

e *razionalità limitata*», si svolgerà *martedì 17 ottobre* alle ore 15 e sarà tenuto dal Prof. Paolo Legrenzi dell'Università di Trieste.

Inoltre, a novembre, a conclusione del ciclo, si svolgerà il seminario del Prof. Stefano Zamagni dell'Università di Bologna. Si ricorda che entrambe le iniziative non sono aperte al pubblico, ma ad inviti. Per informazioni rivolgersi al Dott. Alberto Brignacca, segretario organizzativo del ciclo dei seminari.

Fondazione Rosselli
Via S. Quintino 18/C
10121 TORINO
Tel. 011-541113

Individui e istituzioni

Ciclo di seminari

Fondazione Rosselli - Torino

La Fondazione Rosselli nel corso dell'anno accademico '89-'90 organizza una serie di seminari sul tema «Individui e Istituzioni», coordinati dalla Dr.ssa Anna Elisabetta Galeotti.

I temi sviluppati in questo ciclo intendono esplorare un'area di confine fra la filosofia, la metodologia delle scienze sociali, la teoria politica, economica e sociale e si propongono di mettere a fuoco il contributo individuale nella formazione di istituzioni sociali e, viceversa, la formazione sociale dell'identità.

lunedì 23 ottobre 1989

Steven Lukes

«*La formazione delle preferenze*»

lunedì 13 novembre 1989

Raimondo Cubeddu

«*Alle origini dell'individualismo metodologico*»

lunedì 11 dicembre 1989

Sebastiano Maffettone

«*Individualismo etico e valori condivisi*»

lunedì 22 gennaio 1990

Diego Gambetta

«*La mafia e il cacao meraviglioso*» nomi, reputazione, istituzioni»

lunedì 26 febbraio 1990

Eugenio Lecaldano

«*Hume: la spiegazione "convenzionale" della formazione dell'identità personale e sociale*»

lunedì 26 marzo 1990

Antonella Besussi

«*Motivazioni individuali e liberalismo*»

lunedì 23 aprile 1990

Tito Magri

«*Azione, emozioni e identità politica*»

Tutti i seminari si svolgeranno nella sede della Fondazione Rosselli (Via San Quintino 18/C, Torino) con orario 17,30-19,00.

Direttore responsabile

Paolo Martelli

Comitato di redazione

Emilio D'Orazio (coordinatore), Antonella Besussi, Elena Granaglia, Maurizio Mori, Lorenzo Sacconi

Direzione e redazione

POLITEIA - Via Brera 18

20121 Milano

Tel. (02) 87.78.73 - 87.79.03

Direzione editoriale e amministrazione

Biblioteche - C.so di Porta Romana 68
20122 Milano - tel. (02) 5401352/9

Un numero L. 10.000

Abbonamento annuo L. 32.000

Arretrati L. 10.000

I versamenti devono essere effettuati sul c.c.p. n. 53003208 intestato a Biblioteche S.r.l.

Registrazione presso il Tribunale di Milano n. 358 del 13-7-1985

Fotocomposizione e stampa:
Elegraf S.r.l. - Settimo Milanese

notizie di

POLITEIA

Anno 5 - Numero 16 - 1989

Sommario

<i>Ai lettori</i>	3
4 DISCUSSIONI	
<i>Conferenze</i>	
Il concetto di morte tra etica filosofica e medicina, di PETER SINGER	4
Dibattito	9
<i>Problemi</i>	
Le creature dimenticate. Questione animale e coscienza cristiana, di LUISELLA BATTAGLIA	13
<i>Interventi</i>	
La deontologia e l'etica professionale oggi, di MAURO BARNI	17
Le resistibili tentazioni del paternalismo medico, di LETIZIA GIANFORMAGGIO	22
29 STRUMENTI	
<i>Dizionario di etica pubblica</i>	
Bioetica: concetto, teorie, problemi, di MAURIZIO MORI	29
<i>Note</i>	
Uccidere e lasciar morire: una distinzione problematica, di RAFFAELE PRODOMO	39
<i>Recensioni</i>	
Sergio Bartolommei, <i>Etica e ambiente</i> , di IVO TORRIGIANI	43
<i>Schede</i>	47
<i>Dissertazioni e tesi di laurea</i>	53
57 ATTIVITÀ DI POLITEIA	
<i>Convegni</i>	57
<i>Ricerche</i>	59
<i>Seminari</i>	62
64 NOTIZIARIO	

ATTUALITÀ

Questo numero di «Notizie di Politeia», l'ultimo della quinta annata, è interamente dedicato all'esame di alcune delle principali questioni di bioetica.

Nella sezione Discussioni, Peter Singer affronta i problemi filosofici relativi alla definizione di morte, fornendo argomenti a sostegno della concezione di «morte corticale». Luisella Battaglia affronta il problema dei rapporti tra coscienza cristiana e trattamento degli animali, registrando, all'interno della cultura cattolica più avvertita, una crescita di attenzione per la questione etica, religiosa e filosofica della sofferenza e del destino degli animali che fa ben sperare nella diffusione di un'etica della solidarietà tra le specie.

Al tema della deontologia del medico e del ricercatore e a quello del rapporto medico-paziente sono dedicati gli interventi, rispettivamente, di Mauro Barni e Letizia Gianformaggio. Secondo Barni la nuova deontologia medico-legale italiana, sensibile alle problematiche dell'etica e tollerante propugnatrice della obiezione di coscienza, resta e deve restare laica. Gianformaggio, definita l'etica come il regno del dialogo razionale, esplicita le regole a cui deve sottostare la relazione comunicativa tra medico e paziente perché le scelte del medico abbiano pure una rilevante dimensione di moralità e si sottraggano al rischio di paternalismo.

La sezione Strumenti si apre con un ampio

scritto introduttivo di Maurizio Mori dedicato all'esame dei principali problemi morali sollevati dall'intervento umano in campo medico e biologico. Tale esame è condotto alla luce di alcune distinzioni fondamentali come quella tra questioni empiriche e questioni di principio, tra principi assoluti e principi prima facie e tra etica della sacralità della vita e etica della qualità della vita. Si segnala, inoltre, la nota di Raffaele Prodomo dedicata all'esame di un importante saggio di J. Rachels, recentemente tradotto in italiano, sui problemi morali sollevati dall'eutanasia, e la recensione di Ivo Torrighiani del volume Etica e ambiente di Sergio Bartolommei che costituisce la prima indagine complessiva sulla dimensione morale del rapporto uomo/natura.

Nella sezione Attività di Politeia si segnala, in particolare, la presentazione del programma definitivo del convegno, dal titolo: «La bioetica: questioni morali e politiche per il futuro dell'uomo», che Politeia organizza a Roma nei giorni 29-31 marzo allo scopo di discutere i principali risultati raggiunti dalla riflessione laica sulle questioni di bioetica e di collegare la riflessione teorica alla proposta di politiche pubbliche adatte alla situazione italiana.

Chiude il numero, come di consueto, la sezione costituita dal Notiziario contenente informazioni utili relative a convegni e seminari in Italia e all'estero.

Conferenze

Il 1° giugno 1989, presso la sede milanese di Politeia, nell'ambito del seminario annuale di bioetica, coordinato da Maurizio Mori, Peter Singer, direttore del Centre of Human Bioethics alla Monash University, Melbourne (Australia), ha tenuto una relazione sui problemi filosofici relativi alla morte che qui presentiamo.

Singer ha esposto le sue tesi davanti ad un pubblico composto da medici, filosofi e giuristi. Al termine della sua esposizione è seguito un vivace dibattito di cui riportiamo alcuni momenti significativi.

Il concetto di morte tra etica filosofica e medicina*

di PETER SINGER

Il problema della morte di un essere umano è diventato un problema bioetico solo di recente, e ritengo che sia un buon esempio del modo in cui lo sviluppo delle scienze mediche e biologiche crea nuovi problemi e ci fa ripensare alle soluzioni che davamo per scontate.

Nel passato infatti la morte di una persona poteva essere identificata con l'arresto del battito cardiaco ed anche con la cessazione della respirazione. Su questo non c'era controversia, perché con l'arresto del battito cardiaco

e della respirazione si produceva simultaneamente, o quasi simultaneamente, anche la morte del cervello: il cervello non poteva sopravvivere. Pertanto, in un certo senso, la morte biologica dell'organismo si verificava nel modo appena detto. Ma, come è noto, ora è possibile mantenere artificialmente in vita alcune funzioni fisiologiche attraverso, per esempio, l'uso di un respiratore, e questa possibilità tecnica ha fatto sì che alcuni ritenessero indispensabile modificare la definizione medica di morte.

Il motivo per cui ciò si riteneva necessario era che, se è possibile stabilire, al di là di ogni ragionevole dubbio, che il cervello ha cessato completamente ogni sua funzione in maniera irreversibile e non può tornare a funzionare, allora si deve considerare l'essere umano come morto. Una volta che il cervello non è in grado di funzionare, la persona è morta.

In un primo momento, c'era una certa resistenza ad accogliere questa idea, perché la persona che può essere dichiarata morta è ancora, in un certo senso, un organismo vivente: per esempio il corpo rimane caldo, alcune funzioni vitali continuano, ecc. Se si crede al fatto che un individuo è morto quando il suo corpo diventa freddo ed inizia il processo di decomposizione, allora è evidente che c'è una netta distinzione tra le due definizioni. In questo modo, come possiamo affermare che una persona è morta quando il suo corpo è ancora caldo e funzionante? D'altra parte ritengo che sia diventata incontestabile, almeno in molte nazioni occidentali, la tesi secondo cui una persona è morta quando il cervello ha cessato di funzionare. Questo perché è ripugnante sostenere la tesi opposta secondo cui va mantenuto in vita un essere con un cervello spento e senza nessuna possibilità di tornare

ad essere una persona umana del tipo che conosciamo.

Di conseguenza, in molti paesi occidentali seguendo l'esempio dell'Harvard Committee americano, si è avuta l'elaborazione di un insieme di criteri volti a stabilire i casi in cui si potesse dire con certezza che il cervello era morto e non c'erano pertanto possibilità né di recupero né di sopravvivenza. Questa tesi è stata ora accolta in molti paesi quale criterio o quale insieme di criteri adeguati per la definizione di morte.

In base a questa definizione, ovviamente, si producono conseguenze vantaggiose ai fini dell'uso di organi per il trapianto. In effetti credo che dobbiamo ammettere che parte della spinta ad una ridefinizione del concetto di morte sia venuta dallo sviluppo delle tecniche per il trapianto di organi. Infatti, se aspettiamo che cessino la circolazione e la respirazione, gli organi che si desiderano trapiantare capita che muoiano o siano molto probabilmente danneggiati. In questo caso, la disponibilità di organi per il trapianto sarebbe fortemente ridotta.

Ma a quel tempo, negli Stati Uniti come in molti altri paesi, si credeva che il problema della ridefinizione del concetto di morte fosse una questione scientifica, anziché una questione etica o morale. Penso che questa sia la questione filosofica più interessante sulla morte cerebrale. La distinzione che si fa è la seguente: la nuova definizione di morte è da considerare il risultato di un ampliamento delle conoscenze scientifiche, o è il risultato dell'applicazione di un diverso insieme di principi etici?

Mi sembra che la tesi più generalmente accolta entro la comunità medica è quella secondo cui il problema di stabilire quando una persona è morta è un problema di ordine scientifico, ed è di ordine scientifico anche una ridefinizione di «morte». In questa prospettiva se qualcuno volesse insistere sulla vecchia definizione, quella legata all'arresto del bat-

tito cardiaco, costui sarebbe scientificamente in errore.

Ciò che oggi vorrei sostenere, invece, è che il passaggio dalla definizione tradizionale di morte alla nuova definizione è una decisione etica e non un problema scientifico. Se essa sia stata esplicitamente concepita come tale da coloro che hanno operato questo passaggio, non lo so, anche se probabilmente non è stato così.

Ritengo che sia chiaro che nel passaggio ricordato ci sia in primo luogo un giudizio etico sottostante. La ragione per cui ciò non è stato sinora ben compreso, è che questo giudizio è un giudizio che sarebbe realmente condiviso da ogni essere razionale, ed è il tipo di giudizio etico che dobbiamo facilmente far prevalere su altri, dati per scontati perché vi è un accordo generale su di essi.

Permettetemi di soffermarmi ancora un po' su questo punto. Il corpo umano, l'organismo umano, è composto di varie parti, ciascuna delle quali è indispensabile alla conservazione fisica dell'organismo stesso in condizioni normali. Per «condizioni normali» intendo, qui, al di fuori di un ospedale e dei metodi di cura intensivi moderni. Ad esempio, se il nostro cuore cessa di battere, in breve tempo moriremo. Se i nostri polmoni smettono di funzionare, moriremo; se il nostro cervello cessa di funzionare, moriremo. Con «moriremo», intendo che il nostro corpo diventerà freddo, inizierà a decomporsi, a putrefarsi, ecc. Anche se il nostro fegato cessa di funzionare, cominciamo a morire, anche se occorre più tempo del caso in cui il cuore cessa di battere. Ma tutti questi organi sono essenziali e il cervello certamente è tra questi.

Dunque, il vero problema è: quando dovremmo considerare l'organismo come morto? Nel prendere questa decisione ritengo che assumiamo qualche criterio per selezionare uno di questi organi come cruciale, per stabilire ciò che riteniamo più importante nell'essere umano. Per esempio, in questo momento

* Il testo è basato sulla registrazione della relazione e non è stato rivisto dall'autore.

può esistere un essere umano il cui cuore ha cessato di battere, come avviene negli ospedali. Durante un'operazione di trapianto cardiaco c'è, per un breve periodo di tempo, un essere umano che non ha cuore, ma semplicemente uno spazio nella gabbia toracica dove dovrebbe stare un cuore. Ma non consideriamo morto questo essere umano, anche se il suo cuore può essere morto. Di nuovo, si immagina qualcuno con seri disturbi cardiaci, tali da indurci a intervenire con un'operazione di trapianto. Espiantiamo il vecchio cuore malato ed esso muore, cessa di battere, non funzionerà mai più. Ma non diciamo che è morta la persona il cui cuore ha irreversibilmente cessato di battere. Al contrario, diciamo «fortunatamente possiamo sostituire quel cuore con il cuore di un donatore e la persona continuerà a vivere». Ovviamente possiamo fare la stessa cosa con il fegato, con i polmoni, ecc.; si tratta solo di capacità e ingenuità mediche.

Al contrario, che cosa accade quando muore il cervello, l'intero cervello (concentriamo per un momento la nostra attenzione sul cervello come un tutto)? È certamente vero che, attualmente non abbiamo la capacità di praticare un trapianto di cervello. Ma si ritiene almeno possibile che, un giorno, si possa avere la capacità di farlo. Supponiamo di essere in questa situazione: di avere una persona il cui cervello è morto, ma di essere in grado di praticare un trapianto di cervello. Consideriamo allora questo interrogativo: crediamo che questa persona sia morta quando muore il suo cervello o no?

Credo che il cervello sia diverso da ogni altro organo del corpo umano, precisamente da questo punto di vista: se nella persona qualsiasi altro organo cessa di funzionare e siamo in grado di sostituirlo con un altro, considereremo quella persona ancora in vita.

Al contrario penso che, se per esempio il mio cervello stesse per morire e Maurizio Mori qui presente fosse stato appena coinvolto in un

terribile incidente stradale a causa del quale sono andate completamente distrutte le parti inferiori del suo corpo - cuore, polmoni, fegato ecc. -; e se i medici fossero capaci di prelevare il suo cervello ancora intatto e funzionante e lo trapiantassero nel mio corpo, allora penso che, anche se il mio corpo potesse riprendere le sue funzioni e camminare di nuovo col cervello di Maurizio, io sarò morto, e Maurizio vivo. Allora non direi che io, Peter Singer, ho ricevuto un trapianto del cervello; direi che Maurizio Mori ha ricevuto un trapianto di corpo.

Potete riflettere su questo caso; certamente è un caso improbabile, che non si è mai verificato, ma i filosofi dovrebbero pensare a questo tipo di casi perché è un modo per esplicitare quel che realmente conta per noi. Se c'è un corpo, questo assomiglia al mio, ma ha i ricordi di Maurizio, le sue idee, il suo modo di pensare, la personalità di Maurizio. Il corpo ricorda con affetto la donna con cui Maurizio ha una relazione e non ha alcun ricordo della donna con cui io ho una relazione, e così via. Allora, a mio parere, è abbastanza evidente che il sopravvissuto è Maurizio, e non io. E se siete d'accordo su questo, penso che ciò mostri come il cervello è di importanza unica, e perché, in effetti, la decisione che la morte dovrebbe essere considerata come morte cerebrale è una decisione morale o etica piuttosto che una decisione scientifica.

Alcuni sostengono che la morte cerebrale è la vera morte, perché dopo di essa non ci può essere sopravvivenza del corpo per lungo tempo. Questa può essere la situazione nell'attuale stato tecnico delle cose; può darsi che il corpo, al momento attuale, non possa mai riprendere a funzionare dopo la morte cerebrale e sopravvivere a lungo. Ma dobbiamo solo immaginare il tipo di situazione che ho descritto; o, se volete, una situazione in cui si abbia qualche strumento artificiale in grado di sostituire le funzioni del cervello, così come i respiratori artificiali e (almeno in fase di elabo-

razione) un cuore artificiale. Se anche ciò non significherà che una persona sopravvive, allora questo dimostra che non è la mera difficoltà tecnica di mantenere in vita qualcuno il cui cervello è morto che ci spinge ad asserire che la morte cerebrale è la morte della persona; piuttosto è il giudizio che, una volta sopraggiunta la morte cerebrale, non c'è nulla che valga la pena salvare di quella persona.

Penso che tutto ciò abbia due interessanti conseguenze filosofiche: la prima è interessante solo per i filosofi o per i bioetici che si siano occupati della dottrina tradizionale della santità della vita umana. Questa dottrina suggerisce che tutta la vita umana è sacra, indipendentemente dalla sua qualità. E tuttavia, a mio parere, anche i teologi cattolici e la Chiesa cattolica accettano la morte cerebrale come un adeguato criterio di «morte». Ritengo però strana questa posizione, data la loro insistenza sul fatto che tutta la vita umana è di pari valore indipendentemente dalla sua qualità: ritengo infatti che quando vedo un corpo umano ancora caldo, con la circolazione e i vari organi ancora in funzione, esso sia ancora da considerare, da un punto di vista biologico, una vita umana. E, come ho affermato, penso che il motivo per cui consideriamo il corpo umano come morto, è che formuliamo il giudizio etico che non c'è più niente che sia degno di valore.

Questa tesi sembra suggerire, anche se si tratta di un caso estremo, che, almeno a questo punto, la mera vita fisica umana non è degna di essere preservata. E se i teologi cattolici possono accettare questa posizione in caso di morte cerebrale, dovrebbero essere in grado di accettarla anche in caso di anencefalia. L'anencefalia è infatti un po' come la morte; non è la morte del cervello, almeno in caso di anencefalia totale; è mancanza del cervello; non c'è mai stato un cervello in grado di funzionare. Di conseguenza, se il fatto che il cervello è morto significa che possiamo considerare l'organismo umano come morto an-

che se questo continua a mantenere le sue funzioni vitali, allora ritengo che potremmo considerare l'anencefalico o come morto, o, ancora meglio, come se non avesse mai vissuto, anche se il suo cuore può battere per un po', essendoci la possibilità di farlo battere grazie all'uso di strumenti artificiali.

Quanto appena detto ha conseguenze pratiche dirompenti sulla dottrina della santità della vita umana, a causa del dibattito emerso, negli Stati Uniti in particolare, ma forse anche in altri paesi, circa la questione se sia eticamente giustificabile usare l'anencefalico come donatore di organi, nello stesso modo in cui si può usare una persona cerebrolmente morta come donatore di organi. In effetti, ritengo che il problema sia più semplice ove ci sia l'assenso dei genitori, perché nel caso della persona cerebrolmente morta si potrebbe desiderare di conoscere quali fossero le volontà della persona morta, cioè cosa egli o ella avrebbe voluto. Ma nel caso di un anencefalico, il problema non sussiste: la questione non potrebbe neppure porsi. Il consenso dei genitori è tutto quello che si richiede. Ritengo che se l'uso di organi di un anencefalico può salvare vite umane - ed è una questione medica se ciò sia utile o meno - non vedo quali ostacoli etici possano esservi nell'usare organi di un anencefalico e nel mantenerlo in vita fino al momento opportuno per prelevare gli organi.

La seconda conseguenza che deriva dalla tesi che ho esposto offre spunti a una riflessione ancora più radicale. E cioè: perché consideriamo il cervello l'organo più importante? Ho già discusso di questo e ho suggerito che il motivo consiste nel fatto che il cervello è la sede di tutti i fenomeni coscienti umani; tutte le esperienze umane, ogni possibilità a cui diamo valore nella vita umana, dipendono dal cervello e se il cervello fosse distrutto, esse

non potrebbero sopravvivere. Mi riferisco a cose come la memoria, la personalità, ecc. Non penso occorra soffermarsi ancora sull'argomento.

Ma a questo punto, emerge un altro interrogativo: perché esigere la morte di *tutto* il cervello? Perché non esigere soltanto - come è stato suggerito - la morte del tronco cerebrale? Sappiamo infatti che le cose che abbiamo citato - coscienza, memoria ecc. - quelle cioè che ci distinguono dagli animali inferiori, o, se volete, dalle piante - prive affatto della capacità di sentire - risiedono non già nel cervello come un tutto, bensì in *alcune* parti del cervello, quelle che possiamo definire le parti superiori.

In questo modo, l'analisi della morte cerebrale che ho suggerito porta a porre il problema se, in effetti, non si possa ulteriormente definire il concetto di morte come morte delle parti superiori del cervello (se volete, della corteccia; uso il termine «parti superiori» per riferirmi a quelle parti connesse con la coscienza). Non potremmo supporre che, una volta stabilita la morte delle parti superiori, ciò sia sufficiente a dichiarare la morte della persona?

A questo punto si potrebbero sollevare subito due obiezioni. La prima obiezione è di tipo tecnico. Possiamo stabilire, penso con certezza, la morte dell'intero cervello e l'impossibilità di recupero dopo che questa si sia verificata. Ma ci è possibile stabilire con la stessa certezza la morte delle parti superiori del cervello quando le funzioni delle parti inferiori sono ancora attive? Mi farebbe molto piacere conoscere il parere degli amici qui presenti. Ne ho discusso con alcuni scienziati competenti in Australia e le risposte che ho ricevuto non sono del tutto convincenti, né concordano tra loro. Alcuni di coloro coi quali ho iniziato a parlarne dicono: ci sono almeno alcuni casi in cui si può affermare con assoluta certezza che la parte superiore del cervello ha cessato di funzionare e non avrà possibilità di recupero. Altri sostengono che non

si può essere altrettanto certi per quanto concerne la morte del cervello come un tutto. Pertanto, sono curioso di conoscere la vostra opinione in proposito. Ma permettetemi di porre la domanda in forma ipotetica. Penso che quella appena esposta sia un'obiezione tecnica che un giorno sarà superata, se già non lo è. Se un giorno si riuscirà a stabilire con assoluta certezza il momento in cui sono morte o irreversibilmente distrutte le funzioni superiori del cervello senza possibilità di recupero, allora l'obiezione tecnica verrà meno.

La seconda domanda solleva un problema emotivo. Se consideriamo, per esempio, una persona in coma che abbia le parti superiori del cervello distrutte, allora essa può ancora respirare senza un respiratore e il suo cuore può ancora funzionare senza alcun supporto artificiale. Dunque, l'unica cosa che ancora resta da fare per mantenere il corpo in vita e funzionante è quella di somministrare cibo e acqua e garantire l'igiene. Perciò, diversamente da quel che capita nel caso della morte dell'intero cervello, in cui è necessario togliere il respiratore per avere come effetto la rapida cessazione del funzionamento del corpo, nel caso di morte delle parti superiori del corpo, se si vuole provocare la morte con mezzi passivi, interrompendo il trattamento, non si deve somministrare né cibo né acqua, e la morte sopraggiunge per disidratazione o inedia. Questo non è uno spettacolo gradevole a vedersi, perché richiede del tempo. Infatti, il corpo si disidrata lentamente e assume aspetti repellenti, anche se è possibile che non ci siano sofferenze, dal momento che le parti superiori del cervello sono morte. Sarebbe difficile chiedere ai dottori e alle infermiere di rimanere impassibili e lasciare che la natura faccia il suo corso. Perciò si può dire che vi è una difficoltà emotiva molto forte in una situazione del genere. Non saprei che cosa aggiungere d'altro. Ma capite che per le ragioni appena esposte sono fermamente convinto che la morte delle parti superiori del cervello è la morte della persona.

Credo che da un punto di vista strettamente razionale sarebbe lecito prendere posizione circa la fine dell'esistenza fisica del corpo. Penso infatti che sarebbe lecito usare questi corpi come riserva di organi per la donazione e questo soprattutto quando c'è il consenso della persona in coma.

A mio giudizio dovremmo elaborare un sistema grazie al quale le persone possano firmare una dichiarazione che espliciti la loro volontà di essere donatori di organi in situazioni particolari, e ritengo che potremmo sviluppare questo sistema in modo tale che la gente possa dare il consenso ad essere utilizzata come riserva di organi. Questo soprattutto in una situazione in cui si possa stabilire con certezza che tali individui non potranno mai più riprendere coscienza.

Credo che molte persone non prendano in considerazione situazioni del genere, perché non sono mai state spiegate loro adeguatamente. Se esse sapessero che la diagnosi può essere fatta con sicurezza, sarebbero preparate ad accettare di essere considerate morte e a farsi asportare gli organi.

Questa è, se volete, una proposta che sottopongo alla discussione. Non mi aspetto che possa essere accolta in un immediato futuro; penso che per questo occorrerà del tempo. Ma suppongo che verrà il momento in cui considereremo che la morte delle parti superiori del cervello e la perdita dell'intera coscienza coincidono con la morte di tutto ciò a cui attribuiamo valore nella persona. Ove ciò si verificasse, la persona è morta e non c'è motivo di mantenere ulteriormente in vita il corpo, per cui questo corpo può essere usato per la donazione di organi, oppure la vita può essere interrotta.

A questo punto, non vedrei alcuna differenza tra interrompere una vita prelevando organi, o astenendosi dal somministrare cibo, o attraverso altri mezzi, come un'iniezione che arresti il battito cardiaco. Una volta che la persona è morta e che sono andate perse le cose

cui attribuiamo valore, l'amore e il rispetto per una persona ci portano a dire che dobbiamo accettare il fatto che abbiamo a che fare con un corpo morto, proprio come ora generalmente succede nel caso della morte del cervello come un tutto.

(Traduzione italiana di Sergio Bartolommei e Rosaria Sisto)

Dibattito

M. PASSERIN D'ENTREVES: Vorrei porre due questioni: non segue dal fatto che ci sono nel nostro cervello alcune proprietà che lo distinguono, per esempio, dal cuore e dai polmoni, che il cervello sia la sede della coscienza, della memoria, della personalità.

Più cruciale è la seconda questione: come sappiamo che il cervello, una volta che è stato trapiantato da Maurizio Mori a lei, avrà la stessa memoria, sentimenti, personalità e funzioni che aveva originariamente nel corpo di Maurizio? Non è possibile immaginare che una volta che il cervello sia nel suo corpo non presenterà necessariamente tutti i caratteri che attualmente ha Maurizio?

P. SINGER: Circa la prima domanda, ripeto che non sono sicuro di essere realmente competente al riguardo; in qualche misura ciò che ho detto è solo un'ipotesi. Ma in base alle mie conoscenze, la risposta è sì, certamente, per cose come la memoria, l'intenzionalità, ecc. Suppongo che sia importante precisare che quando si parla di personalità, questa è condizionata da altri fattori. Penso che lei sia nel giusto quando dice che i vari ormoni che circolano nel sangue influiscono sul cervello, e non c'è alcun dubbio che quando pratichiamo iniezioni di testosterone agli individui, li rendiamo più aggressivi. Ma non pratichiamo

direttamente iniezioni nel cervello; le pratichiamo nel sangue e il liquido è poi condotto al cervello. Perciò presumo che sia possibile. Ma lei sa che qualora il cervello di Maurizio venisse trapiantato nel mio corpo, ci potrebbero essere dei cambiamenti di personalità; egli potrebbe diventare una persona molto meno aggressiva di quanto non sia adesso, ciò non lo sapremo mai. E potrebbero esserci anche altri cambiamenti. In effetti, penso di star facendo delle congetture quando sostengo che, a quanto mi è dato conoscere, troveremo che la personalità dell'esempio si avvicina di più a quella di Maurizio che non alla mia.

Per quanto riguarda la questione degli esperimenti, non sono a conoscenza di trapianti di cervello. So - sebbene esiti a menzionarli - di esperimenti di trapianto di testa condotti su scimmie da un uomo di nome White che lavora a Cleveland, negli Stati Uniti. Ma faccio fatica a parlarne perché ritengo che sia un po' come menzionare gli esperimenti condotti dai nazisti. Infatti, a mio giudizio, sono esperimenti che dal punto di vista morale non si dovrebbero fare. L'esperimento consiste nel togliere la testa della scimmia dal corpo e nel mantenerla in vita, in isolamento, per parecchie ore osservandone il comportamento; le teste hanno tentato di mordere l'uomo non appena questi si avvicinava. Ovviamente, un trapianto di testa è diverso da un trapianto di cervello, e dunque quello che ho detto non risponde adeguatamente alla sua domanda. In verità, non sono a conoscenza di nessun esperimento di trapianto di cervello.

C. DEFANTI: Vorrei fare due osservazioni. La prima è che in realtà il trapianto completo della testa è l'unico modo di realizzare concretamente qualcosa di analogo al trapianto di cervello. Infatti trapiantando il capo non vengono interrotte le connessioni fra il cervello e i nervi cranici, ma solo quella fra cervello e midollo spinale. L'animale trapiantato, cioè, mantiene i sensi speciali (vista, udito, olfatto

e gusto) e il controllo dei muscoli del capo (anche se non può controllare i muscoli degli arti).

La seconda osservazione è questa. Lei ha detto che il neonato anencefalico equivale ad un adulto cerebralmente morto. In realtà ciò non è vero: l'anencefalico, almeno in una parte dei casi, ha un tronco encefalico funzionante, sia pure in maniera imperfetta, ed è in grado di respirare autonomamente. Perciò l'equazione fra anencefalia e morte cerebrale (intesa come perdita irreversibile delle funzioni di tutto l'encefalo) non è corretta.

P. SINGER: Posso farle una domanda? Ho discusso con alcuni esperti e mi sembra di aver capito che ci sono diversi tipi di anencefalia e che in alcuni di essi la respirazione cesserebbe più o meno immediatamente senza un supporto ventilatorio artificiale. Quindi anche il tronco cerebrale non è funzionante in questi casi.

C. DEFANTI: È vero. Ci sono diversi tipi di neonati anencefalici: ve ne sono che nascono già morti, altri che possono respirare spontaneamente per un paio di giorni, altri ancora che possono farlo per qualche settimana (quasi mai più di tre). Ora, se pensiamo di usare il neonato anencefalico come donatore di organi, è necessario che esso venga assistito artificialmente fin dalla nascita, in modo che il circolo ed il respiro funzionino nel modo più normale possibile (e che quindi gli organi non siano danneggiati dalla anossia).

Il problema è che, se accettiamo il criterio della morte cerebrale come perdita irreversibile delle funzioni di tutto l'encefalo (tronco cerebrale compreso), non possiamo dichiarare morto il neonato finché sia presente un accenno di respirazione spontanea. Quindi è necessario proseguire a lungo l'assistenza ventilatoria e periodicamente verificare se il neonato accenna a respirare (interrompendo l'assistenza). Diverso sarebbe il comportamento se la morte fosse definita come la perdita

delle funzioni superiori («morte corticale»). In questo caso l'anencefalico rientrerebbe fin dalla nascita nella definizione. Allo stesso modo vi rientrerebbero gli adulti in stato vegetativo persistente (cioè i soggetti con distruzione massiva della corteccia cerebrale). In questo caso però c'è un problema diagnostico: la diagnosi di stato vegetativo è difficile e si può fare solo dopo un lungo periodo di osservazione. Il problema sarà risolto probabilmente dall'introduzione di nuove tecniche, come la Positron Emission Tomography (PET) che permettono di valutare direttamente il metabolismo della corteccia cerebrale. Per il momento però questi apparecchi sono pochi ed estremamente costosi.

P. SINGER: Probabilmente avverrà che anche queste nuove tecnologie diventeranno in futuro meno costose e più accessibili. Penso comunque che, come ho già detto, ci vorranno certamente diversi anni perché l'idea morale di usare la «morte del cervello superiore» come criterio di morte sia accettata dalla popolazione. Così penso che dobbiamo discuterne mentre si sviluppano nuove tecnologie mediche più sicure e meno costose.

C. DEFANTI: Pensa che sia lecito usare un soggetto in stato vegetativo non solo come donatore di organi, ma anche come «animale da esperimento» (per esempio per sperimentare nuovi farmaci?)

P. SINGER: Mi rendo conto che ciò può apparire sgradevole, e mi chiedo in realtà se le persone fra cui io stesso, che sono ansiose di ridurre o eliminare la sperimentazione animale, potrebbero dare disposizioni per concedere i propri corpi per la sperimentazione in caso dovessimo trovarci in tale condizione, proprio allo scopo di risparmiare gli animali. Forse ciò si potrebbe fare.

La questione è, penso, che quando una persona muore, non c'è solo il problema del

defunto, ma anche quello dei familiari. Gli uomini hanno inventato rituali assai elaborati su quanto va fatto per il defunto e per i suoi familiari. E ciò non vale solo nelle nostre società occidentali, bensì dovunque. Ne consegue che se si tiene qualcuno in vita per eseguire esperimenti, questo interferisce con il processo della sepoltura e così via. Per questa ragione penso improbabile che si possano eseguire in futuro esperimenti a lungo termine in certi casi. Alcuni esperimenti farmacologici richiedono somministrazioni a lungo termine ed è poco verosimile che noi possiamo accettarli. Al contrario, in termini di operazioni chirurgiche sperimentali, ove potrebbe essere questione solo di ore o di una giornata, penso che non dovrebbero esserci grosse difficoltà, poiché in ogni caso la sepoltura è eseguita un paio di giorni dopo la morte. Credo perciò che sia possibile eseguire questo tipo di esperimenti, una volta che sia stata fatta una chiara diagnosi di stato vegetativo persistente e che, naturalmente, ci sia il consenso dei familiari.

M. MORI: Indipendentemente dalla mia posizione in materia, cercherò di sollevare alcune obiezioni mettendomi dal punto di vista «tradizionale», cioè quello criticato da Singer.

La prima può essere formulata molto semplicemente nel modo seguente: la posizione di Singer sembra presupporre un forte «dualismo» nel senso che riduce la persona stessa a pochi centimetri cubici di cervello, rendendo pressoché inutile il resto del corpo. Mi chiedo quindi come questa posizione possa conciliarsi con una visione materialista della persona o individuo.

La seconda obiezione è più complessa e la formulo come segue: il fautore della posizione «tradizionale» può sostenere che la morte cerebrale (dell'intero cervello) è la morte della persona proprio perché quando il cervello muore si dissolve l'organizzazione dell'intero organismo. Al contrario, quando si ha la morte corticale (cioè l'individuo è in stato vegeta-

tivo persistente) l'organizzazione del corpo non è dissolta, tanto vero che può continuare a sussistere per molto tempo. È proprio questo che distingue le due posizioni, ed è per questo che si è accettata la «nuova» definizione di morte cerebrale, e non perché sembrava inaccettabile tenere in vita un individuo in tali circostanze.

P. SINGER: In primo luogo: è implicita nella mia posizione una sorta di dualismo? In realtà ritengo di no, perché non ho sostenuto alcunché che prospetti una indipendenza o separazione tra la mente e qualcosa di fisico, in particolare il cervello. In Australia, ma credo in tutto il mondo, filosofi come D. Armstrong e J. Smart, per esempio, sono noti come «fisicalisti», sostenitori di un materialismo «forte». Penso che essi non dissentirebbero su niente di quanto ho detto circa la relazione tra mente e corpo, perché, secondo la loro concezione, mente e cervello si identificano. Io non separo la mente da entità fisiche, secondo quella che invece è la visione dualistica. La questione non è di capire quante cellule si connettano alla mente, ma se la mente sia indissolubilmente connessa con, o identica a, qualche entità fisica. Ciò è certamente compatibile con quanto ho detto: ritengo infatti che la posizione filosofica più plausibile in materia sia di concepire l'identità personale come connessa con il corpo nella sua totalità (anche se ciò va al di là delle comuni teorie materialistiche, più spesso associate - presumo - ad un diverso approccio che io in effetti non condivido). Inoltre, anche se la mia posizione fosse dualistica, ciò non costituirebbe necessariamente una contestazione, perché ci sono filosofi intelligenti che sono dualisti, per cui il dualismo non è ad ogni modo una posizione ridicola. Ma, come ho detto, non penso di appartenere alla «famiglia» dei dualisti.

In secondo luogo, c'è la questione dell'«organizzazione». Si sostiene che il cervello può essere il «centro unificatore», e questo è il mo-

tivo per cui potremmo considerare la morte del cervello come la morte del corpo nella sua totalità. È in fondo questa la ragione per cui l'identificazione della morte con la morte del cervello viene considerata una decisione scientifica piuttosto che morale.

Suppongo che si possa difendere in qualche modo questa concezione. Quello che non condivido è l'immagine del corpo sottesa a questa concezione: il corpo sarebbe una sorta di esercito con centri operativi irrelati, con i sensi che li riforniscono attraverso la circolazione del sangue (una specie di sistema di trasporti che si muove intorno ad essi), e così via. Ora io non penso che questa sia un'immagine corretta. Ritengo piuttosto che il corpo sia un sistema interconnesso che si autoalimenta, un sistema omeostatico con i suoi *feed-back*. Non penso soprattutto che il cervello sia il «centro organizzativo» di tutti gli altri processi; noi pensiamo al cervello come «centro organizzativo» perché riteniamo che il cervello sia la sede dell'intenzionalità, della capacità di attribuire significati e del modo di guardare al mondo in un certo modo. Quando si parla di «organizzazione», si pensa di solito a un processo fisico, e non ad un processo che richiede intelligenza, direttività o qualcosa del genere. È per questo motivo che suppongo che in qualche misura si possa mettere in discussione l'idea del cervello come «centro di unificazione».

Ma supponiamo anche che esso sia un tale centro. Credo che sorgerebbe allora un altro problema: ipotizziamo che si possa in qualche modo rimpiazzare la funzione unificatrice del cervello, cioè che sia possibile introdurre cuori artificiali, oppure un qualche sostituto sintetico che svolga le funzioni superiori e cruciali del cervello - quelle che fungono da istanze «organizzatrici» dei sottostanti processi fisico-corporei. Penso che nessuno vorrebbe introdurre questo genere di cervello artificiale, anche se esso non sostituirebbe tutte le funzioni del cervello, ma soltanto quella «orga-

nizzatrice». Il problema, infatti, nasce quando ci poniamo la domanda se il cervello sia un centro «organizzativo» o non piuttosto la sede della personalità, della memoria, ecc.

Collegato con questo problema c'è poi quello che riguarda la differenza tra uno stato vegetativo persistente e la morte del cervello. Con un individuo in stato vegetativo persistente basta interrompere la somministrazione di cibo e acqua per provocare la morte. C'è un

certo numero di questioni che emergono a questo punto. Una di queste potrebbe essere: non è forse vero che, in caso di stato vegetativo persistente, cibo e acqua non sono terapeutici? In effetti, l'individuo in questo stato non è in grado di nutrirsi, e deve essere nutrito attraverso un tubo - cosa che richiede un certo grado di sofisticazione medica, e che non avviene nella vita ordinaria.

Problemi

Le creature dimenticate. Questione animale e coscienza cristiana

di LUISSELLA BATTAGLIA

L'etica religiosa dell'occidente ha riservato scarsa o nulla attenzione ai non umani, escludendoli da ogni considerazione morale, o semplicemente umanitaria, e relegandoli - in quanto privi di anima - nella sfera dei mezzi, degli strumenti al servizio dell'uomo. Da qui la sensazione paralizzante di irrealtà che ci invade allorché si affronta il tema delle nostre relazioni morali con gli animali. Parlare di doveri nei loro confronti appare difficile, inconsueto, bizzarro, educati come siamo stati a considerare solo tre tipi di doveri: verso Dio, verso noi stessi, verso gli altri uomini. Ma gli animali sono davvero creature di un mondo che non ci riguarda? esseri condannati al buio del silenzio, poiché - come nella nota canzo-

ne brechtiana - il loro dolore non è in piena luce e non fa scandalo perché non si offre al nostro sguardo?

Il silenzio secolare della Chiesa ha certo segnato fortemente la mentalità collettiva e tuttavia l'ostracismo inflitto dalla dottrina cristiana agli animali mostra taluni segni di cedimento. In particolare si può registrare, all'interno della stessa cultura cattolica più avvertita, una crescita di attenzione per il problema - etico, filosofico, religioso - della sofferenza e del destino degli animali. Si tratta di linee di tendenza degne di considerazione proprio per i fermenti che potrebbero suscitare. Mi limito a due soli esempi scelti tra le voci più autorevoli in campo cattolico: il teologo francese Michel Damien, cui si deve un libro pregevole, *Gli animali, l'uomo e Dio* (Piemme edizioni, 1987) e un illustre filosofo del diritto, Luigi Lombardi Vallauri, autore di un significativo saggio, *Teodicea e condizione animale*, (ora raccolto nel volume *Terre, Vita e Pensiero*, Milano 1989) dedicato al problema della sofferenza degli animali nella prospettiva della giustizia divina.

Entrambi, nella diversità dell'impostazione,

partono dal riconoscimento della questione animale come di un problema ineludibile per la coscienza cristiana. Secondo Damien, non è accettabile per il cristiano che i rapporti con gli animali siano definiti semplicemente in termini di biologia, ecologia, economia, allevamento. C'è una giustizia che si deve loro rendere: è inesatto dire che la loro storia - la vicenda infinita di un'ecatombe - non ci riguarda. La non umanità è una condizione di vita forse altrettanto pesante da assumere della condizione umana; il problema animale è un problema umano che coinvolge la nostra responsabilità. Su tale riconoscimento della fraternità nel dolore - tipico del mistico - si innesta in Damien un elemento di grande interesse: la riassunzione da parte dell'uomo della sua animalità va di pari passo col riconoscimento della sua irriducibile diversità. Proprio perché ha una posizione peculiare e possiede una vocazione trascendente, l'uomo è chiamato a una responsabilità morale accresciuta: «La nostra trascendenza - scrive infatti Damien - sarebbe contraddetta se ci considerassimo al livello del predatore impegnato allo stesso titolo degli altri animali nella lotta per la vita. L'uomo sarebbe allora una specie dominante, ma non la persona definita dal cristianesimo».

Quanto a Lombardi Vallauri, egli nel suo saggio si interroga lungamente sulle possibili giustificazioni, in termini di giustizia divina, del dolore senza parola e senza memoria, oltre che senza colpa, dell'animale torturato. Quali gli argomenti principali addotti tradizionalmente a giustificazione di tale sofferenza? Una prima linea argomentativa è quella della negazione, o della minimizzazione, della sofferenza animale, secondo la celebre tesi cartesiana degli animali come automi non senzienti. Senonché tale linea è oggi difficilmente sostenibile grazie, tra l'altro, alle ricerche degli etologi, alla osservazione scientifica del comportamento animale e agli studi di neurofisiologia comparata, che hanno mostrato

strette analogie con gli organi di senso, il sistema nervoso e il cervello umano. Una seconda linea argomentativa è quella della valorizzazione della sofferenza, cui si attribuisce una funzione spirituale insostituibile. Nella massa enorme del dolore animale si leggerebbe il segno del nostro riscatto dal peccato di Adamo: all'aldilà è rinviata la rivelazione del mistero di questo universo che geme.

Se nella prima prospettiva la visione dell'animale è meccanicista (è una macchina che non sente alcunché, né piacere, né dolore), nella seconda, essa si inquadra in una teoria cristiano-simbolica: quella dell'agnello sacrificale, simbolo della sofferenza redentrice di Dio, cui verrebbe assegnato il «privilegio» di profetizzare il sacrificio di Cristo. Lombardi Vallauri segnala, a ragione, le debolezze filosofiche e teologiche delle due linee argomentative, manifestando seri dubbi su tali posizioni di rinuncia dell'intelletto, di rifugio nei disegni imperscrutabili divini - che sono la negazione stessa della razionalità di ogni teodicea.

Comune ai due studiosi è il riconoscimento, in ultima analisi, che oggi, come mai prima, l'animale ha perduto ogni residua creaturalità, degradato a puro oggetto, separato dal sistema della natura. La produzione industriale della carne da macello, la vivisezione a fini didattici, medici, scientifici, la creazione di animali transgenetici hanno totalmente distanziato l'animale dall'uomo e tagliato ogni legame simpatetico tra chi - sia pure su un piano di disuguaglianza - partecipava a un mondo vitale comune. Se per Lombardi Vallauri la fine della simbiosi uomo/animale coincide con l'ascesa della filosofia dello scientismo tecnologico, che tutto degrada a oggetto, a macchina, per Damien il brutale dominio scientifico e tecnologico sugli animali è un segno della perdita totale di solidarietà tra uomo e natura. Da qui, per il teologo francese, l'auspicio di una rinnovata teologia della natura, una sorta di rivoluzione copernicana del

pensiero teologico, capace di ridefinire il posto dell'uomo nella natura e riscoprire un'alleanza originaria con la vita della creazione.

Si tratta, come si vede, di temi estremamente significativi, che fanno pensare che all'interno della cultura cattolica, il riconoscimento della gerarchia degli enti possa e forse, per la prima volta, debba accompagnarsi all'assunzione di responsabilità morali non generiche. In particolare, l'elemento su cui riflettere è che ciò non comporta alcun tipo di *riduzionismo* (la prospettiva, cioè, che riduce l'uomo alla sua animalità, appiattendolo sul piano meramente biologico e trascurando la sua natura spirituale). Si potrebbe affermare che è anzi il rifiuto di fare dell'uomo un semplice animale a far nascere la questione etica del corretto trattamento degli animali.

Damien ricorda all'uomo che è il solo agente morale della creazione e che pertanto deve agire in conformità alla sua missione. Se la sua superiorità non è un peccato di orgoglio, deve di necessità tradursi in un comportamento ispirato al principio per cui non la forza, ma la morale, è la legge.

Un deciso appello alla responsabilità personale è contenuto altresì in Lombardi Vallauri, accompagnato dal richiamo a un'intransigente lealtà intellettuale e dal rifiuto di ogni ipocrisia che porti a edulcorare servilmente gli aspetti «scandalosi» del problema. «Se ritengo che la sofferenza degli animali sia un male - scrive - devo intanto e in ogni caso fare quanto sta in me per ridurla».

Ne discende che la nostra asserita superiorità sugli animali non può comportare libertà da ogni vincolo né, tanto meno, assicurare la garanzia dell'impunità: essa, semmai, dovrebbe imporsi di darne concreta testimonianza.

Molta acqua, come si vede, è passata sotto i ponti da quando Pio IX si rifiutava di appoggiare la creazione della Società di protezione degli Animali (sostenuta, invece, da Garibaldi...) perché avrebbe significato ammettere l'esistenza di obblighi nei confronti del

mondo animale. Un secolo dopo Paolo VI, in un'allocuzione ai veterinari, avrebbe definito gli animali: «anch'essi creature di Dio, che nella loro muta sofferenza sono un segno dell'impronta universale del peccato e dell'universale attesa della redenzione». Per la prima volta, forse, in questa associazione alla storia della salvezza, i non umani apparivano legati al destino religioso dell'umanità, destinato a iscriversi, a sua volta, nel destino religioso del cosmo. Oggi le parole di Giovanni Paolo II sembrano dischiudere la promessa di un'etica della solidarietà tra le specie, fondata sul riconoscimento che «anche gli animali hanno un soffio vitale e lo hanno ricevuto da Dio (...) Sotto questo aspetto l'uomo, uscito dalle mani di Dio, appare solidale con tutti gli esseri viventi».

Il discorso di Papa Wojtyła ha suscitato molto interesse e il riferimento al «soffio vitale» (anima?) ha sollecitato una ridda di domande. Gli animali hanno dunque un'anima? E se sì di quale tipo? Avranno anche una vita ultraterrena?... Senonché stabilire la «natura» di questo soffio vitale mi sembra francamente molto meno importante che determinare il senso e il significato del nuovo rapporto tra umano e non-umano. Che gli animali abbiano o meno un'anima - questione dibattuta per secoli e destinata a restare senza risposta - essi appaiono nondimeno destinatari di obblighi morali. Dalle parole del papa emerge infatti, la possibilità di avviare una relazione morale con i non umani. Come è noto, un'obiezione che assai spesso si avanza contro tale possibilità, si basa sulla tesi che gli animali non sono *agenti* morali, in quanto privi delle capacità normalmente a questi riconosciute (autocoscienza, razionalità, possesso di concezioni intellettualizzate del bene e del male, ecc.). Tale condizione, tuttavia - si può ribattere - non è necessaria. È sufficiente che gli animali vengano inclusi nella classe dei *pazienti* morali, di coloro, cioè, per cui è sensato dire che possono venire trattati giustamente o

ingiustamente dagli agenti morali. Sappiamo che la categoria dei pazienti morali è molto più vasta di quella degli agenti morali: si pensi, per fare un esempio classico, ai cosiddetti *casì marginali*, ovvero a tutti quegli umani gravemente handicappati (cerebrolesi, comatosi, ecc.) che non hanno la capacità di agire moralmente e verso cui noi abbiamo doveri tanto più stringenti. Ancora una volta, si potrebbe osservare, in campo morale il nostro dovere non è legato alla altrui capacità.

Il discorso di Woytila, inoltre, per essere adeguatamente compreso, mi pare debba inquadrarsi nel suo più ampio progetto di un'etica ecologica della responsabilità per l'ambiente e le altre specie. In essa, l'uomo creato a immagine di Dio per rappresentare degnamente il suo Creatore, assume una missione «ministeriale»: è un custode, non certo un despota. Il dovere di rispettare la vita risiede non nelle particolari caratteristiche delle creature, ma nel rispetto dovuto a Dio. Poiché l'uomo è la specie più intelligente e progredita, ha il compito di proteggere le altre: se la vita (il «soffio vitale») non appartiene - lo si è visto - solo all'uomo, il rispetto per la vita non può essere limitato alla sola specie umana.

Su questa linea è maturata, nella riflessione teologica più recente, una nuova attenzione per i problemi del mondo animale. Basti pensare che un recente fascicolo della «Rivista di Teologia Morale» (82,2, 1989) è interamente dedicato alla «questione animalista». Vi è anche chi, come il già ricordato teologo Michel Damien, auspica la creazione di un nuovo ramo della teologia, l'*animologia*, inteso come «lo studio cristiano dei nostri rapporti con gli animali e della nostra responsabilità». Ma è soprattutto nella cultura anglo-

sassone che si sono compiuti i passi più significativi nella direzione di una teologia della liberazione della natura che giunge a parlare di *diritti degli animali*, in una prospettiva cristiana (v. Andrew Linzey, *Christianity and the Rights of Animals*, 1987). Si afferma spesso che a causa delle conquiste della scienza e della tecnica per la prima volta abbiamo acquisito la consapevolezza di un potere che ci rende responsabili del destino della vita sulla Terra. Il nostro essere la specie vincente non ci dà carta bianca: su di noi incombono responsabilità gravi, legate al nostro ruolo, alla nostra schiacciante presenza dominatrice. Il potere, per così dire, chiama responsabilità. Si produce in tal modo quasi l'inversione di un legame tradizionale finora invalso: il legame tra potere e abuso, la potenza che genera irresponsabilità. Perché - ci si può chiedere - tale nesso tra potere e responsabilità morale? Che cosa dovrebbe spingere noi umani, la specie vincente, a tale disposizione? Nulla, in effetti, ve la costringe. Una risposta possibile è che l'uomo oltre ad essere la specie vincente, è - o almeno si è sempre vantato di essere - un agente morale. Egli ha rivendicato per sé, come sua caratteristica peculiare e fondamento stesso della sua superiorità sugli altri esseri, la capacità di agire moralmente. Ora, se l'uomo si attribuisce una superiorità morale a causa della sua capacità e del suo valore intrinseco, queste stesse ragioni, lungi dall'esonerarlo da certi doveri e dal garantirgli un'assoluta licenza, impongono viceversa, come si è rilevato, speciali responsabilità.

Tali sono - potremmo dire - gli onori e gli oneri degli agenti morali. Da qui sorge la possibilità, e la plausibilità, di un'etica della solidarietà tra le specie.

Interventi

Nei giorni 27-30 settembre 1989 si è svolto a Bari il XXX Congresso Nazionale della Società Italiana di Medicina Legale e delle Assicurazioni: siamo lieti di ospitare in questo numero le relazioni introduttive presentate dai professori Mauro Barni e Letizia Gianformaggio dell'Università di Siena.

La deontologia e l'etica professionale, oggi

di MAURO BARNI

La Medicina legale italiana, in occasione del XXX Congresso Nazionale, ha ufficialmente trattato un tema essenziale alla sua stessa vitalità accademica, contenutistica e tecnica, non per acquisire ulteriori riconoscimenti o indebite gratificazioni; ma per riflettere cartesianamente sul proprio rapporto nell'ieri, nell'oggi e nel domani con un corpo di dottrina (o di dottrine?) che va assumendo una dimensione ora spaventosamente eccelsa ora demagogicamente confusa.

Il motivo storico di una autentica *maîtrise* della medicina forense sulla c.d. etica medica risiede nella invalsa *forma normativa* (statuaria, codicistica, decalogica e simili) del controllo statuale e/o autoctono (associativo, ordinistico) e/o autoritario (universitario, magistrato) dell'operare medico, che viene da molto lontano (Ippocrate), che si rinnova in epoca moderna (ad opera delle grandi Facoltà di Medicina) e che fu nello scorso secolo preso in carico, come oggetto di insegnamento universitario e di valutazione peritale dalla

nostra disciplina, nel quadro composito e cangiante della medicina pubblica e della medicina forense, come risulta dalla lezione di vita di medici come Puccinotti e Barzellotti.

D'altronde il confronto del modo di essere, di sorgere, di deviare e di spegnersi della umana essenza con le regole antropologico-giuridiche della società, ivi comprese quelle inerenti la tutela della salute, implica nel mondo civile una serrata dialettica tra medicina e diritto, categoria quest'ultima intesa nella più vasta accezione; per cui ha finito per imporsi in paesi come il nostro la metodologia di analisi e di sintesi propria della Medicina legale, che d'altronde è deputata da sempre a conferire consulenza tecnica nell'ambito della responsabilità medica, penale, civile, disciplinare, amministrativa. Ne è derivata alla Deontologia la dignità di capitolo autonomo nella disciplina medico-legale (da gran tempo nel nostro paese e in Francia; più recentemente anche in Germania, negli USA e nel Regno Unito); ne sono sorte discipline di insegnamento nelle Scuole di specializzazione mediche (in tutte, a partire da quella di Medicina legale); corsi di perfezionamento; un dottorato di ricerca. Oggi *Deontologia ed etica medica* figura come autonoma materia componente la Medicina legale nel corso di laurea di Medicina e Chirurgia; ed è anche letteralmente permeata nella Medicina e Chirurgia; ed è anche letteralmente permeata nella Medicina legale per il corso di laurea in Odontoiatria e Protesi dentaria.

Si impone tuttavia a questo punto una riflessione profonda sulle sconvolgenti prospettive solo introdotte da una varietà semantica su cui occorre tentare un approccio di chiarezza. Il percorso che si è seguito in altri paesi, meno condizionati da archetipi e richia-

mi culturali, si è snodato lungo itinerari di grande suggestione dottrinarie in una collaborazione intensa fra medici, filosofi, moralisti, giuristi; si che la fioritura successiva di opere insigni negli USA, in Canada, in Israele ha trovato già matura nella ricerca interdisciplinare quella riflessione sui valori che è alla base di ogni definizione etica sulle ormai illimitate possibilità d'incidere della scienza nel destino biologico della vita umana.

Il coagularsi e il crescere, sia pur così diversamente procedenti di una tanta densa dottrina - che in definitiva si definisce meglio nei fini univoci che non nella impostazione strutturale sfuggente ad icastiche nomenclature - impone ormai una riflessione profonda ora che le esigenze di operatività e di controllo sollecitate dalle sconvolgenti prospettive delle scienze biomediche postulano ben altro che una estrema varietà semantica, alla quale peraltro conviene proporre, quanto meno, un approccio di chiarezza, a partire dalla nostra esperienza ottocentesca, di stampo meramente medico-giuridico.

La *deontologia medica* studia in effetti i problemi del rapporto tra esercizio della medicina, sul duplice versante scientifico e professionale, e le regole sociali d'indole generale e specifica di matrice giuridica per quanto concerne la responsabilità penale e civile, di matrice normativa per quanto concerne la funzione disciplinare dell'ordine professionale: è la dottrina che coniuga con esemplare equilibrio il complesso dei doveri e delle potestà del medico con l'ansia delle attese sociali e prima ancora individuali e quindi con i diritti-valori della persona; la sua sostanza medico-legale è definita e ineludibile.

Prima degli anni della grande tragedia mondiale (1939-45), la materia deontologica è stata per vero limitata; ma preciso il suo messaggio autonomo, tanto più che l'*etica medica*, già anche in Italia era viva e sensibile ma solo in tema di aborto e in pochissimi altri temi inerenti la sessualità e la riproduzione (e il pen-

siero corre a V.M. Palmieri¹) ed era intesa nella sua peculiare e quindi non generalizzabile essenza ideologica. In altri termini, la Medicina legale non ha allora preteso di dare, attraverso la deontologia, una sua versione etica della medicina sperimentale e clinica, consapevole e rispettosa delle fini competenze, delle speculazioni, delle passioni e delle stesse tensioni ideali inerenti la filosofia morale, la filosofia del diritto, la teologia. E tanto il modello deontologico, mutuato dal giuramento ippocratico, quanto il primitivo teorizzare bio-filosofico di altri paesi sono entrati in crisi, per due ordini diversi ma paralleli di motivi storici ben definiti.

Anzitutto la scienza nel suo drammatico progredire si è incaricata di attribuire al medico poteri di autentica incidenza sulla vita e sul dolore dell'uomo, trasformando la malattia da una *fatalità* solo saltuariamente o marginalmente dominabile in virtù di una traumatologia più ricca di attributi psicologici che di strumenti efficaci, in una *condizione* apprezzabile, controllabile, superabile con capacità tecniche e mezzi suscettibili di verifica e di aggiornamento continui. Ne sono così derivati una crescita di potestà ma anche un incremento di doverosità non monotamente e unicamente volti al risultato da conseguire per la spinta della necessità (o del caso) ma sempre più consonanti con le scelte della persona ammalata, resa viepiù attenta al proprio essere dallo stesso progresso medico in quanto partecipe di una società più libera, più cognita e esigente. Ed il ricordo di un altro Maestro, il Franchini², che tanto pensò a siffatto divenire è, proprio in questa sede, doveroso. E poi la esplosione criminale della sperimentazione sull'uomo, ha destato con parallela e conseguente urgenza, dal processo di Nürnberg in poi, un bisogno di regolazione, che nel mondo anglosassone, timoroso di ogni potere statale sulla attività professionale, si è diretto verso lo sviluppo «etico» del controllo onde evitare il predominio della sorveglianza da parte

dei pubblici poteri. L'etica della ricerca e della attività biomedica si è costituita dunque nel contesto di una ideologia dell'antiregolazione che l'Isambert³ ed altri vedono per l'appunto enunciate nelle stesse dichiarazioni di Helsinki e Tokio.

Si tratta, a mio avviso, di un errore interpretativo posto che in realtà nella illusione di una *etica medica* universale si va formando una nuova *deontologia*. In effetti, prescindendo dalla titolarità dei proponenti, la esigenza di regole nuove, di nuovi poteri per nuovi bisogni supera confini di stati e di culture e si traduce in una *summa* di raccomandazioni, di codici, di leggi per opera dei grandi organismi sopranazionali, dall'Associazione Medica Mondiale al Consiglio d'Europa, a dimostrare la esuberante ricchezza della disciplina deontologica emergente dalle assisi categoriali e dai grandi aggregati rappresentativi della società. Dalla sperimentazione dei farmaci nuovi, alla fecondazione artificiale, all'IVG, al controllo medico della tortura, alla eutanasia, alla rivalutazione del consenso anche in rapporto a nuove esigenze di informativa, di documentazione, di difesa sociale, cresce tumultuosamente il bisogno di deontologia!

Anche il richiamo etico è avvincente, pur se controverso, e suscita una dottrina, incalzante, e talora sublime nella sua inevitabile e originaria tendenziosità. D'altronde, la filosofia morale offre soluzioni profondamente difformi al *research dilemma*, per dirla col Reynolds⁴: ad una ispirazione kantiana per cui la regola da seguire deve corrispondere ai valori fondamentali dell'uomo e al principio per il quale i fini non giustificano i mezzi, si alterna l'equilibrio riflessivo del Rawls⁵ fondato sulla responsabilità individuale, sulla capacità di giudizio morale dell'individuo e si contrappone la valorizzazione caso per caso degli effetti (Mill, Fletcher⁶).

Basta poi leggere le opere del Carmi⁷, del Pellegrino⁸, del Berlinguer⁹ o degli studiosi cattolici italiani¹⁰ per rendersi ben conto del

valore scientifico e umano di una ricerca spinta verso il profondo, ma che di fronte ad esso si problematizza peraltro e si sfiocca in rivoli ideologici finendo col privare di qualunque senso, di qualunque autonomia la aggettivazione «medica» dell'etica, quando la medicina ha solo il significato di occasione sia pur nobilissima per una speculazione teoretica, spinta sovente alla professione di fede.

Per questi motivi, non mi sembrano inquadabili nel grande capitolo dell'etica medica le risoluzioni, le raccomandazioni, i codici, le carte su diritti e doveri di proposizione ufficiale, così come - operativamente - gli strumenti di interpretazione e di elaborazione che sono di recente sorti in risposta (di denso spessore culturale e tecnico) al *movimento* pur apprezzabile proprio di istanze e di associazioni nazionali e sopranazionali in difesa dei diritti dell'uomo ammalato (da noi parcellizzate nei tribunali del malato, cui non fan difetto lo spontaneismo, il volontarismo ma anche la epidemica attività). Si tratta, appunto, dei *comitati etici* di natura statunitense e canadese, di formazione anche europea al seguito della raccomandazione del Consiglio d'Europa del 23 febbraio 1983, ora coincidenti con enti nazionali, ora con grandi ospedali, ora con specifici centri, quale il newyorkese Hastings, il Kennedy di Washington, o quelli di *Bioéthique* di Montreal e di Lovanio¹¹ che rappresentano la più sensibile interpretazione delle istanze collettive, soprattutto nella misura in cui - dice bene Merli¹² - non si interessano soltanto delle questioni attinenti alla sperimentazione medica, ma di tutti i grandi temi emergenti dalla realtà dottrinarie, i quali assumono il significato di risposte concrete alle preoccupazioni evocate dagli incalzanti progressi della Scienza medica.

Ed a questo punto si impone una riflessione anche sulla *bioetica*, che può definirsi come la dottrina diretta a stabilire le implicazioni morali delle nuove possibilità di intervento sulla essenza stessa della vita umana. Ed in effet-

ti, le riflessioni e le variazioni d'indole bioetica si animano dell'incessante ed appassionante dibattito di generale respiro, sviluppatosi intorno alla cosiddetta ingegneria genetica, la quale testimonia l'acquistata potestà della ricerca scientifica di modificare, intervenendo sul materiale genetico, i processi stessi che alimentano e condizionano il formarsi della vita umana. Si attingono così sempre nuove prospettive, sussunte dalla sperimentazione su altre specie viventi, tali da richiamare drammaticamente un riscontro epistemologico, una proibizione sin qui solo temuta o proiettivamente intuita e scandita di condizioni tanto emblematiche quanto temibili sugli schermi compositi e plurimi della filosofia morale e delle dottrine spirituali. «La medicina e la filosofia oscillano rispettivamente come le spirali di una complessa doppia elica della ragione... a tratti serrata dall'immersione nella esistenza umana, separate sovente... dalle contrastanti aspirazioni all'universalità... lo stato della loro relazione è sempre di profondo significato culturale; ma solo quando convergono, esse possono far avanzare la ricerca verso una immagine consolidata dell'uomo e dell'universo per l'avvenire della nostra cultura». E così in Italia si è assistito alla attardata nascita di un interesse inusitato sulla evoluzione della scienza biologica, da parte dei filosofi dell'*ethos* e del diritto, che rivendicano una *maîtrise* culturale sul tema, da parte dei politici candidati al patrocinio di improbabili iniziative legislative trascinate da opposte ideologie; mentre altrove da tempo prosperano questi studi multidisciplinari e politecnici emergenti per l'appunto dai suddetti centri pubblici e privati, e dai più maturi comitati di etica scientifica e medica operanti, in genere presso i grandi ospedali di ricerca. Valga per tutti l'esempio della Francia ove un autentico faro di riferimento - di grande densità dottrinale - è ormai il Comitato nazionale consultivo di etica per le Scienze della vita e della salute (1982) che la guida appassionan-

te del Presidente della Repubblica stimola a contributi rilevanti, sulla liceità della sperimentazione genetica, sulla terapia del dolore, sulla eutanasia, e su altro ancora.

Del resto, in tale crogiuolo culturale di altissima significazione spirituale e sociale si stemperano i drammi e i conflitti che il progresso ha acceso nella coscienza popolare e sociale prima ancora che in quella dei ricercatori e dei politici, allorché sono state infrante e spesso acriticamente forzate le barriere, fino a ieri inaccessibili della vita, della morte, del dolore, della libertà del volere e che è emersa anche nel sentire collettivo la rivendicazione dei valori della autodeterminazione e della dignità umana cui a nessuno e per alcun fine è concesso assumersi arbitraria delega.

La suprema essenza della speculazione è e resta la vita dell'uomo, di cui la scienza, mentre gradualmente e inesorabilmente rivela i misteri della intima sostanza biologica nel loro essere molecolare e nel loro esprimersi esistenziale, contemporaneamente ne esalta la supremazia spirituale. Di qui, la sentita esigenza di un imperativo comportamento per lo scienziato, per il medico, che lo renda cosciente della sua potestà di migliorare la qualità della vita ma anche della sua impotenza morale (in qualunque proiezione etica) di possedere la vita altrui, di infrangere la sacralità della *humanitas*. In risposta a troppo frettolosi allarmismi, ben può dirsi che in Italia la medicina legale sente da sempre questi problemi attraverso i sensibilissimi recettori della deontologia del medico e del ricercatore; ed è quindi del tutto legittimamente la interlocutrice preparata per un discorso finalmente intrapreso, cui partecipa non certo con arroganza, bensì consapevole della esigenza di altre voci di impostazione filosofica, giuridica, morale, clinica, tutte altrettanto essenziali al fine di comprendere, di motivare, di coniugare i diritti della scienza con quelli della libertà e della dignità umana, i valori del progresso con quelli della vita e della salute.

La Medicina legale porta in definitiva il suo contributo alla ricerca dei valori semanticamente sussunti dalla bioetica, la quale resta peraltro terreno interdisciplinare d'indagine; e sottolinea la natura essenzialmente *deontologica* della normativa sopranazionale e nazionale e della operatività dei comitati etici, cui è essenziale e vitale l'apporto scientifico del medico-legale, di cui nel nostro paese è auspicabile la dominante matrice universitaria, anche in rapporto alla nuova simbiosi istituzionale tra università e ricerca.

Una osservazione ancora merita la emergente ripresa di interesse per la deontologia medica, che è ormai oggettivo e dinamico, non più legato ad alcune paradigmatiche figure (il segreto, il referto) che occupavano poche pagine nei nostri classici testi ma esteso tanto per quanto si definisce e si problematizza il diritto dello scienziato, del medico di decidere in una materia la quale contrae intimi e profondi rapporti con la spiritualità dell'uomo e quindi con la stessa temperie sociale.

D'altronde è errata e sciagurata, come bene sostiene il Roy¹³, l'opinione secondo cui l'etica comincia non appena la legge lo permette e finisce quando essa lo proibisce, per cui sarebbe morale solo ciò che è legale. Ma è comunque essenziale per il medico la conoscenza della legge, il cui rispetto non significa rinuncia a pensare. Né è del pari pensabile in quanto contrario alla libertà della conoscenza è della scienza, imporre il primato della morale professata, innescando una spirale fondamentalista che è estranea alla insopprimibile liberalità della professione. Si deve invece tendere ad una serena dialettica tra deontologia e morale medica, così come tra scienza e legge, confrontando le ragioni del conflitto con le garanzie della democrazia e del pluralismo.

La Medicina legale, che è scienza biologica e giuridica al contempo, trepidamente si accosta pertanto alle speculazioni delle scienze morali, che tendono ad anteporsi a norme sempre me-

no idonee ad individuare soddisfacenti regole di condotta e a prefigurare i futuri dilemmi sempre meno incidenti rispetto alla *responsabilità*, che è norma essa stessa di coscienza, di retaggio ma soprattutto di cultura. La deontologia medico-legale si svincola così quando è necessario dalla ferrea gabbia delle leggi, si esalta nel confronto con le regole della *liability* le quali crescono sul fertile *humus* della *common law*, e cioè da un ambito cui la norma scritta è estranea; diviene anticipatrice e teorizzatrice di doveri e di pericoli e auspice, ove occorra di un controllo sociale e giudiziario, di merito, di lealtà ed anche, finalmente di qualità della prestazione. Questa deontologia non è vile o pedissequa, come taluno opina; è bensì ricca di contenuti ideali e tecnici (che ovviamente né il filosofo dell'*ethos* né quello dello *ius* posseggono) ed aspira pur sempre ad una civile oggettività; è sensibile alle problematiche dell'etica e della morale medica; è tollerante e propugnatrice della obiezione di coscienza; ma resta e deve restare *laica*.

Questa è forse, oggi, la nuova, la vera *deontologia medico-legale*.

Note

1. V.M. Palmieri, *Medicina legale canonistica*, Morano, Napoli 1955.
2. A. Franchini, *Medicina legale*, CEDAM, Padova 1985.
3. F. Isambert, *De la bio-éthique aux comités d'éthique*, in «Etudes», maggio 1983, p. 671.
4. P.D. Reynolds, *Ethics Dilemmas and Social Science Research*, Jossey-Bass Publishers, San Francisco 1979.
5. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1982.
6. J.S. Mill, *Utilitarismo* (1863): trad. it., Cappelli, Bologna 1981; J. Fletcher, *Realities of Medical Consent to Medical Research*, Hastings, New York 1973.
7. A. Carmi, «Medico-legal Library», Springer-Verlag, Berlin 1984-88, due volumi pubblicati cfr. particolarmente *Euthanasie*, 1984 e *Psichiatria, Law and Ethics*, 1985.
8. E.D. Pellegrino, *Humanism and the Physician*, University of Tennessee Press, Knoxville, 1979; *A Philosophical Basis of Medical Practice*, Oxford University Press, New York 1981.
9. G. Berlinguer, *Medicina Politica*, De Donato, Bari 1973.

10. E. Sgreggia, *Bioetica*, Vita e pensiero, Milano 1986; S. Spinsanti, *Documenti di deontologia ed etica medica*, Ed. Paoline, Roma 1985.

11. La esatta denominazione dei centri è: The Center, Institute of Society, Ethics and Life Sciences, Hastings-on-Hudson; Center for Bioethics, The Joseph and Rose Kennedy Institute of Ethics, Washington; Centre Bioethique, Institut de Recherche cliniques de Montréal; Centre d'Études Bioéthiques, Faculté de Médecine, Université Catholique de Louvain, Bruxelles.

12. S. Merli, *Etica e professione medica*, in *Zacchia* 61, 231, 1988.

13. D. Roy, *L'enseignement de l'éthique médicale*, in «Journal de Médecine Légale-Droit Médical», 6, 724, 1982.

Le resistibili tentazioni del paternalismo medico

di LETIZIA GIANFORMAGGIO

C'è in comune qualcosa di molto importante tra medicina e morale, ed è qualcosa a cui forse non si pensa subito, non appena l'accostamento tra le due sfere, o discipline, viene proposto; eppure, una volta evidenziato, appare indiscutibile. È che entrambe, la medicina e la morale, trattano il bene e il male.

Quale, la differenza? Una prima, facile risposta consisterebbe nel dire che medicina e morale non trattano gli stessi «bene» e «male»: ma che la prima tratta il bene e il male fisico, la seconda il bene e il male morale. Ebbene, questa risposta è da scartare; sia perché vagamente tautologica, sia perché fondata sul presupposto, quanto meno discutibile, che esista un solo bene fisico, ed un solo bene morale, cioè che ad esempio la mia concezione del bene fisico e la mia concezione del bene morale siano esattamente le stesse che quelle

di ciascun altro individuo, o che, ove divergano, si possa, mediante l'impiego di criteri oggettivamente o almeno intersoggettivamente validi, stabilire quale sia *quella vera*, o *quella giusta*, od anche solo *quella comparativamente migliore*. Il che io non escludo in linea di principio che possa essere: ma, almeno, va verificato.

Per distinguere medicina e morale, in quanto entrambe riguardanti il bene e il male, propongo un'altra strada che - detto in maniera molto sintetica, da approfondire, essendocene il tempo - è questa: il bene e il male sono l'oggetto della morale, l'oggetto della riflessione etica, e sono invece il fine (positivo e negativo, rispettivamente) della medicina. Alla medicina non spetta stabilire cosa è bene; la medicina non ha il compito di determinarli, il bene e il male, ma solo quello di preservare o conseguire il bene, di evitare l'insorgere o di sconfiggere il male. E quando, per contingenze che possono darsi anche di frequente, la persona, l'individuo medico verrà a trovarsi invece nella situazione di dover stabilire cosa è bene e cosa è male (in quanto fini, oltreché in quanto mezzi: e quanto sia talora problematica la distinzione tra fini e mezzi lo sa chiunque si sia occupato anche solo un poco di scienze sociali); quando il medico, dicevo, verrà a trovarsi in questa situazione, in generale o nello specifico caso che ha di fronte, da solo od in collaborazione col paziente o di chi per quello; allora egli dovrà ricordarsi che sta affrontando un compito e un problema morale, oltreché medico, e dovrà esservi preparato.

Essere preparato ad affrontare un compito o un problema morale non significa dotarsi di competenze, o conoscenze, o abilità particolari; significa piuttosto, in primo luogo, essere vigilemente consapevoli del fatto che, in morale, non esistono competenze particolari, e non esistono poteri, non esistono autorità, ma ha rilevanza solo la forza degli argomenti; cosicché se pure, evidentemente, non ogni

argomento vale quanto ogni altro, è però certo che ogni individuo vale quanto ogni altro. Ogni individuo è un fine in sé.

Intendo considerare in particolare l'attività sanitaria o terapeutica, che si occupa del bene e del male non in generale od in astratto, ma in particolare e in concreto: che si occupa cioè della salute o della malattia di una, di questa definita, singola, individua persona. Ogni individuo, al pari di ogni altro, al pari del medico stesso, è un valore in sé, un valore finale, e non meramente strumentale. Lo è per la morale, almeno a partire da Immanuel Kant; lo è per il diritto, almeno a partire dalla grande stagione dell'ideologia liberale, dalla nascita dello Stato moderno.

Nella locuzione «Stato moderno», *moderno*, - come tutti sanno - è termine che non fa solo riferimento a un tempo storico, ma anche a dei valori. «Moderno», allorché è usato a qualificare lo Stato, e con esso il diritto, la morale, vuol dire fondamentalmente *laico*, cioè separato e autonomo nei confronti di verità rivelate e/o di norme dettate da autorità trascendenti. Orbene, come esistono una morale e un diritto laici, esiste pure una medicina laica. E, in linea di principio, alla medicina di uno Stato laico, almeno a quella che si esercita in strutture statali, in strutture pubbliche, corre l'obbligo di essere una medicina laica. Con tale locuzione intendo una medicina esercitata con la chiara e precisa consapevolezza che le prescrizioni mediche possono essere intese solo come consigli e non comandi (Hobbes), come imperativi ipotetici e non categorici (Kant), come doveri anankastici e non deontici (von Wright). Il medico laico sa che ogni suo «Devi...» sottintende un «Se vuoi...»; sa che non gli è attribuito il potere di fissare finalità e valori per l'individuo a lui di fronte: che può solo discuterne con questi apertamente, se questi lo consente, e che, tale consenso, può sì cercare di ottenerlo, ma solo con i mezzi della argomentazione razionale, tenuto anche il debito conto della messe

di condizionamenti socio-ambientali. Questo è il primo punto che ritengo di dover fissare in un discorso vertente sui rapporti tra valori etici e giuridico-costituzionali ed attività sanitaria.

Ma il nostro Stato, come disegnato dalla sua carta costituzione, non è solo Stato moderno, cioè laico; è anche, ed altrettanto fondamentalmente, Stato di diritto. Stato di diritto è uno Stato in cui avere un potere, comunque giuridicamente rilevante, non significa né comporta essere al di sopra delle norme; significa e comporta - al contrario - essere tenuto all'osservanza non solo, al pari di tutti i cittadini, delle norme che impongono obblighi, ove applicabili, ma anche delle norme attributive di quel potere. L'ordinamento giuridico, dunque, secondo questa concezione che è una semplificazione e schematizzazione della concezione liberale classica, si compone essenzialmente di due tipi di norme: le norme impositive di obblighi e le norme attributive di poteri (chiamate talora anche rispettivamente norme primarie e norme secondarie). Ne consegue che, come non può esserci obbligo senza norma impositiva dell'obbligo, così non può esserci potere senza norma attributiva del potere. Come l'obbligo e contrariamente al permesso, alla libertà, il potere c'è solo se è esplicitamente stabilito; come l'obbligo e contrariamente al permesso, alla libertà, il potere va sempre inteso restrittivamente.

Che cosa comportano questi due fondamentali valori etico-giuridico-costituzionali che sono la laicità dello Stato e lo Stato di diritto (o *rule of law*) quanto all'atteggiamento morale che deve essere tenuto nell'esercizio della professione sanitaria?

La problematica e la sfera nelle quali possono trovare applicazione i principi indicati sono talmente ampie che non posso qui fare altro, pena la assoluta genericità del mio intervento, che selezionare un settore specifico di trattazione. Questo settore lo ritaglierò all'interno di quella che una volta Giovanni Ber-

linguer ha chiamato «bioetica quotidiana» contrapponendola alla «bioetica di frontiera», e sarà precisamente costituito dalla relazione comunicativa tra medico e paziente in una (in ogni) situazione in cui si tratti di decidere una terapia, un intervento, un trattamento. La mia scelta è dettata da considerazioni che ammettono essere informate ad assunzioni di principio molto forti, che non son certa godano di un consenso sostanziale (oltreché verbale) unanime nella nostra società, e che ho dunque l'onere di esplicitare.

La prima assunzione è che ogni individuo dotato di potere si trova confrontato con un problema morale ogni volta che entra in un rapporto comunicativo con l'individuo che è in una situazione di soggezione nei suoi confronti, individuo che dunque in qualche modo da lui dipende, dalle sue competenze: dalle sue capacità, dalle sue conoscenze, dalle sue abilità, oltreché naturalmente (eventualmente) da norme di autorizzazione esplicite. Orbene, il medico nei confronti del paziente si trova indubbiamente in questa situazione soggettiva di potere: egli, e non l'altro è il *competente*, sia in senso *tecnico-scientifico* (egli conosce e sa fare cose che il paziente né conosce né sa fare, ed è per questo appunto che i due sono di fronte), sia in senso *istituzionale* (nell'istituzione ospedaliera, ad esempio, egli è autorizzato a prendere decisioni, e di conseguenza a imporre prescrizioni, che riguardano il paziente e che questi non è autorizzato a prendere per sé). Un problema morale, per il medico, esiste dunque in linea di principio sempre: ogni volta che si tratti di decidere, di scegliere un trattamento. E non esiste solo nei cosiddetti casi nuovi e difficili: che siano tali perché solo da un tempo relativamente breve se ne discute liberamente e pubblicamente, come l'eutanasia e l'aborto e le sperimentazioni su individui sani o malati, o perché generati da progressi solo recenti della tecnica o nella ricerca scientifica in medicina, come i trapianti o la fecondazione artificiale.

Possiamo identificare questi casi in base a due caratteristiche (talora congiuntamente, talora disgiuntamente presenti in essi).

La prima caratteristica è che non esistono, in relazione a tali casi, valori sociali che il medico possa ritenere sicuramente ed unanimemente accettati nella cultura e nell'ambiente di cui fa parte ed in cui opera, e sui quali quindi possa con tranquilla coscienza basarsi nel prendere le sue decisioni. La seconda caratteristica è che il problema che viene posto al medico può non essere qui il tradizionale problema di guarire, o quello - meno tradizionale ma ormai entrato e riconosciuto a pieno titolo nella prassi medica, almeno nelle dichiarazioni di principio se non sempre, purtroppo, nel vissuto e nella prassi - di prevenire ciò che è (quasi) unanimemente avvertito come un male. In alcuni dei casi nuovi e difficili, nella cosiddetta «bioetica di frontiera», in cui non si tratta né di guarire né di prevenire ciò che è (quasi) unanimemente avvertito come un male, il medico sente che la sua competenza può venir messa al servizio di fini e di valori che non sono - o che non sono necessariamente - i suoi, né quelli dell'istituzione.

Ma perché allora invece, se queste sono le ragioni delle difficoltà dei casi succitati, gli altri casi dovrebbero mai esser diversi? Perché, allora, quando valori socialmente accettati esistono, o così ragionevolmente può pensare il medico, o quando a lui viene semplicemente chiesto di curare o prevenire quello che ragionevolmente si può presumere essere nella società avvertito come un male, dovrebbe ritenere il medico di potersi sicuramente basare sui propri fini e valori (cioè concezioni del bene e del benessere individuale) e scegliere di conseguenza mezzi e trattamenti, senza previamente impostare con il paziente un dialogo paritario in argomento? Non contravviene forse questo atteggiamento al principio etico fondamentale di cui abbiamo parlato sopra, principio *receptum* (come pure si è già detto) dal nostro ordinamento giuridico, della

laicità, che comporta che un *valore morale non può essere imposto*, neanche se è maggioritario, neanche se è ampiamente maggioritario?

La seconda assunzione è ancora più forte, ed in un certo senso è pregiudiziale. È questa: io credo, date le mie fondamentali convinzioni etiche e soprattutto metaetiche, che affrontare seriamente e serenamente problemi di etica sanitaria tutto possa voler dire tranne che sforzarsi di prescrivere dettagliatamente ai medici come o cosa devono decidere nei casi cosiddetti difficili, che sono per l'appunto fondamentalmente, come abbiamo già visto, quelli in cui ci sono o ci possono essere diversi valori o principi etici in gioco, e forse addirittura valori e principi etici concorrenti in conflitto. Questo aspetto della questione è importante, e ritengo valga la pena soffermarsi un poco. Un conflitto di valori o principi è qualcosa di profondamente diverso da un'antinomia, cioè da una incompatibilità tra regole. Se in questa sala valgono, insieme ad altre, le due regole «È vietato fumare» ed «È permesso fumare», qui c'è un'antinomia. E, se come pare, l'interpretazione delle due regole non pone problemi particolari, non c'è modo di risolvere l'incompatibilità, o antinomia, argomentativamente; l'unità e la coerenza del sistema normativo può essere ristabilita solo per sottrazione: eliminando, o almeno disapplicando, una delle due regole incompatibili. Ebbene, situazioni di questo genere, interessanti e rilevanti nella sfera giuridica, non presentano alcuna rilevanza per la morale. Ben diverso è il caso di conflitto di principi o di valori. Principi e valori possono essere in conflitto solo in relazione ad un singolo caso, pur senza esserlo in generale ed in astratto; e spesso anzi capita si presentino in conflitto, in relazione ad uno o a più singoli casi, principi e valori nessuno dei quali, in generale ed in astratto, sia ritenuto inessenziale nella struttura di un sistema etico e giuridico adeguato ed accettabile. Voglio fare solo gli esem-

pi, rilevanti proprio in questa sede, dei principi giuridici della tutela della salute e dell'iniziativa economica privata, e dei principi morali del *neminem ledere*, e dell'obbligo di sincerità. Nessuno direbbe che un sistema giuridico ed un sistema morale che contengano rispettivamente la prima e la seconda coppia di principi sono incoerenti. Eppure, in relazione a casi specifici, quelle due coppie di principi possono ingenerare problemi, talora difficili problemi. Da decidere, allora, non c'è come nel caso di una antinomia, quale dei due principi espungere dal sistema o, almeno, disapplicare; da decidere c'è qui, e da argomentare diffusamente ed accuratamente, quale dei due principi, e di quanto, sacrificare e perché - dove il perché può solo essere dato dalla necessaria tutela, nello specifico, dell'altro principio o valore. Di questo tipo sono, spesso, i problemi giuridici; di questo tipo sono, sempre, i problemi etici. E dunque anche quelli bioetici.

In conseguenza di ciò io ritengo che obiettivo dell'etica, e dunque anche della bioetica, non possa essere né quello di costruire un sistema rigoroso, esatto, unitario, completo e coerente di norme universali, né quello di preconfezionare soluzioni puntuali per tutti i «casi difficili». Perché da un lato un sistema che aspiri anche alla completezza non può essere coerente che a condizione di esprimersi non esclusivamente in regole, ma anche in principi; nel qual caso però la coerenza non garantisce affatto che non insorgano incompatibilità relativamente ai casi particolari. E perché dall'altro i «casi difficili» sono per l'appunto, tecnicamente, quelli in relazione ai quali non è possibile preconfezionare soluzioni; semplicemente perché soltanto da una regola, ma non da un principio o da un valore, è possibile banalmente, logicamente, dedurre un comportamento da tenere, un dovere da eseguire. L'operazione da compiere nei casi difficili, invece, non è un sillogismo, ma un bilanciamento dei diversi interessi, fini e valori

in gioco; ed è un'operazione che non può essere compiuta astrattamente, a priori. Per questo io dico che se ci si trova in una situazione in cui qualcuno è autorizzato, è competente a dire a un altro quel che deve fare, questo semplicemente vuol dire che la situazione non è quella di un problema morale.

In effetti una regolamentazione che si voglia puntuale, precisa, dettagliata, puntigliosa, genera formalismo nell'applicazione, e la mentalità formalistica genera arbitrio nelle decisioni ogni volta che non si trovi la regola ultraprecisa per il caso. Ora, il formalismo e l'arbitrio sono i due vizi capitali dell'etica. C'è ben poco di nuovo sotto il sole. Nel 1883 in Inghilterra il dottor L.S. Pilcher così protestava contro l'atteggiamento indotto nei medici del paese dalle prime autoregolamentazioni deontologiche, filiazioni di quell'*Etica Medica* del dottor Thomas Percival del 1803, voluta dagli Ordini Professionali:

Medici farisei che pagano le decime dell'etichetta medica... ma che... calpestano i diritti degli altri quando non sono protetti da qualche clausola del codice. (cit. in G. Mottura, *Il giuramento di Ippocrate. I doveri del medico nella storia*, Roma, 1986, p. 83).

Individualista, radicale, liberale, il dott. Pilcher orgogliosamente protestava che

per le mie decisioni e per quella che in ogni caso debba essere la mia azione, mi ritengo responsabile io stesso, da solo per la mia coscienza. (id., p. 84)

La mia simpatia per il dott. Pilcher è grande. Però mi corre l'obbligo di domandargli: «E l'altro? E il paziente?». La morale è il regno dell'autonomia, dell'impegno e della libertà individuale. Questo io ritengo con profonda e ragionata convinzione. Ma non delle scelte svincolate da criteri e cioè arbitrarie, compiute per sé soli e in solitudine: Robinson nella sua isola deserta non ha bisogno di criteri e di principi morali. La morale è il regno del dialogo razionale, dell'incontro di diverse individualità degne di pari considerazione e rispetto, del confronto di argomenti e valori. Se il dialogo, il confronto, se l'incontro è dav-

vero morale ciascuno dei partecipanti si comporta in modo assolutamente razionale, che vuol dire franco, sincero: non sottrae nulla alla critica, mette in gioco nel dialogo tutti i propri valori, tutte le convinzioni, per quanto forti, perché la forza di una convinzione non è data altro che dalla resistenza degli argomenti che la sorreggono agli argomenti confutatori: e tale resistenza non può essere presunta, va comunque provata. E dunque predisporre gli strumenti coi quali affrontare seriamente e serenamente problemi etici, e quindi anche di etica sanitaria, io credo voglia dire, in primo luogo, esplicitare quali sono le regole o i criteri costitutivi della dimensione morale, cioè - lo abbiamo visto - del dialogo morale razionale. Soltanto se il medico, prima di decidere una cura o un trattamento, nel dialogo con il paziente, con i colleghi in un consulto, con il personale paramedico, avrà rispettato queste regole, si potrà dire che il suo atteggiamento, il suo comportamento, la sua scelta, avranno avuto pure una rilevante dimensione di moralità. Altrimenti, no.

Esplicitare queste regole, le regole del dialogo morale razionale, potrebbe richiedere un discorso davvero lungo e complesso che eviterò di fare in questa sede. Enuncerò solo, con una brevissima illustrazione, le prime regole.

I^a regola: *Chi emana una prescrizione ha l'onere di giustificarla, a richiesta*. Questa regola si basa sul principio fondamentale che «Dover fare qualcosa significa avere ragioni per farlo». Il seguente enunciato: «Devi fare X, ma non c'è nessuna ragione per cui tu debba farlo» esprime una contraddizione pragmatica alla stessa stregua di quest'altro: «Oggi è giovedì, ma io non ci credo». Proprio così come nessuno può dire sensatamente «Oggi è giovedì ma io non ci credo», nessuno può dire sensatamente «Devi fare X ma non c'è nessuna ragione per cui tu debba farlo». Invece dire, o lasciare intendere con il proprio atteggiamento o comportamento, «Devi fare X ma, anche se tu me lo chiedessi, io non avrei né

il tempo né la pazienza di spiegarti perché» non è insensato. È immorale.

La prima regola, abbiamo visto, dice che chi emana una prescrizione ha l'onere di giustificarla, a richiesta. Perché solo «a richiesta»? Questa precisazione risponde sia ad un principio ovvio di economia della comunicazione, sia ad una spiccata esigenza morale. Dilungarsi nella giustificazione di ciò che è già accettato dall'interlocutore, anche se fatto in buona fede, senza intenti digressivi o dilatori, può avere effetti perversi «soporiferi», può ingenerare sfiducia nella rilevanza di quanto verrà detto nel seguito della comunicazione, indebolendo le resistenze dell'interlocutore, e contribuendo così a farne un soggetto passivo della propria azione strategica, anziché un partner attivo della comune azione comunicativa. Questo sanno benissimo gli esperti di linguaggio propagandistico e di oratoria forense. Ma il medico, quando parla con il paziente, non ha, non deve avere nulla da vendere, non ha nulla da propagandare e non è l'avvocato di nessuno. Non deve, con le parole, lottare e vincere. Deve solo convincere. O essere convinto. Non può barare, come invece è normale e persino lecito che facciano talvolta il propagandista e l'avvocato. Questi, il propagandista e l'avvocato, hanno un uditorio circoscritto, fissato in un ruolo preciso: i consumatori del paese X, della fascia sociale o d'età Y, il giudice X, la giuria Y. Il medico invece ha di fronte un individuo, un solo individuo spogliato di ogni ruolo. Un individuo; ossia un mondo. Parlare a lui è come rivolgersi all'uditorio universale, composto di tutti gli esseri ragionevoli - ovvero alla propria coscienza. Perciò il medico deve, per quanto riguarda la forma della comunicazione, adattare all'individuo, alle capacità che quello ha di capirlo, il proprio linguaggio, ed alla sensibilità che quello manifesta il proprio atteggiamento; e insieme deve, per quanto riguarda la sostanza della comunicazione, rivolgersi analizzando con cura in tutti i suoi

aspetti la questione affrontata, così come parlerebbe in un consesso scientifico. A queste ultime considerazioni si legano strettamente la seconda e la terza regola del dialogo morale razionale, relative in particolare all'uso del linguaggio e dell'argomentazione da parte del medico.

II^a regola: *La scelta dei termini da impiegare nella giustificazione di una prescrizione medica, dei significati da convogliare, dei costrutti sintattici da elaborare, deve essere sì strumentale ai fini della completezza e limpidezza dell'informazione, ma anche essenzialmente della comunicazione*. Nel dialogo con il paziente, dunque, il medico dovrà sempre accertarsi di essere stato esattamente capito e di avere esattamente capito l'interlocutore, così come dovrà con estrema cura sorvegliare che gli stessi termini siano sempre impiegati da lui e dall'altro esattamente negli stessi significati. Il rispetto di questa II^a regola servirà ad evitare l'esito - purtroppo frequente ancora oggi - gravemente lesivo del principio morale e giuridico di uguaglianza, che l'autonomia individuale venga riconosciuta solo ad individui colti, saggi ed istruiti (o dal medico riconosciuti come tali), mentre nei confronti degli altri si eserciti pesantemente il paternalismo medico.

III^a regola: *Nel corso del colloquio, nella confutazione e nelle repliche il medico dovrà sottoporre gli argomenti propri e quelli dell'interlocutore al vaglio degli stessi criteri*. Questo significa che ogni proposta, ed ogni obiezione, dovrà essere vagliata sulla base dei soli parametri, tendenzialmente oggettivi, della ragionevolezza. Quel che il medico dice, dunque, nel corso del suo colloquio con il paziente dovrà essere sì, *nella forma*, adattato alle peculiarità della personalità e della cultura di questi; ma, *nella sostanza*, dovrà essere da lui stesso prima che da altri valutato neutralmente ed imparzialmente.

Il difficile problema di rilevanza giuridica che si pone al riguardo è ora: può il paziente

pretendere dal medico questo atteggiamento? È o non è un suo diritto che il medico resista alle probabili tentazioni del paternalismo (probabili per lui come per ogni individuo «competente» in uno almeno dei due sensi sopra visti)? La risposta affermativa va fondata, a mio parere, sull'art. 32 Cost., in specie II comma.

In primo luogo che nessuno possa essere obbligato ad un determinato trattamento sanitario, non può significare, evidentemente, se non che ad ogni trattamento sanitario cui venga sottoposto, l'individuo deve aver consentito. Primo requisito di un valido consenso è evidentemente una corretta informazione, e questa può essere solo ottenuta tramite una comunicazione non distorta. A tale scopo è necessario che il medico non solo abbia fornito al paziente, ma anche che abbia richiesto al paziente tutte le informazioni a suo giudizio rilevanti. Così il paziente deve essere stato messo in condizione di conoscere - per poterli liberamente soppesare e valutare - i rischi e i vantaggi del trattamento proposto, nonché i rischi e i vantaggi del non trattamento, e dei trattamenti alternativi disponibili. Perché la scelta operata dal medico di consigliare un trattamento a preferenza di un altro è evidentemente una scelta tecnica, che suppone risolta la questione dei fini. Questione che, viceversa, non può mai ritenersi scontata. Una persona, la persona umana è definita fondamentalmente tra l'altro dai fini liberamente e consapevolmente assunti.

La persona umana, proprio quella a cui rispetto il II comma dell'art. 32 Cost. vincola il legislatore persino nei casi di trattamento sanitario obbligatorio, non si può evidentemente ammettere che possa non essere rispettata, talora, proprio dal medico. E questo ci riporta al problema del rapporto dialogico interpersonale medico-paziente. È possibile rispettare una persona, sul cui corpo e talora anche - direttamente o indirettamente - sulla cui psiche si sta per intervenire in qualche modo, se non

si fa niente, o se non si fa tutto, per conoscerla? Per farle superare lo stato di inferiorità, talora persino di subordinazione, in cui probabilmente si sente? Per farle esprimere che cosa è, per essa, la salute cui aspira; per farle confessare che cosa è il male di cui ha più paura?

In base al diritto, in base soprattutto ai valori costituzionali espressi fondamentalmente, oltreché nel 32, negli artt. 2 e 3 Cost., il paziente ha il diritto di pretendere questo atteggiamento. Ma non si può, solo per questo, ingenuamente pensare che sia facile per lui ottenerlo.

Terminerò, a questo punto, con la citazione di un passo molto equilibrato di Simon Lee, filosofo del diritto al King's College di Londra:

Nella sfera medica, il ruolo del diritto nello stabilire una relazione basata sul consenso informato non è necessariamente il più importante. La pratica medica e l'addestramento professionale medico possono aver da dire più di quanto il diritto possa mai sperare di sapere su ciò che accade dietro le porte chiuse di un ambulatorio o di un ospedale. Il diritto della responsabilità civile viene coinvolto solo tangenzialmente, quando qualcosa va storto ed un paziente chiede un risarcimento [...] Dobbiamo cercare oltre il diritto se vogliamo che la prassi medica incorpori il nostro approccio morale preferito. Se vogliamo che prevalga l'autonomia del paziente o il paternalismo medico, la risposta starà nei criteri di diligenza medica stabiliti dalla British Medical Association e dal General Medical Council, e trasmessi ai medici durante la loro formazione. Questi corpi hanno la funzione di dare regole che guidino i medici. Nel formularle, essi inevitabilmente decidono questioni morali. (S. Lee, *Law and Morals*, Oxford, 1986, pp. 86-87).

Io credo fermamente che l'autonomia individuale debba finalmente prevalere sul paternalismo medico.

Questo, ne sono ben consapevole, potrebbe talora rendere il compito del medico ancora più difficile e pesante. Ma nessun medico mai, ne sono sicura, si riterrebbe autorizzato a scegliere uno od altro atteggiamento per ragioni di mera convenienza personale.

Dizionario di etica pubblica

Bioetica: concetto, teorie, problemi*

di MAURIZIO MORI

Il termine «Bioetica» (B.), dal greco *bios*, vita e *ethos*, costume, è la traduzione italiana del corrispondente inglese *bioethics*, il quale a sua volta è un neologismo creato negli anni '70 per indicare un nuovo tipo di studi e riflessioni sui problemi morali e normativi sollevati dall'intervento umano in campo medico e biologico. Dalla fine degli anni '60, infatti, nel mondo americano soprattutto, si è avuta una vera e propria esplosione di ricerche interdisciplinari su numerose questioni morali connesse con la medicina e la biologia come per esempio l'aborto, la fecondazione artificiale, o la sperimentazione sugli animali, ecc. Il nuovo nome ha l'indubbio merito di aver contribuito a far sì che la B. assumesse un più preciso *status* culturale, oltre a mettere in luce una caratteristica *novità* che contraddistingue la riflessione recente rispetto a quella secolare compiuta dalla medicina legale e dalla teologia morale, ma ha il difetto di non indicare con chiarezza in che cosa consista tale novità. Ci sono quindi diverse concezioni della B. a seconda di ciò che si ritiene che essa abbia di nuovo rispetto alla riflessione *tradizionale*.

Secondo i fautori della «concezione naturalista», la novità della B. consiste nel fatto di essere una «nuova etica scientifica», cioè

un'etica che propone nuovi valori ed un nuovo modo di fondarli. In questa prospettiva la B. è una «nuova scienza» generata dall'estensione della biologia, per cui essa consente di dare un fondamento più solido di quello «tradizionale» a valori nuovi come per esempio quello di sopravvivenza della specie umana e aumento della qualità della vita. Una versione della concezione naturalista sembra esser sostenuta, tra altri, anche da V.R. Potter, forse il primo autore che ha usato il termine B.

I critici osservano che tale concezione è inadeguata perché la biologia è una scienza descrittiva, e come tale non è in grado né di fondare né di fornire valori o norme etiche: l'etica non è un fatto scientifico, ma è e resta un fatto umano frutto di scelte umane. Chi rifiuta la concezione naturalista afferma che la B. è l'etica quando è applicata ad un particolare campo d'indagine, cioè è costituita dall'applicazione dell'etica tradizionalmente intesa ai problemi sollevati dall'intervento umano in campo medico e biologico. Di solito chi sostiene questa concezione dà per scontato che sia ben chiaro ciò che si intende per «etica», e non si preoccupa di precisare tale nozione. Dal canto nostro riteniamo che sia indispensabile dare almeno alcune indicazioni essenziali al riguardo.

Con «etica» (o «morale») intendiamo quel particolare insieme di norme diffuse nella società che gli individui sentono essere dotate di una speciale forza vincolante e ritengono essere razionalmente giustificate. Particolarmente rilevante al nostro discorso è il processo di «giustificazione razionale», dal momento che esso ci consente di distinguere le norme morali da quelle del costume o dalle false superstizioni che si impongono sulla scorta di concezioni distorte. Poiché una norma è

* Pubblichiamo per gentile concessione della casa editrice UTET la voce «Bioetica» che apparirà nell'Appendice 1991 alla 3ª ed. del *Grande Dizionario Enciclopedico*, la cui pubblicazione è prevista per il 1991.

giustificata quando deriva da un principio ritenuto autoevidente, possiamo individuare «etiche» diverse a seconda dei diversi principi assunti come autoevidenti. In particolare dobbiamo almeno distinguere due diversi tipi di principi: da una parte ci sono i principi *indipendenti* dalla volontà umana ed *assoluti*, cioè che non ammettono mai eccezioni di sorta; dall'altra ci sono invece i principi *dipendenti* dalla volontà umana e *prima facie*, cioè che ammettono eccezioni ove si trovino in conflitto con altri doveri. La distinzione tracciata è cruciale perché il fatto di ammettere o meno che alla base dell'etica ci sia (almeno) un principio assoluto porta a due «etiche» radicalmente diverse. Infatti, chi ammette (almeno) un principio assoluto viene ad affermare che la moralità non è una creazione umana, e che all'uomo non è lecito stabilire le norme che regolano la vita individuale e sociale. In questo senso, l'uomo deve conformare la propria volontà alla norma assoluta, ed anzi poiché in questa prospettiva il fine ultimo (o il senso) della vita consiste proprio nel rispetto della norma morale, l'eventuale beneficio derivante da tale rispetto è solo un effetto contingente. Chi, invece, alla base dell'etica non pone alcun principio assoluto ma solamente principi *prima facie*, viene ad affermare che la moralità è una creazione umana, e che l'uomo deve stabilire da sé (attraverso un processo sociale o individuale) quali sono le norme in base a cui vivere. In questo senso, il rispetto della norma morale non è più il fine ultimo della vita umana, ma è un mezzo per raggiungere qualcosa d'altro, cioè la cosiddetta «qualità della vita», ossia uno stato di benessere e/o di rispetto delle scelte autonome dell'individuo. In questa prospettiva, il benessere (o qualità della vita) non è più un eventuale effetto contingente del rispetto della norma morale, ma è lo scopo cui tende la norma, la quale può e deve essere modificata ove ciò sia necessario per raggiungere tale fine. Talvolta la modifica avviene introducendo

nuove norme, ma il più delle volte avviene cambiando la gerarchia tra le norme già esistenti: se tutte le norme sono *prima facie*, quando entrano in conflitto è ragionevole dare la precedenza a quella che «minimizza il danno», risultato che in certe circostanze storiche può essere raggiunto proprio dando la precedenza a norme che prima erano subordinate cioè cambiando la gerarchia dei valori. Per ovvie ragioni chiamiamo «etica della qualità della vita» (EQV) la prospettiva appena presentata; e chiamiamo «etica della sacralità della vita (umana)» (ESV) la prospettiva che invece prevede il «principio di sacralità della vita (umana)» (PSV), cioè quel principio che aggiunge il dovere *assoluto* di rispetto del finalismo intrinseco che in questa prospettiva si afferma essere caratteristico dei processi vitali (umani).

Il tentativo di chiarire la nozione di «etica» ci ha portato a distinguere due diverse etiche. Tuttavia, di solito - come abbiamo visto - i fautori della B. come «etica applicata» danno per scontato che la nozione di etica sia chiara ed univoca, per cui presuppongono che la propria etica sia quella «tradizionale», rifiutando l'altra prospettiva come «immorale» o «assurda». Pertanto, essi sostengono che la novità della B. consiste nei nuovi problemi sollevati dal progresso tecnico e scientifico: per esempio, un tempo non era fisicamente possibile attuare il trapianto del cuore o la fecondazione *in vitro*, e quindi non si poneva il relativo problema etico. Oggi, invece, tali interventi sono tecnicamente possibili e si tratta di sapere se siano o no moralmente leciti. In questo senso talvolta si parla della B. come di quella speciale riflessione riguardante appunto i problemi «nuovi», una riflessione che diventa necessaria perché non sempre è chiaro quale sia il giudizio su tali nuovi interventi derivanti dall'applicazione dei principi «tradizionali».

Quella presentata è senza dubbio la concezione della B. che oggi è più diffusa. Tuttavia, limitando il contrasto alla diversa ap-

plicazione degli stessi principi, essa non riesce a spiegare né come mai le controversie bioetiche siano tanto ampie e profonde, né come mai si discutano ancora i problemi secolari come quello dell'aborto e dell'eutanasia, che pure hanno già ricevuto una risposta precisa dall'etica «tradizionale». Inoltre, tale concezione semplifica eccessivamente i rapporti tra etica e tecnologia, presupponendo che la mera tecnologia sia in grado di suscitare controversie morali così vivaci come quelle bioetiche. Si deve invece riconoscere che le relazioni tra etica e tecnologia sono più complesse: non è tanto perché il progresso tecnico ha aperto nuove possibilità di intervento che nasce la B., ma è perché aprendo le nuove possibilità il progresso tecnico contribuisce ad un cambiamento più generale del «modo di vita», cambiamento che porta a far sì che nella società cominci ad affermarsi una «nuova» etica diversa da quella «tradizionale». In questo senso, la novità della B. consiste non tanto nel contrasto circa la diversa applicazione di uno stesso principio condiviso, quanto nel contrasto tra due diversi principi, cioè tra le due diverse etiche, dal momento che le soluzioni proposte dall'etica «tradizionale» appaiono a molti sempre più insoddisfacenti e controintuitive, ma d'altro canto non sono ancora ben chiare le soluzioni alternative proposte dalla «nuova» etica che comincia a farsi strada.

L'analisi fatta ci consente anche di individuare le due etiche in questione: l'etica «tradizionale» è ESV (o un'etica ad essa estensionalmente equivalente), e l'etica «nuova» che comincia ad affermarsi è EQV. Proprio il nuovo rilievo assunto da EQV fa sì che nel recente dibattito bioetico l'interdisciplinarietà abbia un ruolo centrale e completamente nuovo rispetto al dibattito secolare su temi analoghi. Mentre in ESV i dati forniti dalle scienze sociali (sociologia, psicologia, ecc.) restano subordinati alle direttive della norma morale assoluta e sono utili ove servano per ren-

dere più facile il rispetto di tale norma, in EQV essi hanno un valore del tutto nuovo in quanto non sono più subordinati a nulla, ma servono per stabilire se le norme diffuse garantiscono davvero un adeguato livello di qualità della vita o se invece debbano essere modificate. Chiarite le due diverse prospettive, esaminiamo ora i principali problemi bioetici in discussione cercando di mettere in luce le diverse soluzioni derivanti dalle due diverse «etiche». Proprio perché il contrasto è molto profondo, una delle principali difficoltà che si incontra in B. consiste proprio nel riuscire a capire quali siano i termini della questione ed i valori in gioco. Cercheremo di fare chiarezza in proposito distinguendo tra le questioni «di principio» (che stabiliscono l'appartenenza all'una o all'altra etica), e le questioni «empiriche» (che invece considerano le conseguenze che in determinate circostanze storiche un dato intervento ha sulla qualità della vita degli individui).

Senza tale distinzione spesso sorgono gravi incomprensioni, come quella presente nel caso del problema bioetico più discusso negli anni '80, e cioè quello della *fecondazione artificiale* ed in special modo della fecondazione artificiale *omologa*, cioè quella attuata col seme del marito (abbreviata con la sigla AIH). Infatti, la posizione «tradizionale» afferma che tale intervento è illecito perché esso opera una obiettiva separazione tra il significato unitivo e quello procreativo dell'atto coniugale. D'altro canto i critici spesso accusano tale posizione di «biologismo», ed osservano che l'AIH è perfettamente lecita perché rende felici i coniugi e il nuovo nato, senza peraltro avere controindicazioni di sorta. Tuttavia, essi non considerano che il principio di inscindibilità dei due significati dell'atto coniugale è equivalente a PSV, dal momento che in pratica l'unico modo di mantenere uniti i due significati dell'atto coniugale è quello di rispettare la teleologicità tipica del processo riproduttivo. Né è per cieco attaccamento al «biologi-

smo» che si afferma il dovere in proposito, ma perché si osserva che gli organi sessuali hanno uno speciale finalismo che li contraddistingue da tutti gli altri organi del corpo. Infatti, mentre il funzionamento dei vari organi del corpo ha come scopo intrinseco il bene del corpo stesso in cui si trovano, il funzionamento degli organi riproduttivi ha come scopo la nascita di nuovi organismi. Per questo, in quanto comporta un intervento *diretto* nel processo riproduttivo e non mero «aiuto» ad esso, l'AIH viola il finalismo intrinseco tipico del processo riproduttivo ed è quindi vietata da PSV. È vero che l'AIH sembra avere solo effetti positivi per la qualità della vita degli individui coinvolti, ma essendo PSV un principio *assoluto*, esso ha sempre la precedenza sugli altri doveri, ed anche sul dovere di benevolenza che sembra rilevante in questo caso. Infatti, se si ammettesse anche una sola eccezione a PSV, lo si distruggerebbe segnando così il passaggio da ESV a EQV.

L'importanza del passo compiuto da chi ammette la liceità dell'AIH diventa chiara ove si consideri che se si ammettesse un'eccezione a PSV nel caso dell'AIH, perché è benefica, perché non ammetterne un'altra anche nel caso della fecondazione *eterologa*, cioè quella attuata con seme di donatore (abbreviata con la sigla AID), o nel caso della «maternità surrogata», cioè la gestazione di una donna al posto di un'altra, ove questi interventi siano altrettanto benefici? Se il consenso degli individui interessati giustifica l'AIH, perché non è sufficiente a giustificare anche l'AID o la «maternità surrogata»? Si può obiettare che in questi ultimi casi ci sono difficoltà di tipo psicologico, sociologico ecc., ma queste difficoltà sollevano (se mai) problemi «empirici» che vanno risolti a seconda delle diverse circostanze. In ogni caso, ove si considerino *solo* le difficoltà «empiriche» si è già passati a EQV, dando per scontato che «di principio» tali interventi siano leciti. In altre parole, si è già riconosciuto che l'uomo non nasce più

dalla «natura», ma dalle decisioni umane, dal momento che gli individui hanno la facoltà di intervenire direttamente nel processo riproduttivo modificandolo ove questo serva per aumentare il livello di qualità della vita. In questo senso, si riconosce che l'uomo può riplasmare se stesso, se in tal modo si potesse aumentare il livello di qualità della vita. Per i fautori di ESV questa possibilità è il terrificante frutto di una smisurata superbia; mentre per i fautori di EQV essa costituisce l'inizio di un mondo nuovo in cui, grazie a norme adeguate, forse, sarà possibile riuscire a garantire un buon livello di qualità della vita. Diventa così chiaro che, una volta ammessa l'AIH, «di principio» si apre la strada agli interventi di autoricostruzione dell'uomo, interventi che con la fecondazione artificiale *in vitro* con trasferimento di embrione (FIVET) possono diventare meno inverosimili, anche se per ora in pratica restano ancora pura fantascienza.

È facile che alcuni osservino che l'analisi fatta è fuorviante perché la FIVET pone un problema radicalmente diverso da quello dell'AIH: essa infatti comporta la morte di alcuni degli embrioni umani creati artificialmente, per cui solleva un problema simile a quello dell'*aborto*. Mentre l'AIH si limita a scindere la sessualità dalla procreazione, sia l'*aborto* che la FIVET provocano (anche) la morte di un «embrione» o di un «feto» (termini qui usati per indicare ciò che risulta dalla fecondazione fino a qualche mese di gravidanza). Poiché ci sono precise conoscenze scientifiche che attestano che dal momento della fecondazione il feto è un «essere umano», tali interventi vanno vietati perché comportano una forma di «omicidio», cioè di illecita uccisione di una «persona». Si può osservare, tuttavia, che l'*argomento scientifico* sopra esposto è invalido, in quanto le conoscenze scientifiche addotte a sostegno della tesi relativa alla «umanità» del feto sono del tutto irrilevanti al problema in esame: è senz'al-

tro vero che il feto è un «essere umano» in senso *biologico*, cioè è un «organismo umano», ma si controbatte che questo è irrilevante alla questione perché la controversia non verte sul fatto se il feto sia o no un «organismo umano» ma se sia o no un «essere umano» in senso *filosofico*, cioè se sia o no una *persona*, ossia un ente con determinate caratteristiche *psicologiche* come per esempio l'autocoscienza o la capacità di sentire piacere e dolore. Né si può presupporre che *tutti* gli organismi umani siano di per sé persone, perché questa - se mai - è la tesi da dimostrare, e non la premessa da cui partire. Ove si cerchi di addurre argomenti a sostegno di tale tesi, ci si accorge che essa è insostenibile, dal momento che ci sono organismi umani (cioè proprio i feti e i cosiddetti «vegetali umani») che sono privi delle caratteristiche psicologiche richieste per essere «persona». Pertanto, si deve riconoscere che l'argomento scientifico dipende da una grave confusione semantica generata dalla mancata distinzione tra «essere umano» in senso *biologico* e «essere umano» in senso *filosofico*.

È interessante osservare come neanche il magistero della Chiesa cattolica accolga l'argomento scientifico, dal momento che, per esplicita ammissione, non prende posizione sul momento in cui il feto diventa una persona (problema che in termini teologici equivale a stabilire quando Dio infonde l'anima razionale nel corpo - che già è «umano» in senso biologico). L'unico argomento valido che sostiene il divieto di aborto è quello di *potenzialità*, secondo cui l'*aborto* è illecito perché interrompe un processo vitale che ha la *potenzialità* di diventare una persona e che - se non interrotto artificialmente - probabilmente produrrà tale effetto. Al riguardo, tuttavia, si osserva che tale argomento vieta non solo l'*aborto*, ma anche la contraccezione (artificiale): anche i gameti che dopo l'atto sessuale si trovano nel corpo della donna hanno (come il feto) la *potenzialità* di diventare una per-

sona, tanto che anche in questo caso se si lascia fare alla natura è *probabile* che si abbia tale risultato. D'altro canto, la nozione stessa di «potenzialità» è logicamente connessa con quella di teleologia, e quindi per poter affermare che il feto ha la *potenzialità* di diventare una persona si deve fare riferimento alla teleologia specifica del processo riproduttivo, la quale a sua volta viene attivata dal rapporto sessuale. È questo l'atto umano liberamente scelto che dà inizio al processo riproduttivo, il cui esito sarà poi più o meno *probabile*. Ma quelli relativi alla maggiore o minore *probabilità* dell'esito sono problemi «empirici» e non «di principio».

L'argomento di potenzialità è di grande interesse per almeno due ragioni. Da una parte perché esso è di per sé «neutrale» nel senso che può portare in due direzioni opposte: se si ritiene che la contraccezione sia lecita, allora si deve riconoscere che «di principio» è lecito anche l'*aborto*, e che un eventuale giudizio diverso dipende da ragioni «empiriche» relative ai danni che l'*aborto* provoca alla donna o alla società in generale; se invece si ritiene che l'*aborto* sia illecito, allora si deve riconoscere che «di principio» è illecita anche la *contraccezione* e che un eventuale giudizio diverso dipende da ragioni «empiriche» relative alla incapacità pratica di controllare gli atti contraccettivi o alla diffusione di una distorta mentalità. Non a caso il magistero ecclesiastico non solo vieta *assolutamente* anche la contraccezione, ma lamenta anche la diffusione di un *anti-life mentality* o di una «mentalità contraccettiva». Dall'altra parte, l'argomento di potenzialità è interessante perché mette in luce ancora una volta che in campo bioetico il vero problema non è quello della morte del feto o di sapere se esso sia o no una persona (e quindi l'*aborto* un «omicidio»), ma quello di sapere se ci sia o no il dovere *assoluto* di rispetto della teleologia tipica del processo riproduttivo.

A conferma di questa tesi si può osservare

che ove si neghi tale dovere assoluto, e quindi la finalità specifica del processo riproduttivo, non si riesce più a sostenere il divieto di aborto neanche concedendo che il feto sia già una persona. Infatti, se si abbandona lo specifico finalismo tipico degli organi riproduttivi, allora essi diventano del tutto analoghi agli altri organi (o tessuti) del corpo, e quindi devono essere considerati alla stregua, per esempio, del fegato o del sangue. Pertanto, come una donna non ha il dovere («perfetto», direbbe Kant) di concedere l'uso del proprio fegato o di donare il proprio sangue ad una persona, anche se questi ne avesse bisogno per sopravvivere, così la donna non ha il dovere («perfetto») di concedere l'uso dei propri organi riproduttivi al feto, anche se questo ne ha bisogno per sopravvivere. Come la donna ha la facoltà di decidere (a propria discrezione) se donare o no una certa quantità di sangue ad un individuo, così - se essi non hanno lo specifico finalismo - la donna ha la facoltà di decidere se concedere o no l'uso dei propri organi riproduttivi al feto: se lo fa, fa qualcosa di «buono» o di «supererogatorio»; e se non lo fa, non fa un «torto» a nessuno, perché il beneficiario di un aiuto non ha «diritto» di pretendere tale aiuto. Diventa così chiaro che l'intuizione diffusa contraria all'aborto dipende dalla mancata ri-descrizione dell'intero rapporto donna-feto che si dovrebbe operare ove (negando il dovere assoluto) si ammetta la contraccezione, e quindi dal fatto di continuare a presupporre surrettiziamente l'idea che la donna abbia il dovere assoluto (e quindi «perfetto») di rispettare il processo riproduttivo. Il problema cruciale che segna il passaggio da ESV a EQV non è quindi quello dell'aborto (o della morte del feto), ma è quello della contraccezione (della scissione di sessualità e procreazione). Né va dimenticato che la contraccezione costituisce l'intervento specularmente opposto all'AIH: infatti, la separazione dei due significati dell'atto sessuale può essere usata tanto per avere rapporti

sessuali senza figli, quanto per avere figli senza rapporti sessuali. La contraccezione è il primo passo che consente di controllare direttamente il numero di figli; mentre l'AIH è il primo passo che consente di controllare direttamente non solo la quantità ma anche la qualità della vita biologica degli individui futuri. Fino a quale punto sia possibile e opportuno spingersi in questa direzione è un problema «empirico» dipendente da vari fattori, tra cui l'avanzamento tecnico. Ma una volta riconosciuta all'uomo la facoltà di intervenire direttamente nel processo riproduttivo «di principio» si è abbandonato ESV e si è passati a EQV.

Per la stessa ragione, molto controversi sono anche i problemi relativi alla morte, dal momento che anche in questo caso è in gioco il passaggio dall'una all'altra etica. Infatti nell'etica «tradizionale» si presuppone che l'organismo nel suo complesso abbia uno specifico scopo, cioè quello di autoconservarsi in vita, per cui c'è solo una «inclinazione alla vita» (o un «istinto di vita»), e la morte è un accidente che interrompe il processo vitale dall'esterno. In questo senso, PSV ingiunge il rispetto assoluto del finalismo specifico dell'organismo nel suo complesso. L'intervento sulla vita (umana) è lecito quando opera conformemente e a favore di tale finalismo, tendendo a reintegrare le funzioni danneggiate dalla malattia. A volte, per il bene del tutto, cioè per riuscire ad avere la *restitutio ad integrum*, è lecito sacrificare una qualche parte del corpo, come per esempio un arto in cancrena. Altre volte, in certe circostanze (su cui torneremo) può essere lecito astenersi dall'intervento e lasciare che la natura faccia il suo corso, cioè «lasciar morire», ma in questa prospettiva non è mai interrompere (sia con l'azione sia con l'omissione) il finalismo dell'organismo nel suo complesso. È facile che alcuni osservino che l'analisi fatta è sbagliata, perché il dovere di non abbreviare la vita dipende non tanto dal rispetto dovuto a PSV, quanto dal

fatto che l'uccisione reca «danno» alla persona interessata. Ma se così fosse, allora la persona stessa avrebbe la facoltà di uccidersi in certe circostanze, dal momento che vale il principio che *volenti non fit iniuria*. In questo senso si dovrebbe riconoscere la liceità del suicidio, ed in particolare del «suicidio razionale», cioè quello attuato quando le attese di vita sono così misere da far ritenere che la morte non sia affatto il peggiore dei mali. Contro questa tesi alcuni obiettano che il suicidio non è mai «razionale», ma che è sempre «furioso», cioè frutto di un'alterazione mentale come per esempio uno stato di depressione psichica. Ma a meno di presupporre che *melius est esse, et miserum esse, quam non esse simpliciter* (forse un'altra formulazione di PSV), si deve riconoscere che ci sono circostanze in cui non è vero che sia sempre meglio esistere che non-esistere. Si deve riconoscere che il divieto del suicidio (razionale) dipende da PSV che, imponendo il dovere assoluto di rispetto del finalismo del processo vitale esclude che l'individuo abbia lo *ius in se ipsum*, e quindi la facoltà di disporre e di decidere della propria vita.

È importante chiarire che il caso cruciale in cui si decide il passaggio da ESV a EQV è quello relativo alla liceità del suicidio (razionale) perché questo ci consente di affrontare correttamente il problema dell'eutanasia che va vista come una forma di «suicidio razionale assistito». Infatti, talvolta capita che gli individui non siano in condizioni tali da darsi la morte, e allora chiedono ad altri o consentono che altri li assistano in proposito. In questo senso, l'eutanasia è sempre *volontaria*, cioè attuata col consenso (esplicito o presunto) dell'interessato, e mai è *involontaria*, cioè attuata contro il consenso dell'interessato. Ovviamente, riguardo all'eutanasia ci sono gravi problemi relativi al controllo del consenso e alle modalità di assistenza che sono decisivi per evitare abusi, ma questi sono problemi «empirici» che vanno affrontati interdisciplinar-

mente. In generale, comunque, se l'eutanasia è vista come assistenza al suicidio razionale ed è attuata al (solo) fine di diminuire le inutili sofferenze terminali, essa sembra essere un atto richiesto dal dovere di benevolenza, e quindi è un atto che non infirma la qualità della vita degli individui, ma anzi la garantisce. In questo senso l'eutanasia pone una seria difficoltà a ESV che, invece, ingiungendo il rispetto assoluto del finalismo vitale, sembra talvolta portare ad un aumento delle sofferenze terminali, e quindi ad entrare in conflitto col dovere di benevolenza. I fautori di ESV replicano che il conflitto in questione è sempre evitabile se si considera che da una parte è lecito (ed anche doveroso) lenire i dolori terminali fintanto che l'intervento antidolorifico non provoca direttamente la morte; e dall'altra che non è sempre obbligatorio intervenire, per cui in certe circostanze è lecito «lasciare morire». Al riguardo avanzano la fondamentale distinzione tra mezzi «ordinari» (o «proporzionati»), che sono sempre obbligatori, e mezzi «straordinari» (o «sproporzionati»), che sono invece facoltativi, e osservano che solo ove si trascuri tale distinzione e si mettano in atto mezzi straordinari si giunge a forme di «accanimento terapeutico» che non fanno altro che prolungare l'agonia, facendo emergere il presunto conflitto sopra citato. Ma se si usano correttamente gli analgesici e si applica adeguatamente la distinzione tra i due tipi di mezzi, allora il conflitto si dissolve e con esso il problema dell'eutanasia. Infatti, l'eutanasia attiva (cioè quella attuata con un intervento uccisivo) presenta troppi pericoli pratici circa il rischio di abusi, e non è mai richiesta da nessuno (almeno nel nostro paese), mentre la cosiddetta eutanasia passiva diventa un «falso problema», in quanto con tale termine si indica impropriamente la sospensione lecita dei mezzi sproporzionati e non l'omissione illecita di mezzi dovuti.

Non possiamo qui esaminare il problema degli abusi, e la questione dell'eutanasia atti-

va, ma riteniamo opportuno dire almeno una parola su quella dell'eutanasia passiva. Poiché il discorso in proposito dipende dalla distinzione tra mezzi proporzionati e sproporzionati, osserviamo che perché tale distinzione sia utilizzabile, si deve avere un preciso criterio di proporzionalità (o di ordinarietà), ed in proposito va ricordato che l'unico criterio compatibile con ESV sembra essere quello che fa riferimento al finalismo intrinseco del processo biologico (e non ai «desideri» o agli «stati psicologici» delle persone). Pertanto *proporzionato* è quell'intervento che fornisce al processo vitale il minimo necessario per mantenersi in vita; mentre *sproporzionato* è quell'intervento che prolunga inutilmente l'agonia combattendo gli agenti esterni che attaccano l'organismo. Pertanto, l'alimentazione artificiale è sempre un mezzo proporzionato, e quindi sempre obbligatorio, per cui la sua omissione si configura come eutanasia *passiva*. C'è quindi *almeno* un caso in cui quello dell'eutanasia passiva costituisce un «vero problema», riproponendo con forza il conflitto tra PSV e principio di benevolenza. Tale conflitto si presenta con grande urgenza e frequentemente sia in situazioni di eutanasia neonatale, quando nascono infanti gravemente deformi, sia quando ci si trova di fronte ai cosiddetti «vegetali umani» che hanno definitivamente perso la capacità di coscienza e di relazione.

Il caso dei «vegetali umani» è interessante anche perché ci porta a considerare un altro problema dibattuto in B., quello concernente la *definizione di morte*. Secondo la definizione tradizionale la morte interviene quando cessa in maniera definitiva e irreversibile il funzionamento del tripode vitale cuore-cervello-polmoni. Consentendo il ritorno dell'attività cardiaca e polmonare dopo brevi sospensioni, l'avvento delle tecniche di rianimazione ha cominciato a sollevare dubbi sull'adequatezza di tale definizione, ma i dubbi sono notevolmente aumentati con l'avvento dei trapianti

di d'organo, e soprattutto del cuore. Infatti, per essere trapiantabile il cuore deve essere espantato *prima* di essere intaccato dalla necrosi, e quindi la definizione tradizionale - che richiede la definitiva cessazione del battito cardiaco - non consente di soddisfare la sempre più pressante richiesta di cuori trapiantabili. Anche (a detta di alcuni, soprattutto) per questa ragione, si è cominciato a parlare di *morte clinica*, cioè di quello stato in cui il cuore batte ancora ma il cervello intero o qualche sua parte essenziale è ormai morta. La nozione di morte clinica è tuttavia ambigua, in quanto include da una parte la *morte cerebrale* che prevede la morte di tutto il cervello (corteccia, tronco e cervelletto) o almeno del tronco cerebrale, in cui tra l'altro hanno sede i centri di controllo dell'attività cardiaca o respiratoria; e dall'altra parte la *morte corticale*, che prevede invece solo la morte della corteccia cerebrale in cui hanno sede le funzioni psicologiche che caratterizzano la persona: una volta morta la corteccia resta il «vegetale umano», che se alimentato artificialmente può sopravvivere per anni o decenni, sollevando il conflitto sopra citato. I fautori della morte corticale riconoscono di proporre una definizione basata su un *criterio psicologico* che è «nuova» rispetto a quella «tradizionale» basata su un *criterio biologico* (o fisiologico). Dal canto loro, i fautori della morte cerebrale affermano di sostenere la definizione «tradizionale» alla luce delle nuove conoscenze: come l'avvento dello stetoscopio ha semplicemente migliorato la possibilità di accertamento della morte e non mutato la definizione, così l'avvento dell'elettroencefalogramma ha consentito di migliorare ulteriormente l'accertamento, consentendo di anticipare il momento della morte dell'organismo alla dissoluzione del tronco cerebrale. Si può dire che questo corrisponde alla «tradizionale» morte fisiologica perché - una volta morto il tronco - l'organismo non è più in grado di mantenersi in vita da solo, tanto che se non si attuano

interventi artificiali di sostegno (che oggi sono attuabili solo per un breve periodo) anche il battito cardiaco cessa dopo poco. In questo senso la morte cerebrale non comporta un cambiamento della definizione ma solamente un miglioramento nell'accertamento.

I critici tuttavia obiettano che, lungi dall'essere la definizione «tradizionale» alla luce delle nuove conoscenze, la morte cerebrale è la definizione «nuova» applicata in particolari circostanze storiche, e cioè quelle in cui si hanno ancora poche conoscenze circa i «vegetali umani» e non è possibile sostituire le funzioni del tronco cerebrale o surrogarle per un lungo periodo. Ma che dire se domani diventasse possibile sostituire il tronco? Quest'ipotesi è oggi fantascientifica (come il trapianto del cuore lo era qualche tempo fa), ma essa mostra che la morte del tronco non coincide affatto con la morte dell'organismo. Si deve quindi riconoscere che la morte cerebrale è solo una *previsione certa* di morte, e che essa non soddisfa le condizioni previste dalla definizione «tradizionale» in cui la morte dell'organismo richiede l'avvenuta disintegrazione di un complesso di organi, e non di uno solo (o di una sua parte).

Come abbiamo detto, i problemi sopra esaminati relativi alla nascita e alla morte sono quelli che più scuotono l'opinione pubblica, anche se molti di essi non si presentano con grande frequenza. Per questo alcuni osservano che eccessivo è l'interesse rivolto a tali problemi che costituiscono la «B. di frontiera», anche perché questo fatto va a discapito dei problemi della cosiddetta «B. quotidiana» che si occupa invece dei problemi comuni che si presentano al medico nei suoi rapporti normali col paziente. Questi ultimi problemi non solo non sono meno importanti degli altri, ma oltre ad essere più frequenti hanno il vantaggio di non essere tanto controversi, per cui talvolta si raccomanda di rivolgere l'attenzione a tali problemi come antidoto alle polemiche suscitate dagli altri temi che, come abbiamo

visto, talvolta danno origine a profonde divisioni sociali. È vero che di solito nella pratica quotidiana il contrasto tra ESV ed EQV non si presenta con chiarezza, e questo per molte ragioni, tra cui il fatto che non è sempre facile distinguere tra le questioni «di principio» e quelle «empiriche», o che di solito i cambiamenti psicologici sono lenti, per cui la gente continua a sentire come vincolanti norme che sono ormai prive di giustificazione razionale. In generale, comunque, non va dimenticato che la diversa soluzione dei problemi della «B. di frontiera» ha conseguenze molto profonde (anche se non immediatamente visibili) anche sulla vita quotidiana, perché il cambiamento dei principi porta ad un cambiamento del modo stesso di concepire la medicina e la pratica medica. La medicina ippocratica (quella grosso modo diffusa in Occidente) presuppone infatti il finalismo dei processi biologici, per cui il medico ha la funzione di aiutare la natura, ma non di trasformarla. In questo senso la medicina è solo «curativa» di un organismo biologico il cui finalismo è assunto come «dato» che va assolutamente rispettato. Proprio la conoscenza del finalismo del corpo consente al medico di sapere ciò che è «bene» per il paziente, da cui deriva il cosiddetto «paternalismo medico» ed i limiti posti al consenso del paziente. Nel momento in cui si abbandona il finalismo biologico cambia radicalmente la concezione della medicina, così che il consenso informato vale «a tutto campo» (e non più solo entro i limiti posti dal finalismo), e il medico non può più presumere di sapere a priori quale sia il «bene» del paziente. In questo senso cambia radicalmente non solo il rapporto medico-paziente, ma anche la funzione stessa del medico e della medicina. Quali siano le conseguenze di questo cambiamento è un punto che non è ancora ben chiaro, e che sarà oggetto di riflessione nel prossimo futuro.

La distinzione da noi tracciata tra ESV e EQV consente anche di spiegare come mai

negli anni '70 si sia cominciato a discutere con un interesse del tutto nuovo il problema della «liberazione animale» e si sia messo in discussione il modo tradizionale di trattare gli animali non-umani. Infatti, se lo scopo dell'etica è quello di garantire un adeguato livello di qualità della vita, allora non si vede perché non estendere tale qualità a tutti gli esseri capaci di sentire piacere e dolore, ed anzi questa estensione sembra essere ingiunta dal dovere di benevolenza. Il problema della sofferenza animale viene così ad assumere un ruolo nuovo, e la riflessione in proposito alimenta movimenti di opinione che si battono contro l'uso degli animali nella sperimentazione e gli allevamenti intensivi. Sempre in questa prospettiva di «estensione» dell'etica, alcuni sostengono che l'attenzione morale vada estesa non solo agli animali non-umani, ma anche all'ambiente in quanto tale. Tuttavia non è sempre ben chiaro come vada intesa questa posizione, anche perché talvolta sembra che il rispetto per l'ambiente sia un mezzo per garantire un adeguato livello di qualità della vita alle generazioni future. In questo senso, quindi, se mai, il cambiamento etico sembra riguardare un nuovo atteggiamento verso le generazioni future e una nuova responsabilità verso di esse. Resta in ogni caso che ancora una volta la nascita della B. segna l'emergenza di un atteggiamento nuovo nei confronti della vita biologica, per cui il grande problema della B. è quello di chiarire con precisione quali sono i contrasti tra i due diversi atteggiamenti, al fine di consentire agli indivi-

dui una scelta libera e consapevole delle soluzioni su questi problemi di importanza cruciale per il futuro.

Bibliografia

- P.L. Landsberg, *Saggio sull'esperienza della morte e il problema morale del suicidio*, Milano, s.d. (ma forse 1980).
 H. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, Oxford 1986.
 R. Gillon, *Philosophical Medical Ethics*, New York 1986.
Matters of Life and Death, a cura di T. Regan, ivi, 1986.
 D. Tettamanzi, *Nuove sfide per l'uomo*, Casale Monferrato 1987.
 M. Mori, *La fecondazione artificiale: problemi morali nell'esperienza giuridica*, Milano, 1988.
Questioni di bioetica, a cura di M. Mori, Roma 1988.
 P. Singer, *Etica pratica*, Napoli 1989.
 S. Bartolommei, *Etica e ambiente*, Milano 1989.
Bioetica, a cura di A. Di Meo-C. Mancina, Bari-Roma 1989.
 M. Mori, «La bioetica: la risposta della cultura contemporanea ai problemi relativi alla vita biologica», in *L'etica contemporanea*, a cura di C.A. Viano, Torino 1990.
 M. Mori, «Il feto ha il diritto alla vita?», in *Il meritevole di tutela*, a cura di L. Lombardi Vallauri, Milano 1990.

Uccidere e lasciar morire: una distinzione problematica

di RAFFAELE PRODOMO

Commento a: James Rachels, *La fine della vita*, Trad. it. Edizioni Sonda, Torino 1989 pp.213, L. 24.000.

A volte alcune spiegazioni filosofiche sembrano superflue, in quanto dirette a favore di cose ovvie. Che la morte sia un male, ad esempio, è una affermazione che quasi tutti diamo per scontata e stupirebbe non poco porre seriamente in una discussione ordinaria un interrogativo del genere. Al contrario può accadere di imbattersi in quesiti apparentemente improponibili quali quello sulla accettabilità morale di uccidere un essere umano innocente. Il tentativo filosofico di trovare una risposta razionale a questi interrogativi appare a prima vista assurdo, in quanto è difficile scalfire la sicurezza e l'evidenza con cui si presentano alla coscienza certe convinzioni morali. Eppure il libro di Rachels, *La fine della vita* è proprio un tentativo, a mio avviso riuscito, di dare risposte razionali ai problemi morali sollevati dalla eutanasia, evitando troppe oscillazioni tra una adesione acritica al senso comune ed una radicale e pregiudiziale opposizione ad esso.

Più che riassumere i capitoli principali del libro, nelle pagine che seguono si è tentata una ricostruzione logica degli argomenti e del ragionamento di Rachels. In questo modo, forse, si sono un po' trascurate le parti di storia dei costumi e delle idee che pure offrono noti-

zie curiose e spunti interessanti per la discussione teorica e che sono parte non trascurabile della completezza e della godibilità di lettura generale del volume. Ma questo fa parte dei rischi insiti in qualunque analisi interpretativa, che, se veramente efficace, deve sempre, in un modo o nell'altro, rimandare alla lettura diretta del testo.

Ad ogni modo, tornando al discorso su Rachels, il punto di partenza dei suoi ragionamenti a difesa della eutanasia, è l'analisi di due nozioni elementari: il concetto di vita individuale e il concetto stesso di vita con le sue ambivalenze semantiche.

Per quanto riguarda la considerazione della vita di un individuo, tutti siamo in grado di valutare quali siano gli aspetti fondamentali. Essa è fatta, ad un livello elementare, di sensazioni piacevoli o spiacevoli, per cui il primo grado di considerazione non può non essere quello relativo alla quantità di felicità disponibile. Per gli edonisti come Epicuro questa è l'unica caratteristica veramente fondamentale per valutare la accettabilità della vita; inoltre su queste basi è spiegabile la posizione dello stesso Epicuro nei confronti della morte: siccome la morte coincide con la fine di qualunque tipo di esperienze sensoriali, piacevoli o spiacevoli, essa non si può considerare un male. Per Rachels, tuttavia, noi non siamo dei «meri ricettacoli di felicità o infelicità», ma abbiamo anche delle ulteriori caratteristiche che sono proprie della maggiore complessità della personalità umana. Gli uomini, in sostanza, non solo sperimentano sensazioni, ma alimentano anche aspirazioni e preferenze per il futuro, controllano con la memoria il grado di realizzazione delle proprie aspirazioni passate, in una parola sono portatori di un progetto esistenziale autonomo e particolare che vincola alla realizza-

zione di determinati obiettivi il grado di felicità o infelicità future. Vista come interruzione più o meno brusca o precoce di una vita individuale la morte non può essere considerata indifferente bensì «la morte è un male per la persona che muore perché preclude possibilità per la sua vita; perché elimina l'opportunità di sviluppare capacità e talenti; perché frustra desideri, speranze e aspirazioni; e perché lascia parti di vita senza scopo e intere vite incomplete».

Esaminato il concetto di vita individuale, dal quale si deduce «perché» è un male la morte per l'individuo che la subisce, si può passare ad esaminare l'altra nozione elementare da cui ha origine il ragionamento di Rachels sull'eutanasia: il concetto stesso di vita. Il termine vita, infatti, ha, secondo Rachels, almeno due distinti significati. In un primo significato la vita è intesa come manifestazione meramente biologica, si potrebbe parlare di essere o sentirsi vivi (*being alive*). In un secondo significato, inoltre, la vita va intesa ad un livello diverso, più complesso, nel quale sono inclusi programmi per il futuro, ricordi del passato, esperienze che esprimono una continuità nel tempo di tipo psicologico e culturale. In questo caso si parla più propriamente di avere una vita (*having life*), intendendo con ciò sottolineare più l'aspetto biografico che quello biologico. Ora è chiaro che essere vivo e avere una vita sono qualità spesso sovrapposte, anzi in un certo senso l'una è funzione dall'altra; senza essere vivi biologicamente non è possibile avere una vita. Tuttavia non sempre la reciprocità è valida, ossia è possibile che si continui ad essere vivi da un punto di vista biologico pur avendo cessato di possedere una vita da un punto di vista biografico; questo sarebbe il caso, per esempio, dei malati terminali o in coma e dei neonati con malformazioni molto gravi e incompatibili con lo sviluppo di una personalità completa.

Fatta questa necessaria premessa sui concetti chiave usati da Rachels nella sua difesa

dell'eutanasia, si può adesso passare ad esaminare quei principi morali contrapposti che danno luogo a regole e comportamenti pratici estremamente diversificati nella pratica quotidiana. I principi in questione sono quello di «sacralità della vita» e quello di «qualità della vita». In realtà nel libro si sviluppa una linea argomentativa pro-eutanasia operando una sottile e penetrante dissoluzione sul piano logico-linguistico del principio classico di sacralità della vita, per cui alla fine ne viene riproposta una interpretazione tale da portare al rispetto solo delle forme complesse di vita. Così facendo, però, la formulazione classica con le relative conseguenze anti-eutanasia è del tutto confutata a vantaggio del principio di qualità della vita che Rachels non nasconde di preferire.

La reinterpretazione del principio di sacralità della vita parte, in primo luogo, dalla considerazione delle diverse tradizioni culturali in cui esso ha trovato larga applicazione. Infatti nella tradizione occidentale già è stata operata una netta riduzione di campo nell'applicazione del principio rispetto alla tradizione orientale. In quest'ultima si sancisce la sacralità di ogni tipo di vita, a qualunque livello della scala filogenetica. La massima del rispetto per la vita vale per uomini e per molluschi, per mammiferi superiori e per insetti. Nella tradizione occidentale ebraico-cristiana, invece, si è sempre applicata una distinzione, ritenuta fondamentale, tra esseri umani ed esseri non umani, con questi ultimi esclusi di fatto dall'area di protezione del principio. Fin dalle affermazioni contenute nel libro della Genesi, infatti, agli animali e alle loro vite non si riconosce nessuna particolare valenza morale. Secondo Rachels entrambe queste versioni del principio di sacralità della vita sono errate. La prima perché troppo ampia ed onnicomprensiva di tutte le forme viventi. La seconda perché la restrizione di campo da essa proposta si basa su distinzioni errate o irrilevanti. Ed è a questo punto che rientra in gio-

co ed acquista un valore cruciale l'analisi del concetto di vita con la sua ambivalenza semantica.

Accettata, infatti, la distinzione tra essere vivi ed avere una vita, ovviamente l'avere una vita merita la più alta considerazione. La vita, quindi, va considerata sacra nella misura in cui viene intesa nel suo senso biografico, ossia con le caratteristiche intellettuali, psicologiche e sociali prima esaminate. In sintesi, per Rachels, bisogna certamente avere un grande rispetto morale per la vita, purché ci si intenda bene di quale vita si sta discutendo.

In questo modo il rispetto evocato dal termine sacro è dovuto a tutti i soggetti che hanno una vita, siano essi individui della specie umana o anche animali superiori o, perfino, ipotetici extraterrestri intelligenti. In ultima istanza si intende affermare che solo la qualità e la complessità della vita decidono della sua sacralità, mentre sono del tutto irrilevanti, al contrario, le alternative proposte dalla tradizione di pensiero occidentale, nel cui ambito la regola generalmente accettata per secoli è stata quella che proibisce l'uccisione intenzionale di esseri umani innocenti. Le critiche di Rachels a questa regola sono molto nette. Egli dimostra come sia l'appartenenza alla specie umana sia il requisito dell'innocenza sono del tutto irrilevanti ai fini della decisione morale circa la liceità della uccisione.

Non è opportuno, in questa sede, ripercorrere l'intera sequenza argomentativa del nostro autore. Tuttavia un punto in particolare ci sembra meritare maggiore attenzione, per la sua importanza non solo nel contesto delle discussioni sulla eutanasia ma anche in ambiti diversi ed apparentemente molto lontani. Intendo riferirmi alla critica mossa da Rachels alla distinzione tradizionale tra l'uccidere ed il lasciar morire, utilizzata da molti per accettare alcune forme di eutanasia passiva continuando a negare la possibilità di una uccisione intenzionale per pietà. Per Rachels la questione è molto semplice: «Sosterrò, contro

l'opinione prevalente, che eutanasia attiva e passiva sono moralmente equivalenti - non esistono differenze morali tra loro... o sono entrambe accettabili o non lo sono. Stanno o cadono insieme». Per esprimere questa posizione viene elaborata la cosiddetta «tesi dell'Equivalenza»: non esiste alcuna differenza moralmente importante tra uccidere e il lasciar morire. In altri termini, se noi consideriamo due situazioni in cui tutte le circostanze sono assolutamente identiche e quello che cambia è solo l'atto di uccidere o lasciar morire, questa semplice differenza non introduce nulla di moralmente rilevante. L'esempio di Rachels è il seguente. Supponiamo di avere due persone Rossi e Bianchi entrambe interessate a una eredità, che potranno percepire solo se muore un loro cugino di sei anni. Rossi decide di sopprimerlo per cui si introduce nella abitazione del bambino e lo annega nella vasca da bagno. Bianchi prende una decisione identica ma nel momento in cui sta per sorprendere il bambino scopre che questi sta già affogando incidentalmente, decide di non intervenire e si allontana dall'appartamento. Per Rachels le due azioni di uccidere o di lasciar morire sono equivalenti e la «semplice differenza» nel comportamento di Rossi e di Bianchi non è moralmente significativa.

Questo argomento della semplice differenza e la tesi complessiva dell'Equivalenza sembrano effettivamente inattaccabili. Infatti applicati a questa situazione specifica essi sono coerenti. La difficoltà, a mio avviso, nasce dal tentativo di Rachels di applicare la tesi dell'Equivalenza a situazioni molto diverse, per esempio ad un problema di politica internazionale quale la fame nel mondo. In sintesi il ragionamento è il seguente: con il nostro consumismo esasperato, noi consentiamo che milioni di bambini muoiano di fame nelle aree sottosviluppate del mondo. Siccome però tra uccidere e lasciar morire non c'è alcuna differenza, è come se noi tutti materialmente uccidessimo quei bambini nei cui confronti non

prendiamo alcun provvedimento di aiuto. Dietro l'apparente semplicità dell'argomento e l'altrettanto apparente analogia tra le due situazioni esaminate si nascondono tuttavia differenze molto marcate e gradi di complessità troppo semplificati da una meccanica applicazione di una regola.

Esporrò dapprima in breve il mio pensiero, poi cercherò altrettanto brevemente di argomentare in suo favore. In sostanza credo che la tesi dell'Equivalenza sia valida solo in una versione forte della espressione «lasciar morire». Quando si usa una versione debole della stessa espressione allora la tesi non è più applicabile. Per quanto riguarda la versione debole dell'espressione, è indubbio che nella determinazione del fatto che molti bambini muoiono di fame nelle aree del terzo mondo concorrano fattori diversi, non ultimo la indifferenza e lo scetticismo che Rachels condanna. Tuttavia quello che non convince nella tesi è il tentativo, piuttosto ingenuo per la verità, di proporre soluzioni private a problemi non solo pubblici ma addirittura internazionali. Se, invece, il senso della proposta di Rachels fosse quello di stimolare, attraverso la opportuna indignazione morale, politiche più giuste, da parte della comunità internazionale, per una migliore incentivazione allo sviluppo nelle aree depresse, allora nulla da obiettare. In tal modo questo è un problema etico-politico o, usando un termine più attuale, è una questione di etica pubblica, per cui la affermazione: «noi, lasciando morire tanti bambini di fame, ne siamo moralmente responsabili come se li uccidessimo», acquista un senso diverso dall'affermazione: «Bianchi poteva salvare il nipote che affogava, per cui, lasciandolo morire, è come se l'avesse ucciso». L'espressione «lasciar morire», nel primo caso, è usata in una sua versione più debole e sostanzialmente significa tutt'altra cosa dalla stessa espressione usata nel secondo caso. Un mancato impegno politico e civile con la scusa del «tanto il mondo è andato sempre così»,

sebbene riprovevole moralmente, non è la stessa cosa di una omissione che direttamente e volutamente provoca la morte di qualcuno.

Qui veniamo a quella definita la versione forte dell'espressione «lasciar morire». In questo caso la tesi dell'Equivalenza sembra legittima e applicabile coerentemente. Tuttavia è mia opinione che, quando usata nella sua accezione forte, l'espressione «lasciar morire» non solo è equivalente ma addirittura identica a «uccidere». Ecco un esempio. Poniamo di dover decidere il nostro atteggiamento di fronte ad un malato in coma irreversibile. Tra le altre ipotesi prendiamo in considerazione le seguenti: a) iniettarli un veleno, b) sospendere le cure, c) dargli una martellata sulla testa, d) imbarcarlo su una sonda spaziale diretta ad esplorare Venere. In tutti questi casi l'argomento della semplice differenza e la tesi dell'Equivalenza sono validi nel dimostrare la analogia tra queste azioni, ma forse la verità è ancora più radicale.

Certo si può sempre trovare qualcuno che riterrà plausibile distinguere tra a) e b). Si dirà che, in fondo, non stiamo uccidendo nessuno ma abbiamo solo deciso di non continuare a curare inutilmente. Più difficile appare la difesa del punto c), anche se si potrebbe sostenere che dare una martellata sulla testa non significa necessariamente uccidere. Così ancora i difensori della differenza significativa tra a) e d) potrebbero sostenere che in fondo non si è fatto altro che imbarcare un corpo su di una astronave e che, anzi, in questo modo c'è sempre la possibilità che quell'individuo possa essere raccolto da una astronave extraterrestre e curato con una medicina straordinaria. In realtà nel caso di un individuo in coma irreversibile o, comunque, in uno stadio terminale di una malattia inguaribile la differenza intrinseca fra a), b), c) e d) è irrilevante perché assolutamente inesistente. In questo senso ho anticipato prima che si tratta, a mio avviso, di una tesi più radicale di quella dell'Equivalenza. L'unica differenza

evidente è nella espressione verbale ma, in concreto, sia l'atto di sospendere le cure che quello di iniettare il veleno o quello di caricare il corpo sulla sonda spaziale, sono tutte azioni dirette ad una consapevole abbreviazione della vita. Come suonerebbe farisaico difendere una differenza morale tra mandare nello spazio ed uccidere, così è altrettanto farisaico sostenere che sospendere le cure è semplicemente «lasciar» morire e non è uccidere. Infatti la volontà di chi prende la decisione in questi casi è quella di alleviare le sofferenze abbreviando la vita, per cui la scelta del mezzo, attivo od omissivo, non cambia la natura morale della decisione, sebbene il mezzo usato, a seconda delle circostanze, abbia una sua rilevanza indubbia. Certamente alla martellata è preferibile il veleno, e ad entrambi può essere preferibile l'astensione dalla terapia con la somministrazione dei soli analgesici. Ma di ciò decidono le circostanze in cui l'evento si sviluppa, e né il variare dei mezzi né il variare delle circostanze modifica la sostanziale uni-

formità del processo decisionale: diminuire le sofferenze anche a costo di abbreviare la vita.

Vorrei concludere con un aneddoto a proposito delle circostanze che decidono delle modalità di esecuzione di una azione. Ricordo la esortazione di un famoso neurochirurgo che in una lezione sugli ematomi cerebrali qualche anno fa disse ai suoi studenti: «Se naufragate su un'isola deserta ed avete il sospetto che uno dei vostri compagni di naufragio si sia procurato con un trauma alla testa un ematoma sub-durale, voi avete il dovere di operarlo. Non importa se non ci sono i mezzi adatti, anche una pietra può bastare a fare un buco in testa e svuotare l'ematoma. Sappiate che altrimenti il vostro amico morirà, sicuramente». È inutile aggiungere che la lezione continuò poi con l'illustrazione della tecnica operatoria standard, né credo si sia mai verificata una situazione così eccezionale come quella dell'esempio. Tuttavia l'importante è ricordare sempre che a volte usare la pietra è indispensabile.

Recensioni

Sergio Bartolommei, *Etica e ambiente*, Guerini e Associati, Milano 1989, pp. 187, L. 25.000.

L'elaborazione della nozione di democrazia solo nella sua dimensione politica ed economica a scapito di quella morale è, secondo Giulio Preti, uno degli errori più gravi tra quelli commessi dalla riflessione culturale contemporanea. La politica e l'economia «per quanto aspetti importanti della vita associa-

ta, non sono che quadri ed elementi di superficie nella complessa vita degli uomini; l'eticità e la moralità sono non solo nel cuore, ma sono esse stesse il cuore di questa vita, associata e individuale» («Moralità e democrazia», in *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti*, a cura di M. Dal Pra, F. Angeli, Milano 1983, p. 112). L'autentica vita degli uomini, spiegava infatti Preti, sta al di là della struttura politico-legale e di quella economico-sociale che sono solo la superficie della vita umana: gli uomini in primo luogo «dormono,

mangiano, bevono, si lavano, lavorano, si divertono, fanno all'amore, qualcuno ama l'arte, qualcuno tenta di pensare». Tutto ciò avviene sicuramente entro «i quadri, le possibilità e i divieti dell'ordinamento legale», entro «rapporti economici», ma la sua sostanza è più profonda ed è questa che conferisce «senso e valori» alla dimensione politica, economica e giuridica della vita e non viceversa. Tale sostanza è la sfera dell'*ethos*. Ora i grandi mutamenti della storia sono mutamenti dell'*ethos*: le rivoluzioni degli ultimi duecento anni hanno modificato non soltanto l'ordinamento politico e legale, la struttura economica, ma anche la sostanza etica dei popoli e «dove tali mutamenti etici non sono avvenuti, le leggi sono risultate vane, gli ordinamenti politici sono stati snaturati» (*ibidem*, p. 107). L'errore additato da Preti nell'elaborazione post-bellica di una cultura democratica, pare ripetersi ai nostri giorni nella riflessione ambientalista. Mentre il dibattito politico ed economico sull'ambiente produce, infatti, grande clamore, la parallela riflessione etico-filosofica desta l'interesse di pochi. Ancora una volta, a mio avviso pericolosamente, il dibattito economico e politico rischia di esaurire un fondamentale passaggio culturale.

Il libro di Sergio Bartolommei assume in questa prospettiva una grande importanza, poiché è la prima indagine complessiva sulla dimensione morale del rapporto uomo/natura e introduce nel dibattito sull'ambiente i risultati dell'ormai decennale elaborazione della *Environmental Philosophy* anglosassone. Il tema del saggio «non è - scrive Bartolommei - e non vuole essere uno studio sulle culture ambientali o le politiche ecologiche», ma piuttosto l'esame de «il problema del rapporto fra uomo e natura dal punto di vista dell'etica filosofica» (p. 13-14), così come si è venuto configurando nella tradizione analitica di lingua inglese: anzi più puntualmente un'indagine sul «problema della giustificazione della rilevanza morale degli oggetti naturali», do-

ve per giustificazione s'intende soprattutto «l'insieme delle ragioni addotte per sostenere che la natura riveste un valore morale, e quale, per gli uomini» (p. 22). Certo non è stata un'impresa semplice, visto che si trattava di mettere ordine ad una materia dispersa in luoghi e territori diversi tra loro. Il primo problema che giustamente Bartolommei ha dovuto affrontare è quello del metodo d'indagine da adottare. La scelta di ricostruire il dibattito sull'etica ambientale «*iuxta propria principia*», è sicuramente una scelta corretta. Al contrario mi pare infondata la preoccupazione dell'autore di aver prodotto una omogeneizzazione delle posizioni filosofiche mediante la sua scelta di fornire un ordinamento tassonomico delle giustificazioni morali del rapporto uomo/ambiente. È vero che, come egli scrive nell'introduzione, leggendo questo studio si ha l'impressione di assistere ad un convegno di quanti in questi anni hanno avuto modo di esprimersi in materia di etica ambientale, l'esito, però, non è quello temuto, poiché la ricostruzione è penetrante ed è, per Bartolommei, l'occasione sia per un vaglio critico delle posizioni dei vari interlocutori sia il punto di riferimento per l'elaborazione teorica dell'opzione di fondo dell'autore. Il risultato è un testo ricco di spunti di riflessione, di cui il recensore difficilmente può dare interamente conto. Mi limiterò, pertanto, a illustrare le linee di fondo del testo e a svolgere alcune considerazioni.

Il dibattito filosofico sull'ambiente è relativamente recente (circa 15 anni), tuttavia si possono rintracciare in tempi relativamente più lontani precursori che, per l'ambito analitico, Bartolommei individua in A. Leopold e Lynn White Jr. Al primo si deve già nel 1949 l'elaborazione di una *Land ethic* che mette in questione una delle idee centrali della cultura morale occidentale: l'uomo «pinnacolo della creazione». Le nuove conoscenze ecologiche ci offrono la possibilità di sapere che l'uomo è solo «un compagno di viaggio con altre crea-

ture nell'odissea dell'evoluzione». È proprio da questa nuova consapevolezza che nasce la *Land ethic* come «una necessità imposta dai recenti sviluppi delle discipline ecologiche», che forniscono, secondo Leopold, alla morale un nuovo concetto chiave, quello di «comunità biotica», poggiando sul quale è possibile abbandonare in etica il punto di vista antropocentrico e assumerne uno completamente ecocentrico. Si tratta di una posizione che, mostra Bartolommei, conduce ad esiti socialmente assurdi e moralmente paradossali, tanto che se l'etica tradizionale può essere detta «un'etica senza ambiente», quella di Leopold finisce per diventare un «ambientalismo senza moralità» (cfr. pp. 55-56). Le posizioni di White, espresse in un celebre saggio del 1967, non sono meno radicali. L'immagine dominante nella cultura occidentale dell'uomo come padrone della natura trae origine, secondo lo storico della scienza americano, dalla concezione religiosa ebraico-cristiana dell'uomo come essere creato ad immagine di Dio e dunque padrone della Terra. Il dominio dell'uomo sulla natura teorizzato dalla scienza moderna altro non è, per White, che la laicizzazione del dogma cristiano «della trascendenza e del dominio dell'uomo sul mondo». Sia Leopold sia White pongono la filosofia di fronte alla radicalità delle questioni che l'assunzione dei problemi ambientali nell'orizzonte morale suscita. Quello che emerge in entrambi i casi è che la giustificazione della rilevanza morale degli oggetti naturali non è semplicemente un nuovo problema per l'etica ma pare porre questioni che richiedono una nuova etica filosofica.

È attorno al nucleo di questi problemi che nell'ultimo decennio si è sviluppata l'*Environmental Philosophy* anglosassone, che la ricostruzione di Bartolommei riconduce a due filoni. Il primo è quello dell'etica ecologica (Deep Ecology Movement), i cui esponenti (Goodpaster, Baird Callicott, H. Rolston III) ritengono che i problemi morali posti dall'am-

biente impongano la necessità di una nuova etica, di un nuovo orizzonte assiologico i cui cardini siano costituiti da nozioni di origine ecologica («eco-ismo», comunità biotica). L'altro indirizzo (Shallow Ecology Movement) giudica che non ci sia alcun bisogno che l'etica sia fagocitata dall'ecologia. È sufficiente correggere, riformare o allargare le concezioni morali tradizionali, affinché esse tengano conto delle nuove conoscenze e informazioni offerte dall'ecologia e estendano l'area della considerazione morale oltre i confini non solo della specie, ma anche della capacità di sentire» (p. 85). All'interno di questo filone Bartolommei individua due nuclei a seconda se si attribuisca agli oggetti naturali un valore intrinseco o estrinseco. L'analisi compiuta da Bartolommei delle varie posizioni mostra che sia l'etica ecologica sia le etiche del valore intrinseco, mentre appaiono convincenti nella loro parte *destruens* - soprattutto nella critica all'antropomorfismo, allo «specismo», ecc. - si imbattono nella parte *costruens* in difficoltà analoghe a quelle incontrate dalla *Land ethic* di Leopold. Questi «tre modelli dell'etica ambientale - commenta Bartolommei - finiscono non tanto per «allargare» e comprendervi cose finora escluse, quanto per dissolvere l'etica in una rete a maglie fittissime di relazioni morali dove è difficile stabilire chi è soggetto morale e chi no, in che punto finisce la «comunità biotica» e in che punto comincia la «comunità morale»». (p. 30). Per questo l'opzione teorica di Bartolommei è indirizzata - e a mio avviso in modo convincente - verso un'etica utilitaristica orientata secondo il bisogno, la quale argomenta la protezione dell'ambiente con giustificazioni (il bene delle generazioni future, il bisogno psicologico, estetico, ricreativo da parte dell'uomo, l'impoverimento delle potenzialità genetiche ecc.) che, pur mettendo in questione il rapporto tradizionale fra uomo e natura, «mantiene il ruolo centrale dell'uomo come agente morale nel senso che sono gli uomini gli unici

esseri che possono ritenere l'interesse altrui altrettanto importante del proprio» (p. 31); insomma «le distruzioni della natura per mano dell'uomo non possono essere utilizzate per scartare a priori qualsiasi motivazione della conservazione ambientale espressa in termini *human-centered* e per abbracciare un'etica *nature-centered*» (p. 173). Una posizione simile può facilmente offrirci ad una accusa di «sciovinismo umano», in realtà partendo da queste posizioni si possono produrre mutamenti rilevanti nel discorso etico tradizionale, tali da poter accogliere certe istanze anti-anthropocentriche. In particolare, continua Bartolommei, si va configurando in questo orizzonte un'autentica nuova norma morale: «la prudenza ecologica», che impone di tener conto delle nuove dimensioni spaziali (le azioni sull'ambiente hanno ripercussioni globali), temporali (gli effetti sulle generazioni future), conoscitive (la conoscenza largamente incompleta degli effetti dell'azione dell'uomo sull'ambiente), in cui il rapporto uomo/ambiente si svolge. In questa prospettiva «mentre i filosofi "ecologizzanti" fondano l'"ecoismo" sulla dissoluzione dell'uomo in un magma indistinto di relazioni biotiche elevate al rango di un *moral milieu* senza centro, i sostenitori della prudenza di specie ribadiscono il ruolo dell'uomo come "agente morale" responsabile per le altre specie e per la biosfera» (pp. 178-9).

In questo libro Bartolommei si muove - come spero si evinca da queste brevi note - in maniera penetrante su nuovi terreni di riflessione etica dando, altresì, alla loro lettura un rilevante contributo critico e individuando al contempo nuovi spazi d'indagine. In questo senso egli scrive: «al di là delle differenze, un limite comune di tutte le etiche ambientali è, come ho già accennato, che restano povere di indicazioni operative sul da farsi pratico nelle circostanze concrete» (p. 32). Si tratta di un'indicazione sicuramente opportuna, alla quale ne affiancherei una seconda per certi

versi complementare: da quello che emerge dal saggio di Bartolommei, la *environmental ethics* ha bisogno di orientare la sua riflessione anche verso un rafforzamento del suo orizzonte teorico, in primo luogo mediante il confronto con la tradizione meta-etica; certo ha ragione Bartolommei che «in una fase di decollo e di assestamento dell'etica ambientale, la richiesta di una "resa dei conti" davanti al tribunale della meta-etica può configurarsi come un modo di preordinare o di limitare l'indagine» (p. 23), ritengo, tuttavia, che un simile livello di riflessione non si possa rinviare a lungo. La riflessione etica sull'ambiente deve, infatti, meglio precisare il suo statuto teorico così da poter trovare una sua specifica collocazione sia nel dibattito etico contemporaneo sia in quello più genericamente culturale.

Nel primo caso infatti, occorre notare che troppo spesso l'etica ambientale viene accomunata con l'etica medica sotto l'etichetta di Bioetica. Ciò può essere fuorviante: infatti l'etica medica, pur discutendo problemi nuovi e scottanti (aborto, eutanasia, FIVET) non è condotta a mettere in questione il ruolo dell'uomo come unico agente morale così come accade fin dal suo nascere nella *environmental ethics*. Si tratta di una specificità che non può essere dispersa in un insieme di altri problemi ma necessita di essere ben esplicitata, così come accade nel libro di Bartolommei, per poi essere discussa su piani metaetici in tutta la sua pregnante complessità.

Nel secondo caso è necessario definire in modo forte l'apporto peculiare dell'etica nei confronti di altri approcci alle questioni ambientali (politica, economia), altrimenti il suo contributo alla costruzione di una nuova cultura dell'ambiente rischia di dissolversi; ripeteremo, così, l'errore commesso dalla cultura post-bellica nell'elaborazione della nozione di democrazia.

Un pericolo questo che in una cultura come quella di questo secolo dominata dai va-

lori economici e politici ci sembra rilevante e che condurrebbe, a mio avviso inevitabilmente, ad un ambientalismo che, sulla scorta di Preti, potremmo dire di superficie, incapace

di penetrare nel cuore della «vita associata e individuale».

Ivo Torrigiani

Schede

A cura di: LUDOVICO CHIANESE, GIANPAOLO FER-
RANTI, AZIO SEZZI.

David Beetham, *La teoria politica di Max Weber*, il Mulino, Bologna 1989, pp. 377, L. 40.000; trad. it. dall'originale inglese *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Polity Press, Cambridge 1985.

Scopo dello studio di Beetham (che si giova di una scorrevole versione italiana) è di enucleare e presentare in forma sistematica la teoria della politica moderna di Weber così come è consegnata nell'insieme degli scritti politici, di solito considerati di minore interesse rispetto alle opere di sociologia accademica. Il centro del pensiero politico di Weber è visto consistere in una revisione del parlamentarismo liberale alla luce delle mutate condizioni sociali e culturali indotte da quello stesso processo di razionalizzazione storica che ne avevano favorito l'affermarsi nella versione individualista.

Nell'era delle organizzazioni burocratiche e della formazione dei cartelli industriali (fenomeni di cui la Germania dell'epoca forniva un osservatorio privilegiato) le condizioni per la salvaguardia delle libertà individuali erano fatte dipendere dall'esistenza di una pluralità di organizzazioni in competizione tra loro sia a livello economico che a livello politico sia, soprattutto, tra questi due ambiti della vita so-

ciale. Di qui il ruolo cruciale del capitalismo privato che garantiva la separazione fra i centri di potere economico e quelli statali, garanzia tanto più necessaria nel momento in cui nella costellazione culturale post-nietzscheana sembrava venire meno la disponibilità di giustificazioni dell'individualismo liberale in chiave giusnaturalistica. Di qui anche la critica del socialismo che, accentrando potere economico e politico, restava senza difese contro il pervasivo dominio burocratico.

Ma il consolidamento della forma economica capitalistica portava con sé l'emergere della questione sociale come problema dell'insediamento della classe operaia all'interno dell'ordinamento parlamentare liberale. La desiderabilità di tale allargamento della cittadinanza presupponeva una elevata capacità di innovazione da parte del sistema politico, capacità che non era strutturalmente da attendersi dalla espansione degli apparati burocratici. La fonte dell'innovazione era posta da Weber, come noto, nella leadership di personalità individuali, indipendenti dalle forze organizzate cui anzi dovevano fornire direzione politica.

L'ampia articolazione di queste tematiche costituisce il contenuto della indagine di Beetham, volta a documentare come anche per la riflessione politica Weber sia da considerare «molto di più come un precursore che come un epigono».

G.F.

Ludwig von Mises, *Problemi epistemologici dell'economia*, presentazione di Sergio Ricossa, Armando, Roma 1988, pp. 256, L. 25.000; trad. it. dall'originale inglese *Epistemological Problems of Economics*, New York University Press, 1976.

La raccolta dei saggi metodologici di Ludwig von Mises permette di apprezzare il vasto fronte polemico che la proposta di approccio razionale al mondo dell'azione umana, propria della Scuola austriaca, doveva sostenere contro indirizzi filosofici tra loro opposti, come storicismo e positivismo, ma convergenti nella riduzione dell'agire a fattori non intenzionali quali classi, nazione, pulsioni, ecc. Al contrario, per Mises, le categorie dell'azione sono passibili di una descrizione a priori, indipendente dal contesto, e il procedimento dell'economia, intesa come scienza generale dell'azione umana o prasseologia, è di natura formale e assiomatica. Le nozioni di preferenza, scelta, rapporto mezzi-fini vengono interpretate come condizioni a priori dell'agire e la loro chiarificazione e ricostruzione sistematica costituiscono il contenuto dell'economia, non ulteriormente riducibile. Stabilito il carattere autonomo dell'economia, ne viene anche affermata l'indipendenza da opzioni di valore. In questo senso, il rapporto tra economia e liberalismo si configura per Mises come analogo al rapporto scienza-tecnologia: il liberalismo risulta semplicemente l'applicazione sociale delle conclusioni che la scienza pura dell'economia raggiunge a priori.

Dall'altro lato, ogni forma di organizzazione collettivistica, e in generale ogni interferenza con l'ordinamento del mercato, si presenta come violazione della razionalità dell'agire.

Il motivo di una scienza dell'azione, autonoma nel suo oggetto come nei suoi metodi, viene ribadito nella severa critica che Mises svolge nel saggio *Sociologia e storia* nei confronti della metodologia di Max Weber. Nella elaborazione idealtipica weberiana Mises

vede sostanzialmente una versione della tesi di dipendenza della teoria pura dell'azione (qui sociologia) dal sapere storico individualizzante. Il *continuum* metodologico postulato da Weber porterebbe a concludere per una differenza solo di grado tra sociologia e storia; di qui il passo è breve verso un primato del sapere storico, più concreto, rispetto alla astratta generalità della scienza teorica dell'azione. Nella postfazione, Lorenzo Infantino cerca tra l'altro di ricondurre a unità le due posizioni in base al comune anti-essenzialismo epistemologico e alla consapevolezza del carattere inevitabilmente teorico della conoscenza scientifica. Resta tuttavia un differente orientamento nella *Begriffsbildung* dei due autori laddove Mises insiste sull'indipendenza dal contesto, per Weber proprio l'appartenenza del ricercatore all'ambito oggettuale da indagare rappresenta la peculiarità delle scienze storico-sociali e la fonte privilegiata di ipotesi e modelli interpretativi.

G.F.

John Gray, *Liberalismo*, Garzanti, Milano 1989, pp. 163, L. 16.000; trad. it. dall'originale inglese *Liberalism*, Open University Press, 1986.

Non è impresa facile tracciare un profilo storico del pensiero liberale dall'antichità ai nostri giorni. Ancora meno facile è tentare di dare a simile impresa la forma e il respiro di un saggio, o di una voce di lessico politico.

È quello che è riuscito a fare John Gray, docente al Jesus College di Oxford, autore di volumi su Mill e Hayek. Il saggio è diviso in due sezioni: nella prima, «Storia della tradizione liberale», Gray legge l'intera storia del pensiero politico e filosofico occidentale (partendo dai greci per arrivare a Rawls e Nozick) alla luce dei caposaldi e dello sviluppo del liberalismo. Nella seconda, «I presupposti filosofici del liberalismo», Gray analizza da un

punto di vista teorico i concetti chiave della dottrina, ossia il problema della sua fondazione (giusnaturalista, utilitarista, contrattualista), la nozione di libertà (positiva o negativa), il rapporto tra quest'ultima e il mercato e l'economia, infine gli aspetti più genuinamente politici della riflessione liberale. Nelle «Conclusioni», infine, Gray indica le possibili linee del suo sviluppo futuro. Due - almeno - gli indiscutibili pregi del volumetto. Uno è quello di riuscire a tracciare - in meno di 150 pagine - un quadro molto efficace, oltretutto informato e aggiornato, del pensiero liberale. L'altro, più specifico, è quello di mettere in giusto rilievo il contributo decisivo dato dall'illuminismo scozzese, rappresentato per tutti da Hume e Adam Smith, non solo alla precisazione filosofica e teorica ma anche alla fondazione pratica e politica delle energie e delle spinte liberali latenti nella riflessione del tempo. Se il richiamo al liberalismo classico appare molto opportuno lo è decisamente meno considerarne la posizione a la Hayek l'interpretazione più autentica, la più fedele testimonianza. Gray assume forse un po' troppo frettolosamente l'individualismo filosofico, la razionalità del mercato e la limitazione dell'intervento governativo come i criteri unici e decisivi, e quindi discriminanti tra ortodossia e revisionismo liberale. Ciò è senz'altro possibile, ma è quanto meno discutibile, comunque più di quanto lo faccia Gray. Così come lo è citare Margaret Thatcher e Ronald Reagan a sostegno della concreta rilevanza politica del liberalismo odierno. Forse sapendo che era a questo genere di personaggi che qualcuno avrebbe guardato come eredi della loro filosofia politica ed economica Hume e Smith si sarebbero occupati d'altro.

A.S.

Giorgio Rebuffa, *Max Weber e la scienza del diritto*, Giappichelli, Torino 1989, pp. 191, L. 24.000.

Il volume è una ricognizione dell'*opus* weberiano, volta a esplicitare e seguire nelle sue articolazioni le componenti giuridiche del pensiero di Weber. Riconosciuto come padre fondatore dell'analisi sociologica del diritto, le dottrine di Weber sono state più di rado studiate quanto alle loro valenze giuridico-costituzionali o ai loro rapporti con la cultura giuridica, soprattutto tedesca, loro contemporanea. Sullo sfondo, il tema pervasivo dell'avvento della democrazia di massa con i suoi potenziali dispotici.

Nel primo capitolo vengono affrontate alcune questioni preliminari di terminologia e di metodo. Già a questo livello viene rilevata l'innovatività dell'approccio *sinnverstehend* al diritto nella discussione della differenza tra punto di vista giuridico e punto di vista sociologico (differenza poi sviluppata e acuita da Kelsen). La questione di metodo derivante dallo slittamento operato da Weber nel campo problematico della scienza giuridica riguarda l'accoglimento o meno del problema delle motivazioni all'obbedienza delle norme come parte dello studio e valutazione delle stesse: uno slittamento dalla legalità, come validità formale del sistema delle norme date all'interno di un ordinamento, alla legittimità, come insieme degli atteggiamenti e delle credenze relativi al sistema giuridico-politico, sia da parte dei destinatari cui viene richiesta obbedienza, sia da parte dei giuristi di professione.

In questo senso, come viene affermato nel secondo capitolo, quella di Weber non è tanto una tipologia del potere ma dell'obbedienza, e la nozione di stato che ne segue si allontana dalle interpretazioni di esso come entità reale dotata di autonoma personalità e volontà, cui sarebbe connesso un dovere naturale di obbedienza (come in Savigny).

Nel terzo e quarto capitolo vengono affrontati i presupposti del potere razionale-legale che denota lo stato moderno: il processo di razionalizzazione delle immagini del mondo

e l'emergere dell'individualismo economico e l'affermazione del mercato in rapporto alla formazione degli istituti di diritto privato. Sia l'individualismo di matrice riformata sia il consolidamento dell'autonomia privata sono tuttavia in tensione con la tendenza alla monopolizzazione normativa dello stato moderno, rendendo instabile la legittimità del gruppo politico. Si torna così, nel quinto capitolo, all'agire sociale, orientato in base a sistemi di regole, ma questa volta dal punto di vista degli apparati coercitivi che sostengono la conformità a regole degli individui. Centrale diventa il tema della burocrazia e del suo ruolo all'interno della forma di potere razionale-legale. Anche qui viene rilevata l'innovazione concettuale di Weber rispetto agli indirizzi del diritto amministrativo tedesco nel rendere oggetto di ricerca le funzioni della burocrazia in quanto fattore di legittimazione e nel concepire la pubblica amministrazione come istanza indipendente, autonoma nei confronti dei poteri politico-costituzionali.

Il sesto capitolo, infine, tratta dei caratteri dello stato moderno come organizzazione di competenze regolate e reciprocamente limitate, la cui legalità formale viene minacciata da ricorrenti spinte in direzione anti-formale dovute alle aspirazioni di giustizia sostanziale dei nuovi soggetti sociali della democrazia di massa.

G.F.

Elena Granaglia, *Efficienza ed equità nelle politiche pubbliche*, Franco Angeli, Milano 1988, L. 16.000.

La ripresa della ricerca etico-normativa a partire dall'opera seminale di Rawls si è svolta all'intersezione tra etica, economia e politica. Presentati ormai nel nostro Paese i lavori più significativi provenienti dall'ambito analitico anglosassone, mancava una rappresentazione di tali teorie sul piano della politica pubblica.

Il volume di Granaglia colma efficacemente questa lacuna affrontando nelle tre parti in cui si divide le principali famiglie di teorie normative che negli ultimi venti anni hanno variamente tenuto il campo nella riflessione filosofico-politica. Utilitarismo, teorie dei diritti, contrattualismo, teorie dialogiche e pluraliste vengono discussi e messi a confronto in modo da evidenziarne presupposti e implicazioni e offrirne una valutazione critica, così da configurare il libro come un testo di orientamento sullo *status quaestionis* pressoché unico al presente.

Adottando come filo conduttore le esigenze spesso conflittuali dell'equità e dell'efficienza, Granaglia mostra la fruttuosità di un rapporto più stretto tra filosofia (in particolare l'etica) e economia, ove la filosofia avrebbe da perdere solo una pretesa autosufficienza che di solito si ribalta in una sostanziale irrilevanza mentre l'economia eviterebbe una non necessaria riduzione dell'orizzonte di discorso alla allocazione efficiente di risorse scarse. In particolare, la limitazione all'efficienza e l'esclusione delle questioni normative della redistribuzione dall'attività teorica dell'economista comporta una perdita di intervento razionale nel caso di misure pubbliche che prevedano una ripartizione di oneri (dalla politica ambientale al risanamento del bilancio). D'altra parte, nel perseguimento di obiettivi redistributivi in base a ragioni di equità sociale, si rischia di sottovalutarne i costi in termini di inefficienza, qualora non vi sia anche una valutazione economica.

Oltre a un reciproco arricchimento di prospettive, lo studio congiunto di economia e etica consente di estendere ai problemi normativi della giustizia sociale, e alle diverse concezioni etiche loro sottesi, la metodologia individualista dell'analisi razionale in modo da ottenere un test generale per controllare i principi distributivi in base alla loro accettabilità per individui razionali in vista della cooperazione sociale in condizioni di scarsità limitata.

Alla fine della disamina critica, le teorie che meglio sopportano il test risultano essere quelle pluraliste, soprattutto quella proposta da Michael Walzer, in quanto, da un lato, evitano le restrizioni sull'informazione ammessa per la scelta collettiva, restrizioni presenti tanto nel welfarismo utilitarista quanto nel proceduralismo variamente articolato delle teorie dei diritti (in cui viene inclusa anche la teoria rawlsiana) e, dall'altro lato, pur non esenti da difficoltà interne, promettono una migliore ricostruzione di un'etica pubblica capace di integrare le esigenze dell'equità e dell'efficienza.

G.F.

Peter Singer, *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1989, pp. 236, L. 25.000; trad. it. dall'originale inglese *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1979.

Practical Ethics (Cambridge, 1979), la cui traduzione italiana inaugura la collana di «Filosofia pubblica» dell'editore Liguori, si presenta come un manuale di etica applicata. Espri- mere giudizi morali, sostiene Singer nel primo capitolo, significa dare giustificazioni razionali che superano il punto di vista individuale, universalizzando le procedure di decisione autointeressate. Una interpretazione della universalizzabilità è il principio per cui è moralmente giusto quel corso di azioni che massimizza i benefici per tutti coloro che ne sono interessati, eguale considerazione meritando ciascun interesse, chiunque ne sia il portatore. La mossa che innanzitutto compie chi si pone dal punto di vista etico è quindi una implicita accettazione minimale di una qualche forma di utilitarismo della preferenza; spetta a coloro che scelgono altre teorie etiche spiegare perché lo fanno.

Nel secondo e nel terzo capitolo il principio dell'eguale considerazione degli interessi è applicato alla soluzione di dilemmi pratici. Singer ritiene moralmente accettabile una re-

distribuzione del reddito per riequilibrare le differenze di capacità e si pronuncia a favore sia della discriminazione alla rovescia tesa a favorire i gruppi svantaggiati sia della estensione del principio di eguaglianza agli animali non umani.

Se ciò che ha valore intrinseco è il soddisfacimento delle preferenze indipendentemente da chi le esprime, allora non bisogna attribuire un valore speciale alla vita di un membro della nostra specie; ha invece un valore speciale la vita di ogni persona, definita come un essere capace di percepire se stesso in quanto distinto e dotato di un passato e di un futuro. Non rientrano evidentemente nella categoria di persone alcuni uomini (neonati, cerebrolesi gravi, ecc.) mentre sono persone gli individui appartenenti a certe specie di mammiferi.

Un gruppo successivo di capitoli è dedicato alla uccisione degli animali, all'aborto, all'eutanasia. Sebbene molti sostenitori del rispetto degli animali preferiscano una teoria dei diritti e spesso la liceità dell'aborto venga difesa in base al diritto della donna a non subire modificazioni del proprio corpo non volute o imposte, Singer tratta tali argomenti mantenendo la sua posizione utilitarista.

L'irrilevanza morale della distinzione tra atti e omissioni, emersa dalla discussione dell'eutanasia, implica anche l'obbligo dell'assistenza delle nazioni povere, esaminato nell'ottavo capitolo. La inviolabilità della proprietà sostenuta dalla teoria non consequenzialista dei diritti di Nozick (e di Locke) non esclude, secondo Singer, il dovere morale dei ricchi di rinunciare a una parte non rilevante dei propri beni (per quanto legittimamente posseduti) per eliminare la povertà assoluta.

Il capitolo successivo si occupa della giustificabilità di forme di lotta come la disobbedienza civile o l'uso dimostrativo della forza. Talvolta, scrive Singer, può essere legittimo anche resistere a decisioni prese secondo regole democratiche (per esempio quando leggi

razziali sono approvate dalla maggioranza della popolazione) ma solo se il beneficio è, in modo certo, superiore al danno provocato in questi casi dal declino del rispetto della legge e della democrazia. L'assenza di ragioni di principio, da una posizione utilitarista, contro l'uso della violenza non esclude però, tranne forse che nel caso del tirannicidio, che esso di fatto sia sempre illegittimo.

Il volume si conclude con un capitolo dedicato alla difficile analisi dei motivi che dovrebbero spingerci ad assumere un punto di vista etico.

L.C.

John Locke, *Sulla tolleranza*, a cura di Carlo Augusto Viano, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. XL + 230, L. 27.000.

C. A. Viano riunisce in questo volume una serie di scritti lockiani sulla tolleranza che si collocano in un arco temporale che va dal 1659 (*Lettera a H. Stubbe*) al 1685 (anno di compilazione della *Epistola de Tolerantia*, poi pubblicata nel 1689). Tranne la celeberrima *Epistola de Tolerantia*, gli altri sono scritti rimasti a lungo inediti. Una parte di essi è comparsa per la prima volta a stampa, a cura di Viano, nel 1961 in J. Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza* (Taylor, Torino), delle cui traduzioni italiane l'attuale raccolta è sostanzialmente una nuova edizione con varianti e integrazioni. A quella di Viano è poi seguita nel 1967 la nuova edizione critica di P. Abrams dei due *Opuscoli sul potere del magistrato civile* (J. Locke, *Two Tracts on Government*, Edited with an Introduction, Notes and Translation by Ph. Abrams, Cambridge U.P., Cambridge 1967).

La pubblicazione di questi, come di altri, inediti lockiani, seguita al passaggio della Lovelace Collection alla Bodleian Library di Oxford nel 1947, ha fornito ampio materiale di ricerca a quel revisionismo critico degli ultimi due decenni, che ha definitivamente archi-

viato l'immagine *whig* di un Locke proiettato verso l'illuminismo e teorico dell'assetto costituzionale nato dalla Gloriosa rivoluzione del 1688-89. Dopo la pubblicazione di studi come quelli di J. Dunn o di R. Ashcraft, oggi si tende piuttosto, nel contesto dei dibattiti politici e religiosi del periodo successivo alla Restaurazione, a scorgere le basi puritane o, persino, repubblicane e radicali del filosofo inglese. In particolare, nuova rilevanza per la formazione del pensiero politico di Locke assume la sua teoria della tolleranza ora che è possibile analizzarne l'evoluzione dalle prime posizioni «hobbesiane» dei *Two Tracts*, in cui è sostenuta un'ampia facoltà d'intervento del sovrano nei confronti delle rivendicazioni religiose veicolo di pretese politiche e causa di anarchia, fino al progressivo pieno riconoscimento della tolleranza religiosa nell'*Essay* del 1667 e nell'*Epistola*.

Il *Primo opuscolo sul potere del magistrato civile in materia di culto religioso*, compilato nel 1660, è una risposta a un saggio, pure del 1660, di E. Bagshaw, monarchico ma convinto che la sfera religiosa fosse assai vasta e che lo stato non dovesse entrarvi; in appendice la *Lettera a Stubbe*, pubblicata per la prima volta da Abrams. Il *Secondo opuscolo* è la traduzione di una versione latina, composta tra il 1660 e il 1662 in forma scolastica e senza riferimenti a Bagshaw, del primo scritto. Di *An Essay Concerning Toleration* esistono quattro versioni manoscritte. Una fu pubblicata da H.R. Fox Bourne in *The Life of John Locke* nel 1876; il testo qui tradotto è quello stabilito sulla base del manoscritto, ritenuto da Viano la stesura più tarda, compreso nella Lovelace Collection; l'*Abbozzo* ne traduce una terza versione.

Il quarto scritto raccolto è la *Lettera sulla tolleranza* pubblicata per la prima volta, anonima, nel 1689.

Nell'*Introduzione* Viano, oltre a offrire una interessante rassegna del dibattito critico, ricostruisce lo sviluppo delle idee di Locke sul-

la tolleranza sullo sfondo degli avvenimenti storici e del dibattito politico dai primi anni della Restaurazione fino alla definitiva sconfitta di Shaftesbury. Ciascuna traduzione è preceduta da una *Nota editoriale* contenente informazioni filologiche e storiche e una bre-

ve sintesi del testo. L'aggiornato apparato critico si completa con un vasto insieme di note, raccolte in fondo al volume. Manca un indice analitico.

L.C.

Andrea Ventura
Dal costo sociale all'analisi economica del diritto. Il ruolo del teorema di Coase nel passaggio dall'impostazione pigouviana alle posizioni di G. Calabresi

Tesi di dottorato in Economia Politica
Facoltà di Economia e Commercio, Università degli Studi di Roma «La Sapienza»
Direttore di ricerca: prof. Francesco Forte
Anno accademico 1988-89, 2° ciclo

Questo lavoro si propone di esaminare criticamente i passaggi essenziali del dibattito economico attorno alle tematiche del costo sociale.

Il I capitolo, a partire dall'approccio di Pigou, riprende alcuni aspetti della letteratura sui «fallimenti del mercato», mostrando le difficoltà che incontrano i tentativi di ricondurre la tematica delle esternalità nell'ambito della trattazione formale tradizionale. In particolare si mostra come la connessione tra la tematica delle esternalità e quella dei beni pubblici renda inadeguata la spiegazione dei fallimenti del mercato in termini di divorzio tra proprietà e scarsità e di costi transattivi. A questo riguardo, viene fatto notare come il concetto di costo transattivo sia stato gonfiato fino a comprendere i fenomeni più diversi, dall'informazione imperfetta ai costi di esclu-

sione dei *free loaders*, venendo con ciò a mancare una precisa definizione di esso. Di conseguenza, spiegare la presenza delle esternalità con un omnicomprensivo concetto di «costo transattivo» e poi ristabilire il principio dell'efficienza del mercato assumendo che questi costi siano nulli, non significa altro che svolgere un ragionamento circolare.

Nel II capitolo vengono evidenziate tutte le assunzioni che sottostanno all'enunciato del teorema di Coase, e si mostra, in sintesi, che col teorema non si dimostra nulla più di quanto si è implicitamente assunto: in conseguenza dell'ipotesi dell'assenza di costi transattivi il diritto non è più tale ma è ridotto ad una merce; il carattere parziale della posizione di equilibrio considerata ed il ragionamento svolto sempre a prezzi dati implicano che la struttura produttiva è considerata come se fosse un dato. Una rielaborazione di questo articolo è comparsa su «Economia Pubblica», n.1-2,1990.

Il III capitolo si colloca parzialmente al di fuori della restante parte del lavoro in quanto affronta alcune tematiche che stanno a monte del problema specifico del costo sociale. Esso è finalizzato a collocare tale problema in modo più preciso nell'ambito del dibattito teorico in corso. A partire dalla trattazione di Marshall del sovrappiù del consumatore, si discute dell'accettazione da parte della

teoria economica della «restrizione di Pareto», del concetto di costo-opportunità e della definizione del problema economico data da Robbins. Si vuole con questo evidenziare come l'eliminazione dei giudizi di valore abbia comportato una loro sostituzione coi criteri del mercato, e di conseguenza l'economista può dirsi «neutrale» solo se assume questi criteri come suo unico riferimento. Del resto la definizione dell'ottimo paretiano non è altro che la descrizione della posizione di equilibrio nello scambio. Si discute quindi del dibattito sulla compensazione ipotetica (che, insieme al teorema di Coase, è uno dei cardini dell'analisi economica del diritto), fino a commentare l'impostazione teorica di J.M. Buchanan. In particolare si mostra il diverso significato assunto dalla centralità del mercato in Buchanan rispetto all'approccio di Coase: mentre quest'ultimo ritiene possibile individuare una posizione efficiente per l'equilibrio di mercato, indipendente e quindi logicamente prioritaria rispetto all'assetto giuridico, in Buchanan i principi dell'individualismo metodologico e del contrattualismo, e la conseguente applicazione del criterio paretiano ai processi decisionali collettivi, tendono a rendere conforme al mercato l'intero sistema politico.

Nel IV capitolo si mostra poi come i presupposti teorici ed i ragionamenti tautologici della teoria «pura» trovino una applicazione concreta nell'analisi economica del diritto. In particolare viene evidenziata la debolezza e la imprecisione delle argomentazioni portate da G. Calabresi a sostegno del suo passaggio dall'approccio pigouviano a quello neoliberista.

Dall'impostazione pigouviana discende che, perché il sistema di mercato abbia senso, ogni attività economica deve essere portata a sostenere tutti i costi che genera. Con l'accettazione del teorema di Coase il mercato in via teorica sarebbe comunque in grado di raggiungere una posizione ottimale, e la spiegazione dei fallimenti del mercato per la presenza dei costi transattivi diviene ora un'indicazione:

l'efficienza economica richiederebbe la riduzione del diritto a merce e l'assegnazione di esso in un modo conforme ai criteri del mercato, cioè alle capacità di pagamento. L'inalienabilità si verrebbe a costituire come una scelta economicamente inefficiente in quanto rendere inalienabile un diritto non significa altro che rendere proibitivi i costi delle transazioni. Qualora nella definizione dei diritti si voglia tener conto anche di altre ragioni di giustizia, si avrebbe un *trade-off* tra l'efficienza e l'equità, ma nell'ambito teorico dell'analisi economica del diritto l'equità esce tendenzialmente sconfitta di fronte alla supposta «neutralità» dell'analisi efficientistica. Nel lavoro si sottolinea come questa contrapposizione tra economia ed esigenze umane in senso più vasto sia strettamente connessa alla modificazione del concetto di «economico» esposta nel III capitolo. In definitiva, il «metodo» ed il carattere dogmatico e tautologico dei presupposti da cui muove una parte della teoria economica si risolvono in criteri arbitrari e violenti di regolazione della politica e del diritto.

Nelle conclusioni si evidenzia il significato del confronto che ha opposto l'impostazione pigouviana a quella neoliberista. Pur nell'analisi marginale, la discriminante tra i due approcci viene individuata nel diverso modo in cui la sfera economica è connessa all'organizzazione sociale e politica nel suo complesso: mentre l'approccio neoliberista costituisce l'economia, identificata col mercato, come sfera autonoma, come principio regolatore dell'intera organizzazione sociale, nell'impostazione pigouviana il mercato è inteso come uno strumento che richiede di essere regolato attraverso la politica ed il diritto. Di conseguenza, nel dibattito teorico attorno alle tematiche del costo sociale e nello spostamento dei presupposti da cui gli economisti prendono le mosse, viene letta una modificazione della posizione della sfera economica nella società. Ciò, a sua volta, risulta connesso ad una concezione degli

uomini in cui questi sono sempre più intesi come «propriari», portatori di bisogni illimitati, e sono considerati da diversi autori liberali, in modo più o meno esplicito, «senza alcun denominatore comune di sentimenti». Con la spinta a regolare, sulla base di tali presupposti, l'intero sistema politico e giuridico, una teoria economica che pretende di costituirsi come pilastro per la difesa delle libertà individuali, in realtà svolge un ruolo a ciò opposto: non sono le istituzioni sociali, o la produzione economica, ad essere subordinate alle esigenze umane, ma ogni elemento di soggettività viene annullato in un ordine astratto fine a se stesso.

Mariantonietta Cornacchioli

La questione dell'«Animal Enfranchisement» nella filosofia del progresso di Henry S. Salt
Facoltà di Magistero
Università degli Studi di Genova
Relatore: prof. L. Battaglia
Correlatore: prof. M. Schiavone
Anno accademico: 1987/88

Henry Stephens Salt (1851-1939), filosofo e filantropo inglese impegnato nelle riforme sociali del proprio tempo, è uno dei più autorevoli precursori dei diritti degli animali. La sua ideologia si colloca nell'ambito di una «filosofia del progresso» contenente istanze sociali e morali. Salt, infatti, sottolineando il legame tra progresso sociale e progresso morale, rifiuta l'idea di un antagonismo tra diritti degli uomini e diritti degli animali e pone in evidenza la connessione tra movimenti di liberazione umana e lotta per i diritti degli animali. In tale prospettiva, egli si appella ad una morale omnicomprensiva che assuma la configurazione di un cerchio ideale sempre più ampio e che comprenda, progressivamente, tutte le specie animali, ivi compreso l'uomo.

Per meglio comprendere il pensiero di Salt, è necessario un *excursus* tra alcune tradizioni

di pensiero cui il filosofo attinge per elaborare ed avvalorare la propria ideologia: il liberalismo spenceriano, il darwinismo e l'utilitarismo benthamiano. L'esplicito riferimento alla dottrina dei diritti di Spencer, consente a Salt di sancire, in piena prospettiva liberale, un preciso «principio dei diritti degli animali» tale da garantire a questi ultimi anche la tutela giuridica. Detto principio, la cui matrice è data dal concetto di *restricted freedom* desunto dal sistema etico-giuridico spenceriano, pone come obiettivo precipuo il riconoscimento del diritto degli animali di non subire sofferenze o schiavitù; il diritto, cioè, di «vivere una vita naturale di «libertà limitata», soggetta alle reali, non ipotetiche o pretese, necessità della comunità». La proclamazione saltiana dei diritti degli animali poggia, pertanto, sul disoccultamento del senso umano di giustizia vagheggiato da Spencer e dal filosofo stesso concettualizzato nella formula di *restricted freedom*. In virtù di essa gli animali, a dispetto dell'esclusiva e rigida applicabilità del termine «diritto» alla sfera umana, sono soggetti di diritti e questi ultimi consistono nella «libertà limitata» di vivere una vita naturale - una vita, cioè, che permetta lo sviluppo individuale - e soggetta alle limitazioni imposte dalle necessità e dagli interessi permanenti della comunità di appartenenza. E con «necessità» e «interessi», Salt non allude certo al profitto o all'utilità umani ottenuti a scapito di sofferenze e di torture inflitte agli animali. Un'altra importante chiave di lettura dell'ideologia animalista di Salt è il darwinismo e la sua conseguenza più immediata: la revisione dell'antropocentrismo. Con *On the Origin of Species* (1859) e *The Descent of Man* (1871), Darwin aveva segnato una svolta epocale: dipingendo l'uomo come parte del flusso evolutivo, egli aveva dimostrato, contro la tesi creazionista, che l'uomo si era originato da una specie animale e che, in particolare, le analogie esistenti tra le facoltà mentali e psichiche umane e quelle animali erano ascrivibili

all'esistenza di una differenza di *grado* e non di qualità tra esse.

Salt accoglie la lezione darwiniana e la utilizza come base imprescindibile per la risoluzione umanitaria del rapporto uomo-animale nella *Animal Enfranchisement*: secondo Salt, è un'utopia raggiungere un pieno senso di giustizia universale per tutti gli esseri viventi se gli uomini si ostinano ad ignorare gli innumerevoli punti di affinità psico-fisiche con le razze inferiori. Al contrario, la consapevolezza di tali affinità tra umani e non umani costituisce una solida base per l'istituzione di una piena giustizia per le razze inferiori. Se questa è la nostra intenzione, è necessario che l'uomo si sbarazzi dell'antiquato concetto di un grande abisso tra sé e il mondo animale e che riconosca «il comune legame di umanità che unisce tutti gli esseri viventi in una fratellanza universale».

Una più ampia comprensione del pensiero di Salt in materia di diritti degli animali è resa possibile grazie all'utilitarismo benthamiano che, fondando i valori morali sul piacere e sul dolore, propone un allargamento della comunità morale al di là dei confini etnici o razziali. Si è già accennato al fatto che, in Salt, l'appello ad una morale non più «minimalista» - cioè tale da escludere tutto ciò che non costituisce interesse o vantaggio per l'uomo - ma estesa a guisa di cerchio e includente gradualmente tutte le «razze» animali, compresa quella umana, si configura politicamente come parallelismo tra diritti umani e diritti animali. La posizione saltiana è, cioè, quella di una recisa negazione dell'antagonismo tra le due tipologie di diritti. Il riconoscimento dei diritti umani implica a fortiori il riconoscimento dei diritti animali per il semplice fatto che i principi di umanità devono informare ambedue i campi riformistici: rinunciare a detti principi, significherebbe «la perdita della stessa umanità». Ritroviamo questo parallelo tra diritti umani e diritti animali nell'analogia, proposta da Bentham e sottoscritta da Salt,

tra la condizione degli animali e la situazione inumana degli schiavi: i meccanismi mentali sono gli stessi in quanto sortiscono sempre il medesimo, doloroso effetto di esclusione dall'universo morale sia dei primi che dei secondi. Ottimisticamente, Bentham prevede l'acquisizione da parte degli animali di quei diritti - primo, fra tutti, il diritto di non soffrire - che soltanto la tirannia dell'uomo aveva rinnegati in passato. La peculiarità della morale benthamiana - come quella saltiana - nasce in relazione all'orizzonte giuridico e politico, da un allargamento dell'universo di individui oltre i confini etnici o razziali. Soltanto questo allargamento potrà costituire l'*humus* nel quale nascerà finalmente quella morale che indurrà la legge a considerare l'umanità nella sua totalità includendo tutti gli esseri capaci di soffrire, compresi gli animali. La capacità di soffrire e/o di godere - meglio definita come *sentience* - viene assunta, pertanto, da Bentham come *conditio sine qua non* di un più vasto contesto etico che includa i non umani accomunandoli all'uomo e qualificandoli come destinatari di obblighi morali. Viceversa, se insisteremo sulla smisurata differenza di grado esistente tra l'uomo e gli animali relativamente alla ragione e alla capacità di esprimersi, sarà cosa impossibile l'applicazione ai non umani di quel principio di universalizzazione che caratterizza i giudizi morali. E con ciò permarrebbe l'abisso insormontabile tra «noi» e «loro». Di qui il senso della riflessione di Bentham, esplicitata dalla famosa frase: «Il problema non è "Possono ragionare?", né "Posso parlare?", ma "Possono soffrire?"». Tenendo presenti le tradizioni di pensiero sino ad ora analizzate, è possibile individuare le ragioni del profondo ottimismo di Salt quando auspica e profetizza lo snodarsi di positive linee di riforma nelle quali «l'imminente attuazione dei diritti umani produrrà inevitabilmente, dopo di essa, la più tardiva ma non meno sicura attuazione dei diritti delle specie inferiori».

ATTIVITÀ DI POLITEIA

La bioetica: questioni morali e politiche per il futuro dell'uomo

Roma, 29-30-31 marzo 1990

Come già precedentemente annunciato si terrà a Roma, nei giorni 29-31 marzo, nella sede del CNR, un convegno sui problemi morali e politici studiati dalla bioetica, una nuova disciplina applicata della filosofia morale.

Presentiamo ora il programma definitivo dell'iniziativa che intende fissare concetti, strumenti e obiettivi su questioni che in modo sempre più incisivo sono presenti nel dibattito pubblico e nella coscienza dei cittadini.

Il convegno aspira a costituire un momento centrale della riflessione morale sulle questioni bioetiche nel nostro paese nel prossimo futuro. Politeia si augura che l'iniziativa incontri l'interesse di quanti riconoscono la rilevanza di tali problemi.

PROGRAMMA

Giovedì 29 marzo

- 14.30 Apertura delle iscrizioni, avvio dei lavori, saluti delle autorità.
15.30 «La bioetica e la riflessione morale»
Presiede:
Salvatore Veca (Filosofia della politica, Università di Firenze)
Presentazione del Convegno di:
Paolo Martelli (Direttore di Politeia)

Introduzione di:
Uberto Scarpelli (Filosofia del diritto, Università di Milano)

- 16.45 Intervengono:
Giuliano Pontara (Filosofia morale, Università di Stoccolma)
Gaetano Carcaterra (Filosofia del diritto, Università di Roma)
Paolo Valori (Filosofia morale, Università Gregoriana, Roma)
Paolo Rossi (Storia della filosofia, Università di Firenze)
Michele Schiavone (Storia della filosofia, Università di Genova)
Eugenio Lecaldano (Storia delle Dottrine morali, Università di Roma)
18.00 Intervento conclusivo di Salvatore Veca

Venerdì 30 marzo

- 9.30 «Bioetica e scelte pubbliche: problemi posti dalla scienza»
Presiede:
Alberto Martinelli (Scienza della politica, Università di Milano)
Introduzione di Francesco Forte (Scienza delle finanze, Università di Roma) alla discussione sui due temi:
A) Quale statuto per l'embrione umano?
B) Problemi proposti dalla sperimentazione
10.15 Sul primo tema intervengono:
Paolo Zatti (Istituzioni di diritto privato, Università di Padova)
Francesco Compagnoni (Teologia morale, Università S. Tommaso, Roma)
Marcello Siniscalco (Ist. di Genetica molecolare di Alghero)

- Presentazione di un documento sullo statuto dell'embrione sottoscritto da biologi e ginecologi promosso da Carlo Flamigni (Fisiopatologia della riproduzione umana, Università di Bologna) e Emanuele Lauricella (Presidente del CECOS italiano, Roma)
- 11.30 Sul secondo tema intervengono:
Rita Levi Montalcini (Premio Nobel per la medicina)
Luisella Battaglia (Filosofia della storia, Università di Genova)
Umberto Veronesi (Direttore generale Istituto dei Tumori di Milano)
Gustavo Ghidini (Diritto commerciale, Università di Pavia)
Paolo Cattorini (Coordinatore area didattica, Ospedale S. Raffaele, Milano)
- 12.45 Conclusioni di Antonio Ruberti (Ministro per l'Università e la Ricerca)
- 15.00 «*Bioetica e scelte pubbliche: problemi aperti per le politiche sociali*»
Presiede:
Saverio Avveduto (Sociologia dell'educazione, Università di Roma)
Introduzione di Stefano Rodotà (Diritto civile, Università di Roma) alla discussione sui due temi:
A) Aborto e nuove tecnologie riproduttive
B) Invecchiamento e morte
- 15.45 Sul primo tema intervengono:
Gilda Ferrando (Diritto privato, Università di Genova)
Maurizio Mori (Coordinatore sezione Bioetica di Politeia)
Sergio Rostagno (Teologia sistematica, Facoltà Valdese di Teologia, Roma)
- 17.00 Sul secondo tema intervengono:
Giorgio Di Mola (Direttore scientifico della Fondazione Floriani, Milano)
Rossella Artioli (Deputato al Parlamento)
- Franco Toscani (Resp. sez. Terapia del dolore, Osp. di Cremona)
Anna Maria Bernasconi (Deputato al Parlamento)
Carlo A. Defanti (Vicepresidente Società neurologi italiani)
- Dichiarazione di un gruppo di studiosi e politici sul testamento biologico (*living will*) promosso da Guido Alpa (Diritto privato, Università di Genova) e Renato Boeri (Neurologo, Milano)
- 18.15 Conclusioni di Francesco De Lorenzo (Ministro della Sanità)
- Sabato 31 marzo**
«*Medicina e dignità dell'uomo: nuovi problemi e nuove istituzioni*»
Presiede:
Giuliano Urbani (Scienza della politica, Università Bocconi, Milano)
Introduce:
Sebastiano Maffettone (Filosofia della politica, Università di Palermo)
- 10.45 Intervengono:
Valerio Zanone (Deputato al Parlamento)
Claudio Martelli (Vicepresidente del Consiglio dei Ministri)
Adriano Bompiani (Senatore della Repubblica)
Giovanni Berlinguer (Senatore della Repubblica)
- 12.45 Conclusioni del Convegno
- Sede del convegno*
Aula Magna del CNR - p.zza A. Moro, Roma
- Segreteria scientifica e organizzativa*
Politeia - via Brera, 18 - 20121 Milano
Tel. 02 - 877.873

Modelli decisionali e pratiche operative nel governo della formazione professionale: conclusioni della ricerca

a cura di PIER ANGELO MORI

Si è conclusa nel mese di luglio 1989 una ricerca sull'assetto organizzativo del sistema regionale della prima formazione professionale realizzata da Politeia con il sostegno finanziario dell'Assessorato all'Istruzione e alla Formazione Professionale della Regione Lombardia.

Una delle esigenze che più frequentemente viene evidenziata nel dibattito sulla formazione professionale è quella del *raccordo* tra formazione e mercato del lavoro. Lo scollamento tra domanda e offerta di lavoro qualificato viene spesso additato come una delle più rilevanti disfunzioni dell'attuale sistema di formazione professionale pubblico. Lo scopo della ricerca è l'approfondimento della natura di questo fenomeno, con particolare riferimento alla *prima* formazione, al fine di suggerire alcuni rimedi.

L'indagine si compone di tre parti principali: una teorica, una di analisi istituzionale, e un'indagine empirica.

L'analisi istituzionale ha come oggetto le caratteristiche del sistema lombardo di formazione professionale e la comparazione internazionale con le esperienze di altri paesi europei (Gran Bretagna, Francia, Repubblica Federale Tedesca, Svezia). Nell'indagine empirica vengono invece analizzate le modalità decisionali dei centri di formazione professionale nella programmazione dei corsi. La parte teorica infine delinea i principi fondamentali cui il disegno dell'assetto ideale del sistema della prima formazione deve conformarsi e ne delinea le caratteristiche basilari, tenendo conto dei risultati delle indagini istituzionali e empiriche.

L'istruzione, in particolare modo quella superiore, è contemporanea produzione di un bene capitale (l'incremento della capacità produttiva nella persona istruita) e produzione di un servizio di consumo goduto da chi la riceve (la cultura e i valori sociali che essa produce possono essere un fine in sé, sufficiente nel giudizio dell'individuo, a giustificarne il conseguimento). Pur presentando ovvie analogie con l'istruzione, la formazione professionale se ne differenzia da un punto di vista economico in modo sostanziale in quanto la motivazione di consumo è per essa rilevante: per sua natura la formazione professionale è un'attività economica di investimento, ovvero di produzione di un servizio intermedio destinato al sistema produttivo.

Quando si ha a che fare con una produzione a finanziamento almeno parzialmente pubblico, come è il caso della formazione professionale, si pone un problema di regolamentazione del settore produttivo, ovvero di disegno dell'assetto istituzionale che consenta il migliore risultato rispetto alle finalità della produzione mediante il migliore utilizzo delle

risorse. Nel nostro caso il problema è come strutturare il settore della formazione in modo da garantire che il lavoro qualificato in uscita sia domandato da parte delle imprese e che questo sia prodotto al minore costo possibile per la collettività. È pur vero che la formazione professionale, soprattutto quella di più basso livello e rivolta ai giovani, viene talvolta destinata a funzioni diverse. Tipica a questo proposito è la funzione di controllo della devianza sociale giovanile mediante l'inserimento dei giovani inoccupati in attività formative di basso profilo. In casi del genere il contenuto della formazione diventa secondario e così pure la qualità del prodotto. Tuttavia, come si argomenta nella parte teorica della ricerca, è opportuno tenere separate motivazioni di questo genere dalle finalità propriamente economiche, sia ai fini dell'analisi che dell'attuazione delle politiche. L'indagine si concentra dunque sull'obiettivo economico della formazione, e in particolare analizza come diversi assetti istituzionali rispondono al fine di garantire un flusso equilibrato di lavoro qualificato verso il sistema delle imprese.

Quando parliamo di *assetto istituzionale* ci riferiamo essenzialmente all'insieme dei seguenti aspetti:

- 1) chi finanzia e in che forma (ivi comprese le modalità di controllo dei risultati);
- 2) chi programma l'offerta dei corsi (e quindi, almeno qualitativamente, l'offerta di lavoro qualificato in uscita);
- 3) chi produce formazione;
- 4) quali servizi di sostegno alla formazione vengono offerti dal settore pubblico.

Dal punto di vista dell'obiettivo di assicurare un'offerta di lavoro qualificato che trovi una domanda sul mercato l'aspetto discriminante dell'assetto istituzionale è la *partecipazione* o meno delle imprese alla formazione, la quale può assumere diverse forme, a seconda delle seguenti caratteristiche: se i corsi sono programmati dal futuro datore di lavoro o no e, nel secondo caso, chi li produce; se il

finanziamento è misto o no. Se c'è una partecipazione delle imprese in una qualsiasi di queste forme parliamo di *struttura partecipativa*, altrimenti di *struttura non partecipativa*. Come evidenzia l'analisi dell'assetto istituzionale del sistema lombardo, curata da Giuliano Tessera e Ettore Vitiello, questo presenta una struttura di tipo non partecipativo e decentralizzato per quanto riguarda la programmazione dei corsi, che viene effettuata dai centri di formazione professionale. Da questo punto di vista il sistema lombardo della formazione professionale (e più in generale italiano) costituisce un'eccezione nel panorama europeo, dove invece la partecipazione delle imprese in qualche forma è la regola generale. Il saggio sulla comparazione internazionale, curato da Mario Gilli, fa una disamina accurata delle diverse modalità di partecipazione delle imprese all'organizzazione della formazione professionale nei diversi paesi considerati e ne ricostruisce le motivazioni funzionali.

Quando ci si interroga sul funzionamento dei centri di formazione professionale di solito si va a studiare come questi assolvono alla funzione *formativa*. Ma non meno importante, come viene argomentato nel capitolo teorico, è la funzione *informativa*, cioè il ruolo dei centri di formazione nella *raccolta ed elaborazione* di informazioni sul mercato locale del lavoro. L'aspetto innovativo dell'indagine empirica condotta è proprio l'analisi di questo secondo aspetto e delle sue implicazioni per il funzionamento dei centri. Essa si basa su una rilevazione di dati, curata dalla Monitor Ricerche Sociali sotto il coordinamento di Serena Vicari, mediante interviste ai direttori dei 163 centri che producono prima formazione professionale sul territorio lombardo. Dalla notevole massa di dati raccolti e dalle successive elaborazioni statistiche, emergono in sintesi le seguenti indicazioni:

a) il sistema della formazione professionale soffre di scarsa integrazione con il mondo della scuola, che è il bacino di provenienza dei

fruttoro della prima formazione. Ciò si accompagna all'assenza: 1) di una generalizzata *selezione attitudinale* dei candidati, volta ad accertare, secondo tecniche standardizzate e scientificamente fondate, la predisposizione al tipo di lavoro oggetto dei corsi, e 2) di *orientamento* a livello scolastico dei potenziali fruitori rispetto alle diverse carriere, mediante la disseminazione di informazioni sui contenuti tecnici delle diverse professioni e mestieri, prospettive di reddito, prospettive occupazionali, prospettive di ulteriore accrescimento professionale attraverso l'esperienza lavorativa.

In un sistema non partecipativo decentralizzato i centri di formazione professionale costituiscono l'anello di raccordo tra sistema della formazione professionale e la realtà economica in cui il centro opera. È pertanto essenziale per il corretto funzionamento del sistema che nella programmazione dei corsi il centro faccia un uso appropriato delle informazioni sul mercato del lavoro locale. A questo proposito l'indagine empirica ha evidenziato tre principali lacune:

- b) insufficiente *quantità* di informazioni sul mercato del lavoro locale detenuta dal centro di formazione professionale tipo;
- c) insufficiente *qualità* di queste informazioni;
- d) scarsa incidenza sulla programmazione dei corsi.

Questi risultati sono particolarmente interessanti in quanto consentono di mettere a fuoco con rigore fenomeni spesso percepiti, e anche denunciati, dagli addetti ai lavori ma sui quali mancavano finora indicazioni precise. Inoltre consentono di individuare proprio nell'assetto istituzionale, e in particolare nella assenza di adeguati *incentivi* una delle principali cause delle disfunzioni rilevate. Nel saggio curato da Mario Gilli e Piero Tedeschi sulla «Efficienza dell'assetto istituzionale in un sistema non partecipativo di prima formazione professionale» viene affrontato il problema dei requisiti organizzativi che un sistema

ideale di formazione pubblico decentralizzato deve soddisfare. Dopo una premessa sui fondamenti teorici dell'analisi, vengono individuati degli strumenti di cui l'ente finanziatore dovrebbe dotarsi per garantire che il sistema produca le qualifiche richieste dalle imprese e nella misura richiesta. Si tratta di un complesso di indicatori economici volti a cogliere diversi aspetti del mercato del lavoro d'interesse per l'efficiente programmazione dei corsi, in particolare dati omogenei sulle storie personali di individui in uscita dai diversi centri di formazione. Si danno inoltre indicazioni di tipo organizzativo sui soggetti che dovrebbero raccogliere e elaborare tali dati: mentre per l'elaborazione sarebbe vantaggioso istituire un'unica unità di ricerca a livello regionale che si dedica appositamente a questa attività, nella fase di rilevazione i centri di formazione giocherebbero invece un ruolo essenziale. Un'altra attività che comunque è insopprimibile e va incentivata è la raccolta ed elaborazione di quelle informazioni sulla realtà locale del mercato del lavoro cui gli organi di gestione dei centri possono accedere direttamente, ma che sarebbe troppo costoso rilevare su base standardizzata e omogenea a livello regionale (prospettive occupazionali delle imprese rilevanti nel comprensorio del centro, stato di salute delle medesime, ecc.).

Una revisione dell'attuale sistema di formazione professionale nella direzione delineata sarebbe, come argomenta Pier Angelo Mori nelle conclusioni, assai costosa e in ogni caso difficilmente può risolvere completamente il problema di assicurare una produzione equilibrata di lavoratori qualificati rispetto alle esigenze del mercato. Un ostacolo arduo da aggirare è ad esempio quello della lunghezza dei corsi, mediamente due anni, che comporta una distanza troppo lunga tra momento della programmazione del corso e uscita del lavoratore qualificato perché la programmazione possa far fronte a mutamenti repentini nella struttura della domanda. Queste difficoltà in-

ducono, anche sulla base delle esperienze europee in materia di formazione, a ripensare all'organizzazione della formazione professionale in modo da coinvolgere maggiormente le imprese.

A questo riguardo la ricerca sviluppa alcune riflessioni preliminari per un piano operativo di riforma. Prendendo le mosse dall'istituto dell'apprendistato, che è la forma estrema del modello partecipativo di organizzazione della prima formazione, vengono discussi i vantaggi rispetto all'obiettivo economico della prima formazione (essenzialmente, il fatto che con l'apprendistato la prima formazione viene ad essere una produzione su commessa e che i costi di erogazione sono ottimizzati grazie al ruolo diretto dell'imprenditore nell'organizzazione del servizio) e gli svantaggi (eccessivo peso della componente specifica della formazione, costi fissi eccessivi per le piccole-medie imprese). Questi svantaggi escludono il ricorso generalizzato a un sistema di appren-

distato puro e rendono ineliminabile la presenza pubblica nella produzione di prima formazione.

Quest'ultima però va riqualificata mediante la redistribuzione dei compiti di produzione con il sistema delle imprese. In sintesi, al sistema pubblico spetterebbe l'erogazione della componente strettamente generica (quella che si potrebbe dire la parte propedeutica all'apprendimento di un mestiere) ma il conseguimento della qualifica professionale dovrebbe avvenire direttamente sul posto di lavoro, analogamente a quanto si verifica nel sistema tedesco.

In generale, la ricerca conferma l'opinione, sostenuta da più parti, che i tempi sono maturi per una ampia riforma del sistema pubblico della formazione professionale, e che questa non può non passare, in un modo o nell'altro, per un maggiore coinvolgimento degli utenti finali della formazione, cioè le imprese stesse.

Seminario di «Filosofia, economia e teoria politica» (1990).

Anche quest'anno si svolgerà il tradizionale seminario di Politeia su «Filosofia, economia e teoria politica» coordinato da Lorenzo Sacconi e Antonella Besussi in cui vengono presentati contributi di ricerca motivati da un interesse normativo e descrittivo per le istituzioni, le scelte collettive e i valori di un'etica pubblica democratica.

I seminari si terranno presso la sede di Politeia a Milano, in via Brera 18 alle ore 14.30 e dureranno all'incirca fino alle 18.30. Di nor-

ma ogni incontro prevede la presentazione di due papers su temi affini, come risulta dal programma riportato di seguito.

Venerdì 16 febbraio, ore 14.30

«Pluralismo e teorie politiche»

Mario Stoppino, Università di Pavia,
Salvatore Veca, Università di Firenze

Venerdì 2 marzo, ore 14.30

«Tolleranza e comunità»

Anna E. Galeotti, Università di Torino
Maurizio Passerin d'Entrèves, Università di Boston

Venerdì 23 marzo, ore 14.30

«Significato e applicazioni della teoria delle decisioni di comitato»

Luca Rossi, Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa
Stefano Vannucci, Università di Siena

Venerdì 6 aprile, ore 14.30

«Aspetti e problemi delle teorie contrattualiste»

Lorenzo Sacconi, Università di Pavia
Andrea Villani, Università Cattolica di Milano

Venerdì 11 maggio, ore 14.30

«Svantaggi e diritti»

Antonella Besussi, Università di Milano,
Elena Granaglia, Università di Roma

Venerdì 25 maggio, ore 14.30

«Teoria dell'impresa, diritti e autorità»

Michele Grillo, Università di Firenze
Pier Angelo Mori, Università di Pavia