amore falso*, ovvero snaturato e sminuito nel suo intrinseco significato – : l'amore *erotico* e l'amore *sentimentale*. Il primo è strettamente legato alle tensioni sensuali, il secondo all'emotività; entrambi si caratterizzano per il fatto di lasciare colui che “ama” – l'amante – fondamentalmente concentrato su di sé, sulla sensazione soggettiva prodotta dal desiderio sessuale o dalla forza trascinante del sentimento, piuttosto che sull'altro – l'amato – e sul suo autentico bene³. Di fatto, il rischio che l'amore

¹ Benedetto XVI, *Deus caritas est*, n. 2.

² *Ibidem*.

³ cfr. Karol Wojtyła nel suo *Amore e responsabilità*, 1960, trad. it. Marietti, 1980.

non ancora vero diventi amore falso è alto, soprattutto in un mondo in cui l'amore umano e quello divino vengono banalizzati, abusati, ignorati, affermando il dualismo fra *ragioni della testa* e *ragioni del cuore*.

In realtà, fra i due ordini c'è profonda coerenza e solidarietà. Basti pensare che la ragione (la "testa") si fonda sulle evidenze che l'intelletto acquisisce nella sua attività di comprensione, mentre l'amore ("il cuore") si fonda sulla fede, che richiede un atto di volontà; eppure entrambi portano ad una maggiore conoscenza della realtà⁴. Si può dire anzi che, in un certo senso, la conoscenza dischiusa dall'amore integra e illumina i dati della conoscenza razionale. Attraverso i ragionamenti, infatti, e in generale il processo conoscitivo intellettuale, l'uomo arriva a cogliere la verità delle cose, la verità oggettiva, seppure in maniera imperfetta e limitata.

Il limite della conoscenza umana deriva dalla sua possibilità di conoscere solo *sub specie universalis*, ovvero attraverso concetti ed essenze, e dunque senza riuscire mai ad esaurire la ricchezza dell'oggetto reale, nemmeno di un modesto, insignificante oggetto singolare. Gli scolastici esprimevano questo punto sentenziando che *de individuo non datur scientia*, non c'è conoscenza dell'individuale. Perché la realtà è sempre più del pensiero, come mostrano gli studi sulla metafora⁵.

Possiamo avvicinarci, migliorare, perfezionare la nostra conoscenza dell'*individuo*, ma mai giungere al pieno possesso della verità di tale oggetto. Quando la ragione ha toccato il suo limite, quando ha compreso fin dove può arrivare, tuttavia, non abbiamo ancora raggiunto il limite "massimo" della conoscenza umana. Esiste tuttavia un altro spazio, misterioso eppure molto concreto, che è lo spazio dell'amore, cioè del dono che qualcuno – l'amante – fa a me – l'amato – dicendomi cose su di sé che non avrei potuto mai scoprire in uguale misura con i miei soli ragionamenti. Insomma, qualcuno che mi si rivela, dandomi in questo modo la possibilità di *conoscerlo*, di sapere di lui.

Questa rivelazione è fonte di conoscenza per il soggetto – riguardo all'amato – nella misura in cui egli l'accoglie come vera, cioè

⁴ Cfr. A. Aguilar, *Conoscere la verità. Introduzione alla gnoseologia*, Logos Press, Roma 2003.

⁵ Cfr. C. Navarini, *Etica della metafora. Una rilettura di George Lakoff*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

nella misura in cui ha fede, fiducia nella persona che gli parla. Ecco perché l'amore personale consiste sempre in questo movimento di dono di sé e di risposta fiduciosa dell'altro, che gli crede. Ciò vale sia a livello naturale che a livello soprannaturale (nell'*amor Dei*), in tutte le forme di vero amore fra persone. Ma non c'è dubbio che la forma più alta a livello naturale di *conoscenza attraverso l'amore* è quella fra un uomo e una donna nell'unione coniugale. In tale rapporto, infatti, i due si donano liberamente, definitivamente e totalmente – in virtù della loro differenza e complementarità – l'uno all'altra, rivelando se stessi all'altro/a in modo assolutamente unico e speciale. Non a caso la Bibbia parla di *conoscenza* a proposito del rapporto sessuale: nel dono totale di sé implicato dall'atto sessuale coniugale la persona si offre e si rivela, avvicinando al massimo il coniuge alla conoscenza di quell'individuo che è l'altro coniuge.

In questa modalità tipicamente umana di dono totale di sé – che proprio in quanto totale ha i connotati della indissolubilità (è per sempre) e della esclusività (è per una sola persona) – è possibile riportare l'amore erotico e l'amore sentimentale nell'alveo dell'amore vero, facendone aspetti costitutivi di un rapporto che, lungi dall'essere concentrato su di sé, è tutto proteso verso il bene dell'altro. Questo è perfettamente coerente con le esigenze della ragione (riconoscere il proprio dominio e i propri confini) e insieme ne rappresenta il superamento, la proiezione verso quella dimensione eterna in cui rimarrà solo la carità, cioè l'amore cristiano o *agape*.

Allora, è necessario ribadire con fermezza che non è vero che il Cristianesimo abbia “distrutto l'*eros*”, che “la Chiesa con i suoi comandamenti e divieti (...) ci rende (...) amara la cosa più bella della vita”⁶, che insomma la “norma religiosa” e la “fredda ragione” sviliscano quell'amore erotico che con le sue estasi “ci fa pregustare qualcosa del Divino” (*ibidem*). È vero invece il contrario: la prospettiva cristiana

non ha per nulla rifiutato l'*eros* come tale, ma ha dichiarato guerra al suo stravolgimento distruttore, poiché la falsa divinizzazione dell'*eros* (...) lo priva della sua dignità, lo disumanizza” (n. 4).

Osserva ancora Benedetto XVI:

⁶ Benedetto XVI, *Deus caritas est*, n. 3.

L'eros ebbro ed indisciplinato non è ascesa, 'estasi' verso il divino, ma caduta, degradazione dell'uomo. Così diventa evidente che l'eros ha bisogno di disciplina, di purificazione per donare all'uomo non il piacere di un istante, ma un certo pregustamento del vertice dell'esistenza, di quella beatitudine a cui tutto il nostro essere tende⁷.

Tale disciplina è precisamente quella che contiene in sé la disponibilità al sacrificio e alla rinuncia:

l'amore diventa cura dell'altro e per l'altro. Non cerca più se stesso, l'immersione nell'ebbrezza della felicità; cerca invece il bene dell'amato: diventa rinuncia, è pronto al sacrificio, anzi lo cerca⁸.

Non si può non vedere in questa dinamica un movimento che va in direzione contraria rispetto a interpretazioni dell'amore umano che giustificano i rapporti precoci e promiscui⁹, le unioni omosessuali, i tradimenti (che spesso precedono e causano il ricorso alle separazioni e al divorzio)¹⁰. In ciascuna di queste realtà, in modo diverso, manca qualcosa, in quanto non viene rispettata la *natura* dell'amore umano – anche erotico – che davvero può mantenere *l'irresistibile promessa di felicità*. Dice ancora il documento: "l'eros rimanda l'uomo al matrimonio, a un legame caratterizzato da unicità e definitività; così, e solo così, si realizza la sua intima destinazione"¹¹. Ogni altro contesto – pre-matrimoniale, para- o pseudo-matrimoniale, anti-matrimoniale – si rivela in questo senso inadeguato rispetto all'infinito desiderio di pienezza che abita il cuore dell'uomo e che lo eleva al di sopra dei "limiti della sola ragione" per aprirlo all'esperienza trasformatrice della fede, quella soprannaturale come quella naturale e umana.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibid.*, n. 6.

⁹ Rientrano nella categoria anche i rapporti sessuali pre-matrimoniali e le unioni "di fatto", in quanto forzati ad esprimere, attraverso l'atto coniugale che intrinsecamente la implica, quella totalità che invece la condizione precedente il matrimonio non consente.

¹⁰ In questa prospettiva tali interpretazioni sono definibili anche come falsificazioni, mistificazioni o contraffazioni dell'amore umano autentico.

¹¹ Benedetto XVI, *Deus caritas est*, n. 11.

Una simile prospettiva non è aliena da conseguenze per il tema trattato in questo volume. Nell'etica di fine vita, infatti, si condensano le istanze veritative più profonde e urgenti dell'esperienza umana. Il ricorso alla fede/fiducia quale elemento decisivo per l'apporto dell'amore alla conoscenza umana, vale massimamente in tale contesto, perché l'amore come dono (prima di tutto di sé e poi dell'altro che accetto), che si consegna al sacrificio grazie alla volontà di rinunciare a ciò che non costituisce il bene-per-l'altro, acquista un particolare rilievo di fronte alla sofferenza e alla morte.

La persona sofferente e morente chiede infatti incessantemente di saldare – biblicamente – l'amore con la morte, comprendendo sempre meglio come colui che non sa soffrire non sa neanche amare¹². Colui che ama, infatti, soffre di più di colui che non ama, perché con-patisce con l'amato, dipende da lui per la sua felicità, risulta per alcuni versi più debole. Per altri versi, però, è rafforzato proprio da tale apparente debolezza, sia perché la tribolazione, vissuta e accolta per amore, temprava l'anima, sia perché insieme al dolore nell'amore aumenta la gioia.

Amare sino alla fine implica così la scelta di accogliere la persona morente come chi detiene ancora il suo valore, ovvero che è degna di essere amata nella sua fragilità e non malgrado tale fragilità. La tentazione, già argomentata, di attribuire alla vita un valore solo in quanto essa porta piacere e benessere, appare in tale prospettiva disinnescata, a favore di un atteggiamento realmente solidale in cui l'assenza di piacere e benessere (il dolore) divengono occasioni privilegiate di amore incondizionato. Si può così sperimentare, proprio nella riflessione sul significato da attribuire alle sofferenze "terminali", che se piacere e dolore sono contraddittori, gioia e dolore sono invece compatibili, e anzi inseparabili.

¹² Giovanni Paolo II lo affermò in un suo discorso nel periodo declinante della sua malattia.