

***Samaritanus Bonus* - Una Lettera sul fine vita: le sue risposte e qualche domanda**

Con il titolo *SAMARITANUS BONUS sulla cura delle persone nelle fasi critiche e terminali della vita*, lo scorso 22 settembre 2020 la Congregazione per la Dottrina della Fede pubblica un documento che, a dire del Prefetto della stessa Congregazione, si rendeva necessario, a fronte di introduzioni in molti Paesi di normative favorevoli a eutanasia, suicidio assistito e disposizioni anticipate di trattamento, nel contesto di situazioni critiche e terminali a fine vita.

Il documento della CdF, nel genere letterario di una “Lettera” si compone di cinque capitoli che si lasciano, a mio avviso, accorpate sostanzialmente in due blocchi. Il primo occupa i capitoli I-II-III e il secondo occupa il più corposo cap. V, a sua volta articolato in 12 paragrafi. Il cap. IV costituisce, se si vuole, una sorta di ponte tra il primo e il secondo blocco. Tutto il documento è iscritto in un orizzonte interpretativo che lo impregna e che è ispirato al paradigma della cura (da qui anche il rimando nel titolo al Buon Samaritano). Questo paradigma viene contrapposto, seguendo un’ispirazione ricorrente dell’insegnamento di Papa Francesco, alla “cultura dello scarto” con cui vengono individuate e valutate le tendenze attuali di molti atteggiamenti nei confronti della vita, ivi compreso il tema, oggetto di questo documento, del fine vita.

La scelta del paradigma della cura conferisce al documento un tenore di vicinanza empatica a chi si trova nello stato critico e terminale della vita e a coloro che ne accompagnano le fasi evolutive e l’esito finale. Da qui va capito e apprezzato il linguaggio delicato e intenso del primo blocco del documento. I continui riferimenti alla scena del Buon Samaritano esprimono il duplice livello di atteggiamenti emergenti, quello della estrema fragilità del bisognoso di cura e quello di attenta disponibilità di chi si china sul suo bisogno e se ne assume la cura. Si può dire che qui si raffigura la duplice valenza di quello che oggi si suole indicare con il termine di vulnerabilità. Essa non è solo indicazione di ciò che manca, in termini di fragilità e di indigenza, ma è anche segno di ciò che c’è e deve esserci nel cuore dell’uomo, cioè la capacità di aprire gli occhi al bisogno altrui, di lasciarsi toccare, ferire, dalla condizione di necessità, in cui tante volte piomba l’esistenza delle persone. Vulnerabile, dunque, non è solo il malcapitato, perché fragile, ma anche il Samaritano, perché toccato da lui.

Questa duplice valenza della vulnerabilità (a cui tanto ci rende attenti la cultura filosofico-politica di pensatori degli ultimi decenni) fa capire la dimensione del problema della cura, anche quella dello stato critico e terminale: essa non è mai solo un problema di relazione tra singoli soggetti, uno in attesa di risposta, l’altro vestito di benignità nel coglierne la domanda. L’attitudine e l’esercizio della cura si iscrivono sempre in un contesto di reti più ampie che toccano soggetti collettivi (famiglie, gruppi, appartenenze) e soggetti sociali, sia spontanei che istituzionali. Prendersi cura è, in definitiva, un atto e un fatto politico, sociale e culturale che passano anche attraverso strutture di ordinamenti giuridici, di scelte politiche, di istituzioni amministrative, di buone pratiche individuali e strutturali.

Il documento si mostra molto attento alla dimensione fondativa dell’atteggiamento di cura, elaborando nel primo blocco una riflessione – spesso in tono di buona meditazione spirituale - sul senso della vita, della malattia, della disabilità e della morte. Indubbiamente questo insegnamento serve molto ad ispirare livelli intenzionali e buona pratica di professioni diverse che hanno a che fare con il mondo della salute e della sua cura. Ma serve anche a generare in ognuno (attuale o potenziale soggetto bisognoso di cura) un atteggiamento di accettazione della propria condizione di creatura, esposta alla fragilità, al limite, alla fine, ma anche consapevole della responsabilità nei confronti della propria e altrui vita. Qui si ritrova una grande matrice di

pensiero che attraverso i secoli, in diverse connotazioni di linguaggi e di culture, ha saputo sviluppare quelle forme di *Ars moriendi* che non pretendevano solo il richiamo all'ineluttabile dover morire (*Memento mori*), ma che aiutavano a prendere sul serio una sorta di naturalità del morire e volevano produrre possibile liberazione da ansia eccessiva e distruttiva. Il tutto circoscritto da uno stile di partecipazione del contesto familiare e sociale al morire del singolo, sottratto così all'angustia della solitudine nella fase finale della vita. Di tutto questo, il documento nel suo primo blocco consegna un quadro efficace, stimolante, costruttivo.

Dall'impianto teologico-spirituale del primo blocco, la Lettera passa all'impianto etico del secondo. Qui si nota un cambio di passo, sia nell'andamento sistematico, sia nell'uso del linguaggio. L'approccio etico viene focalizzato sull'esposizione delle risposte normative alle singole situazioni che possono configurarsi. Il sottofondo casistico di questo blocco non può essere ignorato. Esso conferisce sì una diretta correlazione tra situazione descritta e risposta etico-normativa dichiarata, ma trascura in modo vistoso la considerazione delle sfumature risultanti dalla unicità e dalla complessità delle situazioni concrete e delle storie di vita. L'attenzione al mondo dei soggetti implicati nei processi decisionali per approcciare lo stato critico e terminale della vita trova poco spazio in questo secondo blocco del documento. Il suo grado di massima concentrazione sull'aspetto normativo, in base a visioni etiche consolidate nel magistero della chiesa e qui ampiamente riproposte, allontana dal perimetro della questione morale ogni riferimento che non sia direttamente rivolto all'atto nella sua fattualità e alla norma esistente, nella sua valenza oggettiva.

Il divario tra primo e secondo blocco emerge con molta evidenza. Viene spontaneo domandarsi a quali radici esso vada ricondotto. Capirne l'andamento non è secondario e non vuole essere denigratorio o ostile nei confronti della consolidata tradizione etico-normativa del magistero cattolico. Vuole solo responsabilmente farsi carico di tutta l'ampia portata della dinamica valutativa, quando si affrontano problematiche etiche. Tale compito - la teologia morale fondamentale lo insegna con sufficiente chiarezza - viene assolto dal ricorso alla visione antropologica, nella sua capacità di generare prospettive eticamente rilevanti. Queste non sono ancora norme confezionate e non sono più solo considerazioni teologico-spirituali, ma stanno nella terra di mezzo: raccolgono punti di visione sull'uomo e sul mondo dall'universo della filosofia o della fede religiosa a cui ci si ispira e accompagnano, attraverso categorie razionali condivise, il processo di fondazione di norme da seguire.

Nel documento in parola, questa terra di mezzo è rappresentata dal cap. V e dai riferimenti che esso si propone di evidenziare. Essi sono tuttavia ridotti al ceppo di quei fattori che fanno da "ostacoli culturali che oscurano il valore sacro di ogni vita umana." L'intermezzo che questo capitolo doveva fornire è limitato alla faccia negativa della medaglia di una cultura ostativa, delimitante, il cui effetto è solo quello di oscurare il valore sacro della vita. La diagnostica a cui si fa ricorso, pur nella appropriatezza dei singoli tracciati (ne vengono menzionati tre), non consegna uno specchio dell'evoluzione culturale che, soprattutto nell'epoca moderna ha teso a mettere in risalto, di volta in volta, aspetti valoriali di consapevolezza, rispettivamente alla percezione del valore della vita, della sua qualità, della capacità di responsabilità della persona, della sua apertura relazionale e in definitiva della sua - se si vuole usare il termine! - sacralità. L'antropologia risultante da questo intermezzo che, lo ripeto, non è solo di valore retorico, ma tocca la sostanza della discorsività morale, è segnata al negativo e ruota solo intorno ai punti di fragilità di ciò che si va a vedere nella visione antropologica della modernità. Questo taglio genera una visione antropologicamente pessimista, sospettosa, allertante. Esso è nel solco di quanto, qui e altrove, dentro e fuori della chiesa, si va accorpando come critica radicale della modernità, senza il riconoscimento di quella consapevolezza antropologica che essa, invece, ha

portato a maturazione e iscritto come programma di possibilità per l'umano e il suo futuro in un mondo complesso. Associandosi a un tale raggruppamento di censori della modernità, il documento rischia di perdere le opportunità di essere preso in considerazione – dentro e fuori della chiesa – da chi, invece, assume la fatica di pensare in modo critico e responsabile l'orizzonte antropologico complesso nel quale viviamo.

Ma forse, mentre parla di condizionamenti che la cultura contemporanea subisce, portandola ad oscurare il carattere sacro della vita, il documento cede, magari inavvertitamente, ai condizionamenti del suo impianto diagnostico. Proprio su temi cruciali, quali sacralità/qualità della vita, autonomia del paziente, alleanza terapeutica, paternalismo medico, regolazione giuridica del fine vita, l'intenso dibattito degli ultimi decenni ha inculcato un'attitudine discorsivo-dialogica ben più ampia che non le funeste tinte scure di un'antropologia del disastro e del profitto. I cammini di riconoscimento dei diritti di soggetti svantaggiati, l'educazione all'esercizio professionale e alle pratiche di volontariato in contesto di responsabilità, la domanda di implementazione di servizi istituzionali a favore delle cure necessarie, sono tutti fattori che arricchiscono un'immagine di uomo che non è solo il predatore della vita, propria e altrui, ma il giardiniere che se ne prende cura per accompagnare il suo sorgere, la sua fioritura, il suo termine. Una mediazione antropologica di questo segno è assente nel documento. E questo fa ancor più senso rilevarlo, se si considera che la visione antropologica dell'orizzonte biblico e della tradizione teologica è una risorsa immensa di significato in tal senso. E come è possibile che il Dio vulnerabile, la cui amorevolezza nel curare le ferite della sua creatura, tanto grandeggia – e a ragione – nel primo blocco del documento, diventi poi solo il Dio legislatore e giudice morale del secondo blocco? E nell'uomo, uscito dalle sue mani, non sa riconoscere più colui a cui ha affidato la vita e l'universo, affinché fiorisse in ogni sua piega, ma solo il suddito ubbidiente al suo inappellabile volere? Sono serie queste domande. Esse sono al contempo di segno antropologico e di segno teologico; assumerne la portata avrebbe potuto fornire al documento ben altra apertura di spazio e una migliore armonizzazione dei suoi due blocchi.

Evidentemente l'animo difensivo, in definitiva apologetico, del documento ha spostato il peso dell'andamento sistematico e discorsivo verso la seconda parte. E anche la volontà di fornire indicazioni a fronte di quegli ordinamenti giuridico-normativi emersi in alcuni Paesi in questi ultimi anni, rischia di non essere così efficace, data la scarsa consapevolezza di quello che tali ordinamenti hanno voluto realmente raggiungere: affermazione della dignità della persona, anche nell'esprimere la sua volontà finale, protezione di interessi di soggetti deboli e incapaci di esprimersi, depenalizzazione di soggetti accompagnanti in maniera funzionale la decisione terminativa del soggetto competente e così via.

Ci si deve pur chiedere se la contrapposizione tra legge di Dio e leggi dello Stato, senza alcuna sfumatura sull'uso analogico di queste due locuzioni, aiuti a generare maggiore consapevolezza o non produca piuttosto la formazione di fronti contrapposti. E se, il rigore di carattere disciplinare (divieto di continuare a definirsi "cattolico" di alcune istituzioni critiche) non venga preso come il vero e proprio obiettivo delle disposizioni enunciate dalla CdF, lasciando a margine, in definitiva, tutta la ricchezza teologica, spirituale e relazionale di quel discorso sulla cura e sul suo paradigma, così bene articolato nei primi tre capitoli della Lettera.