

## **1. Bioetica: ricerca di risposte impossibili?**

Una giovane donna in stato vegetativo permanente, alimentata ed idratata artificialmente: è giusto interrompere l'alimentazione e l'idratazione, in assenza di una volontà espressa e formalizzata al riguardo? Siamo in presenza di un accanimento terapeutico? L'alimentazione e l'idratazione artificiale sono da considerarsi atto terapeutico o mero sostentamento vitale?

Due embrioni sono impiantati per errore nell'utero di una donna che non è la madre biologica: di chi saranno figli una volta partoriti? Della madre che ha portato avanti la gravidanza ed ha partorito i bambini o della madre biologica? La madre cui sono stati impiantati gli embrioni per errore ha diritto ad interrompere la gravidanza? La madre biologica può chiedere che la gestante interrompa la gravidanza? E gli embrioni, poi bambini, che ruolo giocano in questa vicenda? Hanno dei diritti o sono recessivi rispetto a quello dei genitori?

Un uomo, affetto da sclerosi multipla, respira grazie ad un ausilio meccanico, alla cui applicazione è stato dato consenso a suo tempo dall'interessato, che ora ne chiede il distacco: è giusto sospendere l'ausilio meccanico alla respirazione? Detto ausilio è da considerarsi atto terapeutico o sostegno vitale? È nella facoltà del paziente cambiare opinione e revocare un consenso prestato precedentemente?

Un solo cuore disponibile per il trapianto e due pazienti che potrebbero riceverlo: a chi impiantarli? Sulla base di quale criteri viene compiuta la scelta? Ai fini della scelta si devono considerare unicamente i pazienti in attesa del trapianto o è opportuno valutare anche le istanze di quanti sono in relazione con detti pazienti?

Una terapia sperimentale (ed in quanto tale priva ancora di validazione scientifica), fondata sull'infusione di staminali, è fornita ad alcuni bambini (quindi minori) affetti da patologie degenerative, che al momento non hanno prospettive di guarigione né terapie che possano alleviarne i sintomi: è giusto continuare con le infusioni, anche in assenza di validazione scientifica, interrompendo le terapie ufficialmente riconosciute? È giusto che i genitori chiedano che il Servizio Sanitario Nazionale si faccia carico dei costi di tale terapia? Qual è la terapia cui hanno diritto di usufruire i minori interessati?

Una coppia di persone, entrambe portatrici della medesima alterazione genetica, che pertanto potrebbe concepire bambini affetti dalla patologia, vuole procreare: è giusto che la stessa coppia si affidi a procedure di procreazione artificiale, al fine di evitare di dar luce a bambini affetti da malattia? È giusto, quindi, procedere ad una selezione degli embrioni, impiantando solo quelli non affetti da malattia? Quale può essere il destino degli embrioni malati? Esiste un diritto a procreare bambini sani? In caso affermativo, non si finisce per considerare un disvalore la disabilità?

In seguito ad uno screening genetico compiuto alla nascita, si scopre che un bambino è portatore di un'alterazione genetica indicativa di una predisposizione (che non ne implica necessariamente il manifestarsi) per malattie ad insorgenza tardiva (quali la sclerosi multipla, l'artrite reumatoide, o le patologie autoimmuni o la Corea di Huntington): considerando che sovente alla diagnosi non si accompagna una concreta possibilità terapeutica, qual è il discrimine che separa il diritto di non sapere dal dovere di informare?

Sempre in presenza di coppie di persone che potrebbero presentare alterazioni genetiche indicative di una predisposizione a malattie ad insorgenza tardiva: fino a che punto si estende la possibilità di pretendere il test nei confronti di qualcuno che intende, invece, rifiutarlo? Ancora, se uno dei due partner è consapevole di avere una storia familiare a rischio genetico e non informa l'altro partner, può essere ritenuto

responsabile per la trasmissione della malattia nei confronti del figlio? Infine, posto che sia possibile obbligare anche chi non presta il proprio consenso e che le risultanze indichino la presenza di un'alterazione che può ingenerare patologie, vige l'obbligo di informazione da parte del medico, oppure prevale il diritto di non sapere?

È in corso una ricerca che chiede la tipizzazione di materiale biologico prelevato da volontari, che hanno prestato regolare consenso ai fini della conduzione della ricerca, per la quale è assicurata comunque l'anonimato dei donatori; nel corso della ricerca emergono dati che possono dar luogo ad ulteriori linee di ricerca (le c.d. ricerche secondarie), per le quali non è stato prestato consenso: è possibile utilizzare il materiale biologico anche per queste ulteriori ricerche o i donatori debbono essere interpellati in proposito? Nella seconda ipotesi, come si concilia la garanzia dell'anonimato con il successivo rintracciamento degli stessi sia pure ai fini dell'acquisizione dell'ulteriore consenso? In tal caso, quali garanzie possono essere assicurate ai donatori per quanto concerne la diffusione di dati sensibili che potrebbero dar luogo a processi di discriminazione?

Una società ha sviluppato una ricerca tesa alla modificazione genetica di gatti, al fine di espungerne il potenziale allergogeno e rendere possibile così a soggetti allergici di avere animali domestici: è giusto alterare la dotazione genetica di animali al solo fine di permettere ad esseri umani di godere della loro compagnia? Nel bilanciamento fra uomo ed animale non si assiste ad una preponderanza della considerazione dell'uomo a scapito degli animali?

Un centro di ricerca universitario ha condotto studi al fine di giungere alla clonazione di specie animali in via di estinzione, al fine di ripopolare alcune zone: una linea di ricerca meritevole, ma fino a che punto? Qual è il senso di "riportare in vita" specie animali che hanno perso nella lotteria darwiniana per la sopravvivenza? Quali potrebbero essere le conseguenze di questa immissione in un ecosistema che si sarà assestato su nuovi equilibri?

Si tratta di una pluralità di casi, alcuni desunti dalla cronaca recente italiana, altri forse meno conosciuti al pubblico, ma parte dell'esperienza comune nei centri di ricerca: tutti casi e situazioni che chiedono valutazioni e scelte conseguenti che, sia pure compiute con particolare ponderazione, non sono esenti da criticità (qualunque siano le opzioni preferite); tutti casi per i quali probabilmente ciascuno di noi possiede una soluzione; tutti casi per i quali, però, non è chiesta una soluzione a livello personale, ma richiedono criteri di valutazione pubblici; tutti casi che chiamano in causa una valutazione di natura bioetica.

Cos'è dunque bioetica? Può esaurirsi in una ricerca di soluzioni condivisibili per dilemmi apparentemente insolubili oppure è più importante la delineazione di percorsi argomentativi che possano condurre alla formulazione di dette soluzioni?

## **2. Le origini della bioetica.**

Si tratta di interrogativi, le cui proposte risolutive richiedono la definizione dello statuto epistemologico della bioetica: interrogativi le cui risposte potranno essere trovate depurando i termini della questione da tutte quelle incrostazioni, nate spesso dal desiderio di non lasciare irrisolti i dilemmi etici lanciati dai casi che sempre più spesso si propongono all'attenzione dell'uomo contemporaneo<sup>1</sup>; interrogativi, le cui

---

<sup>1</sup> In tal senso la riflessione di Francesca Zanuso è molto puntuale, in particolare quando osserva che "una scelta autentica non è comunque possibile senza un critico vaglio ed una solida argomentazione e pertanto appare irrinunciabile ravvisare un criterio di limite: esso deve risultare fondato, ovvero sia razionalmente argomentato e non frutto di contrattazione, di emozione o di dogmatica presunzione" (F. Zanuso, *Neminem ledere. Verità e persuasione nel*

soluzioni potranno essere trovate a partire da una ricostruzione della genesi della bioetica, per poi andarne a definire lo statuto epistemologico.

Per quanto riguarda le origini della bioetica, per un tempo relativamente lungo si è affermato che la bioetica sia stata una disciplina relativamente recente: una disciplina che si sarebbe strutturata molto rapidamente, appena dopo l'introduzione del termine da parte dell'oncologo statunitense Van Rensselaer Potter, che volle indicare con questo vocabolo una nuova forma di conoscenza, mediante la quale si giungesse a sanare quella separazione che sembrava allontanare in modo irreversibile la scienza dall'etica<sup>2</sup>. Una nuova forma di saggezza di cui l'umanità aveva un bisogno assoluto

Mankind is urgently in need of new wisdom that will provide the "knowledge of how to use knowledge" for man's survival and for improvement in the quality of life. This concept of wisdom as a guide for action – the knowledge of how to use knowledge for the social good – might be called *Science of Survival*, surely the prerequisite to improvement in the quality of life. [...] A science of survival must be more than science alone, and I therefore propose the term *Bioethics* in order to emphasize the two most important ingredients in achieving the new wisdom that is so desperately needed: biological knowledge and human values.<sup>3</sup>

Studi più recenti, tuttavia, hanno rivelato come il termine utilizzato da Potter non fosse affatto un neologismo, essendo stato coniato in realtà dal teologo Fritz Jahr<sup>4</sup> già nel 1927 nel suo *Bio-Ethik: eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze*<sup>5</sup>, nel quale auspicava la costituzione di una nuova disciplina, la bioetica, che si caratterizzasse per un'estensione dell'imperativo categorico kantiano anche nei confronti di animali e piante.

The strict distinction between animal and human being [Mensch], prevalent in our European culture until the end of the 18<sup>th</sup> century, cannot be supported anymore. [...] What follows from this turmoil? First: the fundamental equation of humans and animals as object in psychology. Today, it [psychology] does not restrict itself to human beings, but applies the same methods to animals as well; and, as documented by comparative

---

*dibattito bio-giuridico*, CEDAM, Padova, 2005, p.9). Purtroppo, c'è da annotare che "il panorama del dibattito contemporaneo, soprattutto quello mediatico, è al riguardo sconcertante poiché l'argomentare, sia in etica applicata che nel settore delle c.d. biotecnologie, è occultato per lo più dal costante ricorso ad invettive, a luoghi comuni, a riferimenti entimematici o doxastici" (*ibidem*). Considerando, dunque, che "la 'tela' del dibattito bioetico appare composta, per rispettare la metafora, da vari *éndoxa*, alcuni dei quali costituiscono la strutturale trama dell'argomentare, altri pericolose incrostazioni" (*Ivi*, p. 11), appare importante "contribuire alla 'pulizia della tela', mettendo a temal e principali premesse dei discorsi che animano il dibattito bioetico e che dovrebbero indirizzare il dibattito pubblico e, quindi, in una società democratica orientare l'attività legislativa; è necessario, infatti, valutare se esse costituiscano autentici e non apparenti *éndoxa*, ovvero se il consenso che attorno ad esse si forma e da cui trae origine il proseguire de discorrere sia reale e non frutto di radicale malinteso" (*Ivi*, pp. 12-13).

<sup>2</sup> Si ricorda in proposito come il termine sia stato proposto come un neologismo, introdotto da Potter nel suo articolo *Bioethics. The Science of Survival*, in "Perspective in Biology and Medicine", 1970, 14, pp. 127-153; articolo ripubblicato come primo capitolo nel libro curato dallo stesso *Bioethics. Bridge to the Future*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs NJ, 1971, pp. 1-29.

<sup>3</sup> V. R. Potter, *Bioethic. The Science of Survival*, in *Bioethics. Bridge to the Future*, cit., pp. 1-2.

<sup>4</sup> Fritz Jahr (1895-1953) è stato pastore protestante tedesco che ha vissuto sempre ad Halle an der Saale; alla vigilia dell'ascesa al potere di Hitler chiese di essere esonerato temporaneamente dal servizio pastorale per "esaurimento nervoso": esonero che divenne definitivo il 1 marzo 1933. Ciò ha reso ancora più difficili le condizioni di vita della sua famiglia, che ha vissuto in ristrettezze economiche che si aggravarono durante la guerra. Nel dopoguerra Jahr ricominciò ad insegnare alle elementari della sua città, dove ha vissuto fino alla morte. Fra il 1927 ed il 1947 ha scritto una pluralità di saggi. Tra i suoi scritti, cui quelli che possono essere ricondotti nell'alveo del suo tentativo di definire una disciplina nuova, quale la bioetica, sono stati raccolti e pubblicati in *Aufsätze zur Bioethik 1927-1947. Werkausgabe*, Lit Verlag, Berlin, 2012. È bene precisare che di questa raccolta esiste anche una redazione in lingua inglese *Essays in Bioethics. 1924-1948*, Lit Verlag, Berlin, 2013

<sup>5</sup> F. Jahr, *Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze*, in "Kosmos. Handweiser für Naturfreunde", 1927, 24 (1), pp. 2-4; ora in F. Jahr, *Aufsätze zur Bioethik 1927-1947. Werkausgabe*, cit., pp. 7-10.

anatomical-zoological research, quite instructive comparisons between human soul and animal soul have been done. Yes, even beginnings of plant psychology are visible; - the most prominent representatives are G. Th. Fechner in the past, R. H. Francé, Ad. Wagner and the Indian Bose at present, so that modern research in psychology covers all living beings in research. Given these circumstances, it is only logical when R. Eisler speaks of *Bio-Psychics* [Bio-Psychik] (science of the soul of all that lives). From Bio-Psychics it is only a step to *Bio-Ethics*, i.e. the assumption of moral obligations not only towards humans, but towards all forms of life.<sup>6</sup>

In particolare, Jahr proponeva il superamento del modello antropocentrico: un superamento dettato per un verso dalle acquisizioni in campo scientifico, sulla base delle quali non ci sarebbe più stato motivo per affermare l'esistenza di una differenza qualitativa fra esseri umani e gli altri esseri viventi, e per altro verso dalla compassione, che, per lo stesso, non sarebbe un mero costrutto sentimentale, ma un fatto scientifico, "un fenomeno empiricamente dato dell'anima umana"<sup>7</sup>.

Di qui un imperativo bioetico, proposto come estensione ad ogni forma di vita dell'imperativo categorico kantiano: "rispetta ogni forma di vita, in linea di principio, come un fine e trattala, se possibile, come tale"<sup>8</sup>. Un imperativo, pertanto, non antropocentrico, per il suo estendersi ad ogni forma di vita; un imperativo che non richiede reciprocità, o meglio obbliga solo gli esseri umani, gli unici viventi capaci di responsabilità, poiché in quanto imperativo è incondizionato<sup>9</sup>; un imperativo che, al contrario dell'imperativo categorico kantiano, non era meramente formale, costituendosi piuttosto come un imperativo pragmatico e flessibile, per un bilanciamento di diritti, concezioni ed obbligazioni morali<sup>10</sup>.

Appare interessante notare come la riflessione di Jahr si collochi nello stesso arco temporale in cui è

---

<sup>6</sup> F. Jahr, *Bioethics*, in *Essays in Bioethics 1924-1948*, cit., pp. 23-24). "Die scharfe Scheidung zwischen Tier und Mensch, die seit Beginn unserer europäischen Kultur bis zum Ende des 18. Jahrhunderts herrschend war, kann heute nicht mehr aufrechterhalten werden. [...] Was folge aus dieser Umwälzung? Zunächst die grundsätzliche Gleichstellung von Mensch und Tier als Versuchsobjekt der Psychologie. Diese beschränkt sich heute nicht mehr auf den Menschen, sondern arbeitet mit denselben Methoden auch auf dem Gebiet des Tierischen, und wie es eine vergleichende anatomische-zoologische Forschung gibt, so werden auch höchst lehrreiche Vergleiche zwischen Menschen und Tierseele angestellt. Ja, sogar die Anfänge einer Pflanzenpsychologie machen sich bemerkbar, die bekanntesten ihrer Vertreter sind: G. Th. Fechner in der Vergangenheit, R. H. Francé, Ad. Wagner und der Inder Bose in der Gegenwart, so dass die moderne Psychologie alle Lebewesen in den Bereich ihrer Forschungen zieht. Unter diesen Umständen ist es nur folgerichtig, wenn R. Eisler zusammenfassend von einer Bio-Psychik (Seelenkunde alles Lebenden) spricht. Von der Bio-Psychik ist nur ein Schritt bis zur Bio-Ethik, d.h. zur Annahme sittlicher Verpflichtungen nicht nur gegen den Menschen, sondern gegen alle Lebewesen" (*Bio-Ethik*, cit., p. 1).

<sup>7</sup> "Das Mitleid mit den Tieren erscheint als in empirisch gegebenes Phänomen der Menschenseele" (F. Jahr, *Tierschutz und Ethik in ihren Beziehungen zueinander* (1928), in Id., *Aufsätze zur Bioethik 1927-1947. Werkausgabe*, cit., p. 21).

<sup>8</sup> "Achte jedes Lebewesen grundsätzlich als einen Selbstzweck, und behandle es nach Möglichkeit als solchen", F. Jahr, *Bio-Ethik*, cit., p. 13.

<sup>9</sup> "Denn unsere ganzes Leben und Treiben in der Politik, im Wirtschaftsleben, im Kontor, im Laboratorium, in der Werkstatt, auf dem Acker, es ist [...] in seinen Beweggründen und Zielen Keineswegs in erster Linie auf Liebe eingestellt, vielfach aber auf Kampf mit irgendwelchen Mitbewerben. Wir werden uns dessen oft nur nicht bewusst solange dieser Kampf ohne Hass in ehrlicher, gesetzlich erlaubter Weise geführt wird. Ebenso wenig wie wir nun den Kampf mit unseren Mitmenschen ganz vermeiden können, ebenso unvermeidlich ist auch der Kampf und Dasein mit andere Lebewesen. Trotzdem aber werden wir weder im ersteren noch im letzteren Falle das Ideal ethischen Verpflichtetsteins als Richtungspunkt aus dem Auge verlieren" (F. Jahr, *Tierschutz und Ethik in ihren Beziehungen zueinander* (1928), pp. 26-27).

<sup>10</sup> In proposito è interessante sottolineare come Jahr riconoscesse l'interazione fra la cura di sé e la cura degli altri e sostituisse la virtù del rispetto della legge con la virtù della compassione per tutte le forme di vita. Egli concludeva, infatti, "nach alldem ergibt sich als Richtschnur für unser sittliches Handeln der bio-ethische Imperative: Achte jedes Lebewesen, also auch die Tiere, als einen Selbstzweck, und behandle es nach Möglichkeit als solchen!" (*Ivi*, p. 27). In tal senso si deve interpretare la mutazione dell'imperativo kantiano, operata da Jahr, che dal *niemals* kantiano vira verso quel *behandle es nach Möglichkeit als solchen!*

stato coniato anche il termine “ecosistema”<sup>11</sup>: coincidenza temporale che non è stata certo frutto di una relazione/conoscenza fra i pensatori; contemporaneità che appare, pertanto, ancora più significativa ed emblematica di una temperie culturale estremamente ricca e vivace.

I proclami di Jahr si sono fermati, però, allo stato di intuizione, non essendo stati elaborati compiutamente neanche dallo stesso: tale riflessione, inoltre, sembra essersi del tutto perduta fino al suo recupero, avvenuto alle soglie del XXI secolo, quando la bioetica si era ormai diffusa ed affermata<sup>12</sup>.

Potter appare, pertanto, sinceramente in buona fede quando ha proposto questa forma di conoscenza come approccio inedito: anche se non è stato il vero ideatore del termine, la sua proposta è stata in straordinaria coincidenza con la maturazione dell’esigenza di una società, allora come ancor oggi, alle prese con questioni inedite poste dallo sviluppo della ricerca scientifica; questioni per le quali emergeva la necessità di elaborare categorie interpretative che aiutassero ad individuare criteri atti ad orientare le scelte in questi ambiti.

Di qui una disciplina radicalmente innovativa: una disciplina che, constatata la palese insufficienza delle categorie interpretative elaborate dalle discipline fino ad allora esistenti, si caratterizzava innanzitutto per un rifiuto programmatico di qualsiasi approccio conoscitivo riduzionista.

Una novità perfettamente rappresentata dalla scelta lessicale di Potter, che l’ha motivata affermando che “I chose *bio-* to represent biological knowledge, the science of living systems; and I chose *-ethics* to represent knowledge of human value systems”<sup>13</sup>.

Proprio in ragione di questa scelta terminologica, Potter tratteggia una bioetica cui è assegnata un’area di interesse molto ampia, ritenendo esserle pertinenti tanto le problematiche ambientali e/o le questioni inerenti allo sviluppo, quanto le possibili applicazioni tecnologiche alla vita, intesa nel senso più ampio del termine.

---

<sup>11</sup> È bene ricordare come il vocabolo sia stato introdotto nel 1930 da Roy Clapham, che lo utilizzava per legare in una unità le componenti fisiche e biologiche di un ambiente. Il termine è apparso, tuttavia, per la prima volta in un articolo di Arthur Tansley, che lo definiva come quel sistema complesso che “includes not only the organism-complex, but also the whole complex of physical factors forming what we call the environment of the biome – the habitat factors in the widest sense. Though the organisms may claim our primary interest, when we are trying to think fundamentally we cannot separate them from their special environment, with which they form one physical system” (A. G. Tansley, *The Use and the Abuse of Vegetational Concepts and Terms*, in “Ecology”, 1935, 3, p. 299).

<sup>12</sup> Jahr è stato menzionato per la prima volta come colui che ha coniato il termine nel 1997, da Rolf Löther, in una conferenza tenuta a Tübingen (si veda il suo *Evolution der Biosphäre und Ethik*, in E. M. Engels – T. Junker – M. Weingarten (a cura di), *Ethik der Biowissenschaften: Geschichte und Theorie – Beiträge zur 6. Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Geschichte und Theorie der Biologie (DGGTB) in Tübingen 1997*, Verlag für Wissenschaft und Bildung, Berlin, 1998, pp. 61–68). Una riscoperta che ha conosciuto una diffusione mondiale grazie al lavoro di Eve-Marie Engels dell’Università di Tübingen e di un gruppo di bioeticisti croati (*ex pluribus* si veda A. Muzur – H.M. Sass (eds.), *Fritz Jahr and the foundation of Global Bioethics. The Future of Integrative Bioethics*, Lit Verlag, Berlino, 2012) e latino-americani (*ex multis* si vedano F. Lolas, *Bioethics and animal research. A personal perspective and a note on the contribution of Fritz Jahr*, in “Biological Research”, 2008, 41, pp. 119-123; L. Pessini, *As origens da bioética: do credo bioético de Potter ao imperativo bioético de Fritz Jahr*, in “Revista Bioética”, 21, 2013, 1, pp. 9-19).

<sup>13</sup> V.R. Potter, *Humility with Responsibility - A Bioethic for Oncologist: Presidential Address*, in “Cancer Research”, 1975, 35, p. 2297. Appare interessante notare come anche Jahr, nel corso della sua riflessione sulla bioetica, abbia affermato che “die Tatsache des engen Zusammenhanges zwischen Tierschutz und Ethik beruht letztlich darauf, dass wir nicht nur gegen die Mitmenschen, sondern auch gegen die Tiere, ja, sogar gegen die Pflanzen – kurz gesagt gegen alle Lebewesen – ethische Verpflichtungen haben, so dass wir geradezu von einer 'Bio-Ethik' sprechen können” (F. Jahr, *Tierschutz und Ethik in ihren Beziehungen zueinander* (1928), cit., p. 25).

Per Potter, la bioetica si caratterizza così per il suo approccio tipicamente globale: una globalità che va riferita all'intento della bioetica, mirante alla ricerca e alla proposta di un'etica universale, valida per tutta la terra:

At the present time it is necessary to go beyond Leopold and beyond medical bioethics. We must recognize that over-specialization in either branch can be counterproductive to the goal of acceptable survival on a global scale. The two branches need to be harmonized and unified to a consensual point of view that may well be termed global bioethics, stressing the two meanings of the word global. A system of ethics is global, on the one hand, if it is unified and comprehensive, and in the more usual sense, if it is worldwide in scope.<sup>14</sup>

Una globalità propria del suo ambito di interesse:

The general term "bioethics" has to be qualified by mentioning the major areas under discussion. From the outset it has been clear that bioethics must be built on an interdisciplinary or multidisciplinary base. I have proposed two major areas with interests that appear to be separate but which need each other: medical bioethics and ecological bioethics. Medical bioethics and ecological bioethics are non-overlapping in the sense that medical bioethics is chiefly concerned with short-term views [...]. Ecological bioethics clearly has a long-term view that is concerned with what we must do to preserve the ecosystem in a form that is compatible with the continued existence of the human species.<sup>15</sup>

Una globalità attinente al suo specifico approccio conoscitivo, costitutivamente interdisciplinare

From many uninformed quarters we now hear demands for a moratorium on science, when what we need is more and better science. We need to combine biology with humanistic knowledge from diverse sources and forge a science of survival that will be able to set a system of priorities. [...] We must develop the *science of survival*, and it must start with a new kind of ethics-bioethics. The new ethics might be called *interdisciplinary ethics*, defining interdisciplinary in a special way to include both the sciences and the humanities.<sup>16</sup>

Sin qui le intuizioni e le intenzioni del suo proto e re-ideatore: una novità evidentemente piuttosto difficile da assimilare, tanto che presto si è assistito al tentativo di circoscriverne l'ambito di interesse, ritenendo più opportuno (o più semplice?) focalizzare l'attenzione sulle questioni che potevano presentarsi nel campo medico-terapeutico, riducendola ad una sorta di etica medica<sup>17</sup>.

Un alternarsi di accezioni, cui ha corrisposto una molteplicità di definizioni. Si è già detto come Potter

---

<sup>14</sup> V. R. Potter, *Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy*, Michigan State University Press, East Lansing, 1988, p. 78.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 74

<sup>16</sup> V. R. Potter, *Bioethic. The Science of Survival*, cit., p. 4.

<sup>17</sup> In proposito appare interessante la lettura del saggio di Warren T. Reich, *The word 'Bioethics'. The struggle over its earliest meanings*, pubblicato originariamente in "Kennedy Institute of Ethics Journal", 1995, 5,1, pp. 19-34, consultato in R. Chadwick – D. Schroeder (eds.), *Critical Concepts in Philosophy*, Routledge, London, 2002, pp. 20-32. Reich afferma infatti che al termine potesse essere attribuita una doppia paternità: la prima a Potter, la seconda all'Istituto della Georgetown University. In particolare, Reich ha osservato che "the Georgetown model introduced a notion of bioethics that would deal with the *concrete medical dilemmas* restricted to three issue areas: (1) the rights and duties of patients and health professionals; (2) the rights and duties of research subjects and researchers; and (3) the formulation of public policy guidelines for clinical care and biomedical research" (p. 21). Una restrizione avvenuta, dunque, all'interno della Georgetown University, dove nel 1971 fu fondato il primo istituto al mondo dedicato in maniera specifica alla bioetica, il *Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics*. Una restrizione di cui Potter era ben consapevole: "the early developments at Georgetown University led to the choice of the word bioethics and to the disposal of the long-standing term medical ethics, which could be traced back to the Oath of Hippocrates. Gorovitz decided to refer to medical ethics as dealing with questions of professional etiquette, and he agreed with the evolution of medical ethics into bioethics in conformity with the Georgetown School" (V. R. Potter, *Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy*, cit., p. 77).

l'abbia qualificata in termini di sapienza/saggezza (*wisdom*), un sapere come usare la conoscenza per il bene ed il futuro della condizione umana. Subito dopo, però, Reich l'ha definita come "studio sistematico della condotta umana nell'area delle scienze della vita e della cura della salute, quando tale condotta viene esaminata alla luce dei valori e dei principi morali"<sup>18</sup>.

Un alternarsi di accezioni e definizioni che non sono proprie di specifici orientamenti etico-culturali, in quanto all'interno di ciascun si possono trovare entrambe le accezioni. A titolo esemplificativo, in Italia due autori, che si collocano su posizioni diametralmente opposte, finiscono per concordare sulla restrizione dell'ambito di interesse della bioetica: in tal senso, Elio Sgreccia considera la bioetica come una riflessione "che potrebbe essere definita come filosofia morale della ricerca e della prassi biomedica"<sup>19</sup>; Uberto Scarpelli, da parte sua, conviene con lui quando asserisce che la bioetica è "l'etica in quanto particolarmente relativa ai fenomeni della vita organica del corpo, della generazione, dello sviluppo, maturità e vecchiaia, della salute, della malattia e della morte"<sup>20</sup>.

### **3. Le teorie bioetiche.**

Non solo una duplice accezione di bioetica, considerandone l'oggetto, ma anche una pluralità di teorie, ciascuna delle quali ha individuato alcuni principi, ritenuti fondamentali per decifrazione e la conseguente valutazione delle situazioni sottoposte alla considerazione.

Senza pretesa di esaustività, se ne illustreranno ora alcune che si ritiene rappresentino gli approcci più diffusi.

#### **3.1 Bioetiche liberali.**

L'approccio liberale rimanda ad una tradizione filosofica troppo nota tanto da rendere forse pleonastica una sua ricostruzione puntuale in questa sede. Appare sufficiente qui ricordare come si tratti di approccio consolidato ed al tempo stesso molto differenziato cui può ascrivere una pluralità di autori fra cui

---

<sup>18</sup> "The systematic study of human conduct in the field of life sciences and health care, when such conduct is examined in the light of values and moral principles" (W. T. Reich, *Introduction*, in Id. (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, The Free Press; New York, 1978, p. XIX). Una definizione che nelle edizioni successive si è arricchita, qualificando la bioetica come "the systematic study of the moral dimensions – including moral vision, decisions, conduct and politics – of the life sciences and health care, employing a variety of ethical methodologies in an interdisciplinary setting" (W. T. Reich, *Introduction*, in Id. (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, Macmillan, New York, 1995, p. XXI).

<sup>19</sup> E. Sgreccia, *Manuale di Bioetica*, vol. I, Vita e Pensiero, Milano, 1991, p. 33.

<sup>20</sup> U. Scarpelli, *La bioetica. Alla ricerca dei principi*, in Id., *Bioetica laica*, Baldini & Castoldi, Milano, 1998, p. 217.

John Locke<sup>21</sup>, Immanuel Kant<sup>22</sup> e John Stuart Mill<sup>23</sup>, fino a giungere ai contemporanei Ronald Dworkin<sup>24</sup> e John Rawls<sup>25</sup>, così come Robert Nozick<sup>26</sup> e Murray Rothbard<sup>27</sup>.

Si tratta, dunque, di un approccio che comprende una pluralità di concezioni, spesso molto diverse fra loro, ma accomunate da un riferimento essenziale alla libertà individuale.

The sole end for which mankind are warranted, individually or collectively, in interfering with the liberty of action of any of their number, is self-protection. That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of civilized community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not sufficient warrant. He cannot right fully be compelled to do or forbear because it will be better for him to do so, because it will make him happier, because, in the opinions of others, to do so would be wise, or even right. These are good reasons for remonstrating with him, or reasoning with him, or persuading him, or entreating him, but not for compelling him, or visiting him with any evil, in case he do otherwise. To justify that, the conduct from which it is desired to deter him must be calculated to produce evil to someone else. The only part of the conduct of any one, for which he is amenable to society, is that which concerns others. In the part which merely concerns himself, his independence is, of right, absolute. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign.<sup>28</sup>

In tale prospettiva il criterio orientativo delle scelte è dato, ordinariamente, dalla primazia assegnata a ciò che è liberamente scelto, liberamente accolto e non lede la libertà altrui.

---

<sup>21</sup> John Locke (1632-1704) è stato il primo teorico del liberalismo politico, postulando una concezione dell'uomo dotato di diritti naturali (ed in quanto tali inalienabili), che esce dalla condizione dello stato di natura per costituire lo Stato al fine di tutelare tali diritti. Nella concezione lockeana, pertanto, l'individuo è preesistente allo Stato, che nasce in maniera funzionale alla preservazione dei diritti naturali individuali: in tal senso trova giustificazione anche il diritto di resistenza che l'individuo può esercitare legittimamente quando lo Stato viene meno alle sue funzioni. Tra le opere principali di Locke si ricordano i *Two Treatises of Government* (1690) e *An Essay Concerning Human Understanding* (1690).

<sup>22</sup> Immanuel Kant (1724-1804) è forse conosciuto più per il suo criticismo (l'esigenza di determinare le condizioni ed i limiti delle capacità conoscitive dell'uomo in ambito teoretico, pratico e ed estetico), che per il suo orientamento liberale, che emerge come conseguenza della sua adesione all'illuminismo ed alla postulazione di uno Stato liberale e laico, governato da leggi che non possono e non devono entrare nel c.d. foro interno, essendo solo l'esteriorità (il foro esterno) il dominio proprio dei dettati giuridici. Tra le sue opere principali *Kritik der reinen Vernunft* (1781), *Kritik der praktischen Vernunft* (1786), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785).

<sup>23</sup> John Stuart Mill (1806-1873) è altro autore liberale classico, secondo il quale ciascun individuo possiede una sfera di libertà assoluta, su cui nessuno è autorizzato ad esercitare un controllo: ciascuno è libero di raggiungere la propria felicità come meglio ritiene e nessuno può interferire, a meno che non si arrechi danno a qualcun altro. Tra le opere di Mill i classici *Principles of Political Economics* (1848) e *On Liberty* (1859).

<sup>24</sup> La dottrina di Ronald Dworkin (1931-2013) si iscrive nell'ambito de c.d. liberalismo etico, ossia un liberalismo teso a garantire uguale considerazione e rispetto (*equal concern and respect*): di qui una considerazione dell'importanza della funzione svolta dai principi, che possono svolgere una funzione equitativa rispetto alle norme. Tra le sue opere principali, *Taking Rights Seriously* (1977), *Law's Empire* (1986), *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom* (1993) e *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality* (1996).

<sup>25</sup> John Rawls (1921-2002) ha teorizzato una liberalismo egalitario, rivolgendo particolare attenzione alle questioni dell'uguaglianza e delle pari opportunità. In particolare egli si è concentrato sulla nozione di giustizia e sulle procedure funzionali al perseguimento della stessa. Tra le sue opere più famose *A Theory of Justice* (1971) e *Political Liberalism* (1993).

<sup>26</sup> Robert Nozick (1938-2002) è stato esponente della prospettiva libertaria, in contrapposizione alle teorie liberali che postulavano una concezione della giustizia come equità. Per Nozick, l'estensione maggiore giustificabile per lo Stato non può andare oltre la funzione di garanzia della sicurezza e di salvaguardia di alcuni diritti individuali fondamentali: di qui il c.d. *Stato minimo*. Tra le sue opere si ricorda in particolare *Anarchy, State, and Utopia* (1974).

<sup>27</sup> Murray Newton Rothbard (1926-1995) si colloca su posizioni libertarie ancora più estreme di Nozick: per lo stesso, infatti, nell'ambito dell'esaltazione dell'individuo e della sua libertà d'azione, è necessario che le funzioni attribuite allo Stato siano assoggettate alla logica di mercato, assolutizzando i diritti individuali. Tra i suoi testi *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto* (1973) e *The Ethics of Liberty* (1982).

<sup>28</sup> J. S. Mill, *On Liberty* (1859), Ticknor and Fields, Boston, 1863, p. 23.

The only freedom which deserves the name, is that of pursuing our own good in our own way, so long as we do not attempt to deprive others of theirs, or impede their efforts to obtain it. Each is the proper guardian of his own health, whether bodily, or mental and spiritual. Mankind are greater gainers by suffering each other to live as seems good to themselves, than by compelling each to live as seems good to the rest.<sup>29</sup>

Nucleo fondante è, pertanto, il riconoscimento dell'esistenza in capo a ciascun individuo di un coagulo di libertà, preesistenti a qualsiasi organizzazione del vivere sociale che, anzi, si struttura proprio in vista della loro salvaguardia.

But though men, when they enter into society, give up the equality, liberty, and executive power they had in the state of nature, into the hands of the society, to be so far disposed of by the legislative, as the good of the society shall require; yet it being only with an intention in every one the better to preserve himself, his liberty and property; (for no rational creature can be supposed to change his condition with an intention to be worse) the power of the society, or legislative constituted by them, can never be supposed to extend farther, than the common good; but is obliged to secure every one's property.<sup>30</sup>

In tal senso appare emblematica la Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti d'America ove si afferma espressamente che lo Stato si costituisce per garantire i diritti degli individui.

We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.-- That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed, --That whenever any Form of Government becomes destructive of these ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute new Government, laying its foundation on such principles and organizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to effect their Safety and Happiness.<sup>31</sup>

All'interno di questa cornice di riferimento, poi, le teorie liberali possono oscillare da una concezione egualitaria, meglio conosciuta come teoria dell'eguaglianza liberale, ad una concezione libertaria.

La prima inserisce i diritti di libertà in un contesto sociale costituito da individui liberi e uguali fra loro, concependo l'uguaglianza in termini di eguaglianza di opportunità<sup>32</sup> o di risorse<sup>33</sup>, al fine di permettere un esercizio pieno delle libertà. In tal senso appaiono oltremodo significative le affermazioni di John Rawls:

The two principles of justice [...] should now read:

- (a) Each person has the same infeasible claim to a fully adequate scheme of equal basic liberties, which scheme is compatible with the same scheme of liberties for all; and
- (b) Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be

---

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 28-29.

<sup>30</sup> J. Locke, *Second Treatise on Government* (1690), Hackett Publishing Co., Indianapolis, 1980, p. 68.

<sup>31</sup> *Declaration of Independence* - July 4<sup>th</sup> 1776 - par. 2.

<sup>32</sup> Un'accentuazione propria della riflessione di John Rawls, con il suo proporre un principio, secondo il quale "in order to treat all persons equally, to provide genuine equality of opportunity, society must give more attention to those with fewer native assets and to those born into the less favorable social positions. The idea is to redress the bias of contingencies in the direction of equality" (J. Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge, 2001, p. 86).

<sup>33</sup> Si tratta dell'accezione più propria di Dworkin, che ha proposto un'idea di uguaglianza che si pone come obiettivo la riduzione delle ineguaglianze delle risorse personali e impersonali, senza interferire con la personalità dei soggetti. Una concezione secondo la quale un piano distributivo tratta le persone da uguali quando distribuisce o trasferisce loro risorse finché nessun trasferimento ulteriore renderà più uguali le singole quote di risorse. Una concezione che ha alla base la necessità di liberare il soggetto dall'interferenza della sorte, dai possibili effetti sulle scelte e sulla capacità di realizzare pienamente i propri desideri legittimi, derivanti da condizioni arbitrarie e immeritate. Si veda in tal senso diffusamente R. Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge, 2000, specialmente il Capitolo II – *Equality of Resources*.

to the greatest benefit of the least-advantaged members of society (the difference principle).<sup>34</sup>

In una parola, premesso che è propria di ogni individuo un'inviolabilità su cui il benessere della società nel suo complesso non può prevalere<sup>35</sup>, appare importante osservare come la difesa della libertà individuale richieda che gli stessi siano in una condizione di uguaglianza di opportunità/risorse. Di qui la necessità di ridurre le condizioni di svantaggio<sup>36</sup>: se non fosse data la possibilità di accedere a posizioni realmente concorrenziali, l'esercizio della libertà sarebbe un contenitore vuoto a causa della mancanza di beni fondamentali.

The natural distribution is neither just nor unjust; nor is it unjust that persons are born into society at some particular position. These are simply natural facts. What is just and unjust is the way that institutions deal with these facts. Aristocratic and caste societies are unjust because they make these contingencies the ascriptive basis for belonging to more or less enclosed and privileged social classes. The basic structure of these societies incorporates the arbitrariness found in nature. But there is no necessity for men to resign themselves to these contingencies. The social system is not an unchangeable order beyond human control but a pattern of human action. In justice as fairness men agree to avail themselves of the accidents of nature and social circumstance only when doing so is for the common benefit.<sup>37</sup>

Collocarsi in una prospettiva libertaria significa, invece, teorizzare sì la fundamentalità dei diritti di libertà, prescindendo però da considerazioni di equità, meglio ancora da ogni ipotesi di ripartizione delle risorse. In tal senso è interessante la riflessione di Nozick che applica il concetto di giustizia non tanto alla distribuzione delle risorse, quanto all'acquisizione delle stesse, elaborando una teoria del "titolo valido".

If the world were totally just, the following inductive definition would exhaustively cover the subject of justice in holdings.

1. A person who acquires a holding in accordance with the principle of justice in acquisition is entitled to that holding.
2. A person who acquires a holding in accordance with the principle of justice in transfer, from someone else entitled to the holding, is entitled to the holding.
3. No one is entitled to a holding except by (repeated) applications of 1 and 2.

The complete principle of distributive justice would say simply that a distribution is just if everyone is entitled to the holdings they possess under the distribution.

A distribution is just if it arises from another just distribution by legitimate means. The legitimate means of moving from one distribution to another are specified by the principle of justice in transfer. [...] The general outlines of the theory of justice in holdings are that the holdings of a person are just if he is entitled to them by the principle of justice in acquisition and transfer, or by the principle of rectification of injustice (as specified by the two first principles).<sup>38</sup>

La libera autodeterminazione rappresenta, così, l'unico diritto fondamentale che comporti la tutela da interferenze di ogni sorta: "individuals have rights, and there are things no person or group may do to them (without violating their rights). So strong and far-reaching are these rights that they raise the question of what, if anything, the state and its officials may do"<sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup> J. Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, cit., pp. 42-43.

<sup>35</sup> "Each person possesses an inviolability founded on justice that even the welfare of society as a whole cannot override. For this reason justice denies that the loss of freedom for some is made right by a greater good shared by others" (J. Rawls, *A Theory of Justice*. Revised Edition, Harvard University, Cambridge, 1999, p. 3.

<sup>36</sup> In proposito Rawls ha osservato, infatti, che "while the distribution of wealth and income need not be equal, it must be to everyone's advantage, and at the same time, positions of authority and responsibility must be accessible to all. One applies the second principle by holding positions open, and then, subject to this constraint, arranges social and economic inequalities so that everyone benefits" (*Ivi*, p. 53).

<sup>37</sup> *Ivi*, pp. 87-88.

<sup>38</sup> R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Backwell, Oxford, 19974, p. 151, 153.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. IX. In questo senso va anche Murray Rothbard, quando afferma che "The individual man, in

In particolare, la libertà si declina in termini di autodeterminazione e finisce per costituire l'unico diritto fondamentale che, in quanto tale, deve essere tutelato da qualsiasi interferenza<sup>40</sup>: si ha così una libertà individuale strutturata in termini di diritto di proprietà su di sé che si traduce in un diritto a disporre del proprio corpo, quale estrinsecazione appunto del diritto di autoappartenenza.

The most viable method of elaborating the natural-rights statement of the libertarian position is to divide it into parts and to begin with the basic axiom of the "right to self-ownership." The right to self-ownership asserts the absolute right of each man, by virtue of his (or her) being a human being, to "own" his or her own body; that is, to control that body free of coercive interference.<sup>41</sup>

Si può concludere che, fatte salve le indubbie differenze fra le varie teorie comunque ascrivibili all'approccio liberale, vi si può riconoscere un comune avvaloramento dell'*autonomia*, assunta quale *criterio discriminante nelle scelte*.

Si tratta di un avvaloramento dell'autonomia che ha inciso fortemente in ambito bioetico, inducendo, per esempio, il ripensamento della relazione medico-paziente, che si è evoluto da rapporto di stampo paternalista in relazione fra soggetti aventi pari dignità e reciprocità di doveri<sup>42</sup>; un avvaloramento dell'autonomia che privilegia il principio di autodeterminazione particolarmente nelle questioni che riguardano la vita e la morte<sup>43</sup>; un avvaloramento che non ha disdegnato di affrontare questioni particolarmente scottanti quali le possibili pratiche eugenetiche, elaborando considerazioni niente affatto scontate in proposito<sup>44</sup>.

### **3.2 Bioetiche utilitariste.**

La bioetica utilitarista è un altro approccio molto diffuso, che, come si vedrà, fornisce un criterio di valutazione molto usato, soprattutto in ambito medico, quando si realizza una condizione di scarsità di

---

introspecting the fact of his own consciousness, also discovers the primordial natural fact of his freedom: his freedom to choose, his freedom to use or not use his reason about any given subject. In short, the natural fact of his "free will." He also discovers the natural fact of his mind's command over his body and its actions: that is, of his natural *ownership* over his self" (M. N. Rothbard, *The Ethics of Liberty* (1982), New York University Press, New York, 1998, p. 31).

<sup>40</sup> È evidente il richiamo alla famosa affermazione lockeana: "though the earth, and all inferior creatures, be common to all men, yet every man has property in his own person: this no body has any right to but himself" (J. Locke, *Second Treatise on Government*, cit., p. 209)

<sup>41</sup> M. N. Rothbard, *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, Macmillan Publishing Co., New York, 1978, p. 28.

<sup>42</sup> Sull'evoluzione del rapporto medico-paziente e più in generale sulla questione del consenso si vedano più diffusamente i contributi di Paolo Mazzarello (*Rapporto terapeutico in Occidente: profili storici*), Carlo Casonato e Fabio Cembrani (*Il rapporto terapeutico nell'orizzonte del diritto*), Michele Graziadei (*Il consenso informato e i suoi limiti*), Elena Salvaterra (*Capacità e competence*), Mariassunta Piccinni (*Relazione terapeutica e consenso dell'adulto 'incapace: dalla sostituzione al sostegno*), Leonardo Lenti (*Il consenso informato ai trattamenti sanitari per i minorenni*), tutti in L. Lenti – E. Palermo – P. Zatti (a cura di), *Trattato di Biodiritto. I diritti in medicina*, Giuffrè, Milano, 2011.

<sup>43</sup> In tal senso appaiono significative le affermazioni di Judith Jarvis Thomson nel suo *A Defense of Abortion*, in "Philosophy and Public Affairs", vol. 1, 1, Autumn 1971, pp. 47-66.

<sup>44</sup> A titolo esemplificativo, in proposito è stata utilizzata la distinzione fra terapia e potenziamento, aprendo alle pratiche di manipolazione genetica in caso di applicazione terapeutica, mentre sono sollevati dubbi in ordine a pratiche eugenetiche, dirette al potenziamento, ritenendo che lo stesso potrebbe prefigurare una limitazione del diritto all'autodeterminazione, quindi uno scivolamento verso forme di paternalismo assolutamente deprecabili. Emblematica è la posizione di Habermas, quando osserva che "eugenic interventions aiming at enhancement reduce ethical freedom insofar as they tie down the person concerned to rejected, but irreversible intentions of third parties, barring him from the spontaneous self-perception of being the undivided author of his own life" (J. Habermas, *The Future of Human Nature* (2001), Polity Press, Cambridge, 2003, p. 63).

risorse.

Si tratta di un approccio niente affatto univoco, rivelando una molteplicità di formulazioni teoriche<sup>45</sup>, spesso molto diverse fra loro, accomunate dall'importanza assegnata a criteri di valutazione quali il *conseguenzialismo*, il *welfarism* e l'*aggregazionismo*<sup>46</sup>.

Il *conseguenzialismo* individua il criterio di valutazione delle scelte nella considerazione delle conseguenze, dando priorità all'opzione che prefiguri conseguenze migliori di ogni altra. La giustificazione, dunque, non si incentra sul soggetto agente né sugli atti, ma sullo stato di cose esito delle azioni.

*A consequentialist is somebody who thinks that what determines the moral quality of an action (that is, determines whether it is right or wrong) are its consequences [...] We normally judge the rightness or wrongness of actions by their conformity to rules or principles, and the principles themselves are judged by the consequences of observing them. If the actions are intentional, we praise or blame the agent for them. [...] Suppose, then, that my gun is pointing at somebody and I pull the trigger, and he dies. We say, "I have killed him." Killing him was what I did – my act. If I did wrong, what made it wrong was the consequence of my pulling the trigger, namely that I killed him. In the light of this example, it is hard to see how people can deny that consequences, in this sense, are what make actions right or wrong.*<sup>47</sup>

Un ulteriore criterio di valutazione è dato particolare apprezzamento attribuito al benessere conseguente all'azione (il c.d. *welfarism*).

The second constituent of utilitarianism is *welfarism*. Utilitarians think that the consequences that are relevant to the morality of actions are consequences that increase or diminish the welfare of all those affected. This means, for a utilitarian, the welfare of all those affected considered impartially. We may define "welfare" as "the obtaining to a high or at least reasonable degree of a quality of life which on the whole a person wants, or prefers to have."<sup>48</sup>

Appare evidente il richiamo alla tradizione utilitarista, per la quale il bene è definito come utile e l'utile come la maggior quantità di benessere: il valore da massimizzare è riferito al benessere ricadente sugli individui interessati.

By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question: or, what is the same thing in other words, to promote or to oppose that happiness. I say of every action whatsoever; and therefore not only of every action of a private individual, but of every measure of government. By utility is meant that property in any object, whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good, or happiness, (all this in the present case comes to the same thing) or (what comes again to the same thing) to prevent the happening of mischief, pain, evil, or unhappiness to the party whose interests is considered.<sup>49</sup>

Ultimo è il *criterio* di valutazione *aggregazionista* che si sostanzia nella massimizzazione del benessere: una massimizzazione che, però, non va riferita all'individuo colto nella sua singolarità, ma al

---

<sup>45</sup> Fra i tanti bioeticisti che possono essere ricondotti a tale prospettiva si ricordano Richard Mervyn Hare con il suo *Essays on Bioethics*, Clarendon, Oxford, 1993;; John Harris con il suo *The Value of Life. An Introduction to Medical Ethics*, Routledge & Kegan, London, 1985; Eugenio Lecaldano con il suo *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma-Bari, 1999; Peter Singer con i suoi *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, e *Rethinking Life and Death*, Text Publishing & co., Melbourne, 1994.

<sup>46</sup> Si veda in tal senso R. M. Hare, *A Utilitarian Approach*, in H. Kushe – P. Singer (eds.), *A Companion to Bioethics*, 2nd edition, Wiley – Blackwell, Oxford, 2009, pp. 85-90.

<sup>47</sup> R. M. Hare, *A Utilitarian Approach*, cit., p. 85.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 86

<sup>49</sup> J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), Oxford University Press, Oxford, 2005, pp. 11-12.

complesso dei soggetti coinvolti. Si tratta di un criterio secondo cui la preferenza va assegnata al miglior risultato in termini comparativi: un criterio meramente quantitativo, per cui la ricerca del miglior risultato complessivo in termini di benessere potrebbe non escludere del tutto la possibilità che qualcuno subisca una perdita.

The remaining constituent is a view about the *distribution* of this welfare. It is the view that when, as usually, we have a choice between the welfare of one lot of people and the welfare of another lot, we should choose the action which maximizes the welfare (i.e., maximally promotes the interests) of all *in sum*, or *in aggregate*. We may call this constituent *aggregationism*. Aggregationism implies that we should ignore the *distribution* of the welfare that we are bringing about, and simply maximize its total sum in aggregate. That is, if one outcome will produce more welfare, but distribute it very unequally, and another will produce less, but distribute it more equally, it is, according to aggregationism, the first outcome that we ought to choose.<sup>50</sup>

Si è visto, dunque, come nell'approccio utilitarista si individuino alcuni criteri atti ad orientare le scelte; criteri che non si collocano tutti sullo stesso piano, ma è riconosciuta una sorta di gerarchia fra gli stessi, essendo considerata prioritaria la ricerca del benessere/utile, sia pure necessariamente coniugata con l'esigenza di ottenere il miglior risultato in termini comparativi.

Questa seconda esigenza, in particolare, garantirebbe l'imparzialità nelle scelte e, quindi, un eguale rispetto delle persone. Se, infatti, secondo il detto benthamiano "ciascuno deve contare per uno e nessuno più di uno"<sup>51</sup>, ossia gli interessi di ciascuno sono considerati in maniera eguale, la valutazione delle conseguenze procederà tenendo conto della comparazione fra gli interessi in gioco: il criterio aggregazionista finisce per costituire, così, un presidio di imparzialità, non permettendo che alcuno possa vantare una qualsiasi superiorità sugli altri.

In making moral judgments we have to be *impartial* between the interests of the people affected by our judgments. This impartiality is what Bentham was getting at in his famous dictum "Everybody to count for one, nobody for more than one" (cited in Mill 1861: ch. 5). [...] But if we respect their interests equally, we shall give the same weight to the equal interests of each of them. So, for example, if one of them wants some outcome more than the other wants to avoid it, we shall think we ought to bring that outcome about. But this leads directly to aggregationism. It is easy to see this. If I give as much weight to the interests of person A as to those of person B, and the same weight again to those of person C, what happens when the interests of A and B, on the one hand, preponderate in sum over the interests of C on the other? Obviously, it would seem, the interests of A and B ought to weigh more with us than those of C. If we said anything but this, we should *not* be giving equal weight to the interests of A, B, and C, and therefore not showing equal concern and respect for A, B, and C. So, if one outcome will promote the interests of A and B, and the other will promote the interests of C, and the interests of all these individuals are equal, and we cannot produce both outcomes, it is the first outcome that we ought to produce, if we are to show all three equal concern and respect.<sup>52</sup>

Secondo quanto già anticipato, all'interno di questi tratti distintivi comuni, è possibile individuare una molteplicità di approcci, ciascuno dei quali si differenzia per un diverso punto su cui concentrare l'attenzione. Si hanno così approcci utilitaristi che si concentrano e si differenziano per quanto concerne l'accezione dell'utile/benessere da massimizzare; così come si possono avere approcci utilitaristi che, invece, si concentrano e si differenziano per ciò che riguarda l'accezione dell'atto da ritenersi giusto, per il suo essere

---

<sup>50</sup> R. M. Hare, *A Utilitarian Approach*, cit., p. 87.

<sup>51</sup> "Everybody to count for one, nobody for more than one": è la nota citazione del detto di Bentham, fatta da Mill nel suo *Utilitarianism* (1863), Longman Green, 1864, London, p.93. In realtà, non si tratta di un suo scritto, quanto una rielaborazione dell'affermazione benthamiana "every individual in the country tells for one; no individual for more than one" (J. Bentham, *The Rationale of Judicial Evidence, Especially applied to English Practice*, Vol. IV, Book VIII, Chapter XXIX, Hunt and Clark, London, 1827, p. 475).

<sup>52</sup> R. M. Hare, *A Utilitarian Approach*, cit., p. 87.

produttore di felicità/benessere.

Per il primo profilo, se il principio di utilità è formulato come *massimizzazione della felicità*, le differenziazioni nascono dai diversi significati attribuiti ad essa, dando luogo tanto ad un *utilitarismo* classicamente *edonistico*<sup>53</sup>, quanto ad un *utilitarismo delle preferenze*<sup>54</sup>.

In particolare, per il primo la felicità sarebbe concepita in termini di benessere, ossia come piacere sensibile<sup>55</sup>: è assegnato valore intrinseco agli stati mentali di piacere, sia pure secondo una tipizzazione differenziata, per i quali sarebbe possibile, comunque, individuare modalità di misurazione univoca, fondata su caratteristiche quali intensità, durata, certezza e prossimità

Pleasures then, and the avoidance of pains, are the *ends* that the legislator has in view; it behoves him therefore to understand their *value*. Pleasures and pains are the *instruments* he has to work with: it behoves him therefore to understand their force, which is again, in other words, their value. To a person considered by *himself*, the value of a pleasure or pain considered *by itself*, will be greater or less, according to the four following *circumstances*:

1. Its *intensity*.
2. Its *duration*.
3. Its *certainty or uncertainty*.
4. Its *propinquity or remoteness*.<sup>56</sup>

Altro è il c.d. *utilitarismo delle preferenze* che attribuirebbe valore intrinseco alla soddisfazione delle preferenze, per cui, uscendo dalla prospettiva dell'utilitarismo edonistico, la felicità non sarebbe l'esito di uno stato di cose oggettivo, ma del perseguimento di fini soggettivi<sup>57</sup>. Si tratta di una ricerca della massimizzazione della felicità intesa come soddisfazione delle preferenze, che ordinariamente implica una capacità di comparazione di stati di cose molto differenti e, dunque, riferibile ed applicabile ad esseri capaci di razionalità

It is important to be clear that it is the capacity to value one's own life that is crucial [...]. In order to value its own life a being would have to be aware that it has a life to value. This would at the very least require something like Locke's conception of self-consciousness, which involves a person's being able to 'consider itself as itself in different times and places'. Self-consciousness is not simple awareness, rather it is awareness of awareness. To value its own life, a being would have to be aware of itself as an independent centre of consciousness, existing over time with a future that it was capable of envisaging and wishing to experience. Only if it could envisage the future could a being want life to go on, and so value its continued existence. The capacity to value existence in this sense is a fairly lowlevel capacity; it does not require rationality in any very sophisticated sense of that term, merely the ability to want to experience the future, or to want not to experience it and the awareness of those wants.<sup>58</sup>

---

<sup>53</sup> È la forma classica/iniziale dell'utilitarismo, al cui interno si possono inscrivere, sia pure con una diversità di approcci, tanto Jeremy Bentham (1748-1832), quanto John Stuart Mill (1806-1873) ed Henry Sidgwick (1838-1900).

<sup>54</sup> È forse la forma emergente ed attualmente più diffusa di utilitarismo, mirante che annovera fra i suoi esponenti, sia pure in una varietà di accezioni, fra i molti Richard Mervyn Hare (1919-2002) e Peter Singer (1946 -).

<sup>55</sup> Bentham, a suo tempo, ha osservato infatti che "nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, *pain* and *pleasure*. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do" (J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), Clarendon Press, Oxford, 1907, p. 1) .

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>57</sup> "In order to decide what we ought to do, we have, according to the utilitarians, to study not only the logical properties of the moral words, but the preferences of the people whom our actions will affect" (R.M. Hare, *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*, Clarendon Press, Oxford, 1981, p. 5

<sup>58</sup> J. Harris, *The Value of Life. An Introduction to Medical Ethics* (1985), Routledge & Kegan Paul, London, 2001, pp. 17-18.

Una ricerca della massimizzazione della felicità che alcuni autori hanno inteso, però, in senso più debole, estendendo la considerazione agli interessi<sup>59</sup>, che sarebbero invece riferibili agli esseri viventi “soggetti di una vita”, ossia soggetti senzienti, non necessariamente dotati di coscienza.

The capacity for suffering and enjoying things is a prerequisite for having interests at all, a condition that must be satisfied before we can speak of interests in any meaningful way. [...] If a being suffers, there can be no moral justification for refusing to take that suffering into consideration. No matter what the nature of the being, the principle of equality requires that the suffering be counted equally with the like suffering - in so far as rough comparisons can be made - of any other being. If a being is not capable of suffering, or of experiencing enjoyment or happiness, there is nothing to be taken into account. This is why the limit of sentience (using the term as a convenient, if not strictly accurate, shorthand for the capacity to suffer or experience enjoyment or happiness) is the only defensible boundary of concern for the interests of others. To mark this boundary by some characteristic like intelligence or rationality would be to mark it in an arbitrary way.<sup>60</sup>

Ulteriori profili di differenziazione tra gli approcci si individuano considerando riguarda l’accezione dell’atto da ritenersi giusto, per il suo essere produttore di felicità/benessere: secondo tale angolo prospettico, si possono distinguere un *utilitarismo dell’atto* da un *utilitarismo della regola*.

In particolare, collocandosi in una prospettiva di utilitarismo dell’atto, l’attenzione si concentra sull’atto, considerando doveroso l’atto che produrrà il miglior risultato, ossia la maggior felicità/benessere per il maggior numero di persone<sup>61</sup>.

According to the type of non-cognitivist (or subjectivist) ethics that I am assuming, the function of the words ‘ought’ and ‘good’ is primarily to express approval, or in other words, to commend. With ‘ought’ we commend actions. With ‘good’ we may commend all sort of things, but here I am concerned with ‘good’ as used to commend states of affairs or consequences of actions. Suppose we could know with certainty the total consequences of two alternative actions A and B, and suppose that A and B are the only possible actions open to us. Then in deciding whether we ought to do A or B, the act-utilitarian would ask whether the total consequences of A are better than those of B, or vice versa, or whether the total consequences are equal. That is, he commends A rather than B if he thinks that the total consequences of A are better than those of B. but to say ‘better’ is to itself to commend. So the act-utilitarian has to do a double evaluation or piece of commending. First of all he has to evaluate consequences. Then on the basis of his evaluation of consequences he has to evaluate the actions A and B which would lead to these two set of consequences.<sup>62</sup>

Se, invece, ci si colloca nella prospettiva dell’utilitarismo della regola, l’attenzione e la considerazione sono date alla regola e/o alla massima che produca nella maggior parte delle situazioni il miglior risultato in termini felicitari.

In general the rightness of an action is not to be tested by evaluating its consequences but only by considering whether or not it falls under a certain rule. Whether the rule is to be considered an acceptable moral rule, is, however, to be decided by considering the consequences of adopting the rule. Broadly, then, actions are to be tested by rules and rules by consequences. The only cases in which we must test an individual action directly by its consequences are (a) when the action comes under two different rules, one of which enjoins it and one of which forbids it, and (b) then there is no rule whatever that governs the given case.<sup>63</sup>

---

<sup>59</sup> “The way of thinking I have outlined is a form of utilitarianism. It differs from classical utilitarianism in that ‘best consequences’ is understood as meaning what, on balance, furthers the interests of those affected, rather than merely what increases pleasure and reduces pain” (P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 14).

<sup>60</sup> *Ivi*, pp. 57-58.

<sup>61</sup> “Act-utilitarianism is the view that the rightness or wrongness of an action is to be judged by the consequences, good or bad, of the action itself” (J. J. C. Smart, *An outline of a system of utilitarian ethics*, in J. J. C. Smart – B. Williams (eds.), *Utilitarianism for and against*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, p. 9).

<sup>62</sup> *Ivi*, pp. 13-14.

<sup>63</sup> J.J. C. Smart, *Extreme and Restricted Utilitarianism*, in “The Philosophical Quarterly”, Vol. 6, 25. (Oct., 1956),

È interessante sottolineare come l'approccio utilitarista in bioetica abbia conosciuto e conosca ancora una larga diffusione. Appare plausibile ricondurre le ragioni di tale apprezzamento nella sua pretesa di fornire criteri di valutazione dotati di oggettività, che, quindi, possono costituire un parametro buono soprattutto in ambito pubblico.

In proposito è emblematico il ricorso a tali criteri nelle politiche sanitarie allorché si devono compere scelte allocative in una condizione di scarsità di risorse. Per sciogliere l'alternativa fra un'estensione al maggior numero di persone di un'assistenza di base (espungendo, però, dalla copertura patologie la cui terapia potrebbe risultare troppo onerosa) e l'opzione per una un'assistenza che privilegi la copertura qualitativa di talune patologie ritenute significative (a discapito, tuttavia, di un'assistenza sanitaria di base estesa) appare evidente che il ricorso a criteri di valutazione utilitaristi potrebbe presentarsi come garanzia di un'imparzialità ed oggettività forse ineguagliabili<sup>64</sup>.

Non solo una diffusione a livello di scelte pubbliche, ma anche nell'ambito delle scelte correnti della medicina: l'opzione preferenziale per il soggetto più giovane, a parità di condizioni, non è altro che l'esito di una valutazione tesa ad ottimizzare l'utilizzo di risorse, talora ingenti, in termini di comparazione costi/benefici<sup>65</sup>.

### **3.3 Bioetica dei principi.**

La *bioetica dei principi* si propone come modello argomentativo, utile per la ricerca di soluzioni ai problemi posti dalle scienze biomediche. È un tipico approccio di etica applicata, che ha conosciuto e conosce una grande diffusione specialmente nel continente nordamericano, essendo apprezzato in maniera particolare per la modalità procedurale che la caratterizza e la conseguente duttilità degli schemi interpretativi offerti per la discussione dei casi.

Suoi esponenti di riferimento sono Tom L. Beauchamp e James F. Childress, coautori del testo *Principles of Biomedical Ethics*<sup>66</sup>, di cui si hanno diverse edizioni (la più recente del 2013), ciascuna delle quali rappresenta una sorta di evoluzione rispetto alle precedenti, determinata dalla recezione e dalla risposta conseguente alle critiche di volta in volta sollevate.

Dato il pluralismo etico e culturale che caratterizza la società contemporanea, la bioetica dei principi, preso atto dell'inconciliabilità di approcci etici spesso diametralmente opposti, propone una via risolutiva a questa *impasse* altrimenti insormontabile, concretizzandosi nella ricerca di principi utili, come già detto, per l'interpretazione delle situazioni poste all'attenzione della valutazione bioetica.

Si tratta di un approccio che rigetta concezioni della giustificazione morale quali il deduttivismo<sup>67</sup> e

---

pp. 344-345.

<sup>64</sup> Si pensi all'attuale configurazione del SSN italiano, che, da una copertura pressoché totale, è passato ad una valutazione attenta delle eventuali patologie da includere nei propri piani terapeutici: una valutazione che cerca di temperare significativa diffusione e costi terapeutici. Di strettissima attualità è la valutazione di includere fra le terapie supportate dal SSN l'ultimissimo ritrovato farmaceutico, il *sofosbuvir*, capace di debellare l'epatite C: alcune Regioni hanno optato per una sua inclusione, stilando, però, una sorta di lista delle emergenze, per privilegiare chi si trovasse in condizioni estreme, mentre altre tardano ad aggiornare i propri prontuari (si veda in proposito il sito <http://www.epatitec.info/>).

<sup>65</sup> Appare evidente che, per esempio, eseguire un trapianto su un giovane, anziché una persona più grande, può far prospettare che lo stesso possa "ripagare" parzialmente i costi affrontati dal Servizio Sanitario, grazie ad un riaccesso all'attività lavorativa che, in prospettiva, dovrebbe essere più lunga di quella di una persona più anziana.

<sup>66</sup> T. L. Beauchamp – J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York, 1979

<sup>67</sup> Si ricorda come il deduttivismo sia quella concezione secondo cui la conoscenza segue un processo ipotetico-

l'induttivismo<sup>68</sup>: la "validità" dei principi individuati si fonda sul fatto che sono espressione di un equilibrio riflessivo<sup>69</sup>. È così utilizzato lo strumento del c.d. giudizio ponderato: dalla sua considerazione emergono regole, da cui è possibile ricavare principi di carattere generale, mediante un'ulteriore opera di astrazione.

I principi elaborati in tal modo non sono assoluti, essendo sempre sottoposti ad un processo di verifica che si attua nel confronto con la concretezza reale. Non è data, inoltre, neanche una gerarchia fra i diversi principi, essendo gli stessi sottoposti ad un'azione di bilanciamento e specificazione continui. Per il primo profilo, il peso dell'obbligatorietà di ciascuno non è predeterminato, ma varia a seconda delle circostanze

W. D. Ross's distinction between *prima facie* and *actual* obligation is basic for our analysis. A *prima facie* obligation must be fulfilled unless it conflicts on a particular occasion with an equal or stronger obligation. This type of obligation is always binding *unless* a competing moral obligation overrides or out-weights it in a particular circumstance. Some acts are at once *prima facie* wrong and *prima facie* right, because two or more norms conflict in the circumstances. Agents must then determine what they ought to do by finding an actual or overriding (in contrast to *prima facie*) obligation. That is, they must locate what Ross called "the greatest balance" of right over wrong. Agents can determine their *actual* obligations in such situations by examining the respective weights of the competing *prima facie* obligations (the relative weights of all competing *prima facie* norms). What agents ought to do is, in the end, determined by what they ought to do *all things considered*.<sup>70</sup>

Il secondo, invece, si risolve essenzialmente in un processo di adeguamento dei principi alla situazione concreta, infatti

Practical moral problems often require that we make our general norms specific for a particular context or range of cases. [...] Specification is a process of reducing the indeterminateness of abstract norms and providing them with action-guiding content. For example, without further specification, "do no harm" is an all-too-bare starting point for thinking through problems, such as assisted suicide and euthanasia. It will not adequately guide action when norms conflict.<sup>71</sup>

Beauchamp e Childress hanno così individuato quattro principi di riferimento, quali il *principio del rispetto per l'autonomia*, il *principio di non maleficenza*, il *principio di beneficenza* ed il *principio di giustizia*<sup>72</sup>.

---

deduttivo, che si risolve in un processo di sussunzione del particolare nel generale, ove il principio ultimo e pratico discende in via esclusiva dal principio cui è ascritto.

<sup>68</sup> L'induttivismo è, invece, la concezione secondo cui le teorie scientifiche sono essenzialmente generalizzazioni di dati osservativi, ossia sono formulate a partire da un gran numero di osservazioni mediante generalizzazione e la giustificazione procede a partire da giudizi particolari, dai quali mediante un processo di generalizzazione progressiva sono elaborati principi e criteri utilizzabili nella considerazione di altre situazioni.

<sup>69</sup> Appare evidente il richiamo al pensiero di John Rawls nel suo proporre l'equilibrio riflessivo come metodo per affrontare problemi di natura etica. In proposito, Rawls ha affermato che "from the standpoint of moral theory, the best account of a person's sense of justice is not the one which fits his judgments prior to his examining any conception of justice, but rather the one which matches his judgments in reflective equilibrium. As we have seen, this state is one reached after a person has weighed various proposed conceptions and he revised his judgments to accord with one of them or held fast to his initial convictions (and the corresponding conception)" (J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971, p. 48).

<sup>70</sup> T. L. Beauchamp – J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, 5<sup>th</sup> edition, Oxford University Press, New York, 2001, pp. 14-15.

<sup>71</sup> *Ivi*, pp. 15-16.

<sup>72</sup> "A set of principles in a moral account should function as an analytical framework that expresses the general values underlying rules in the common morality. These principles can then function as guidelines for professional ethics. [...] we defend four cluster of moral principles that serve to this function. The four clusters are (1) *respect for autonomy* (a norm of respecting the decision-making capacities of autonomous persons), (2) *nonmaleficence* (a norm of avoiding the causation of harm), (3) *beneficence* (a group of norms for providing benefits and balancing benefits against risks and

Il *principio del rispetto dell'autonomia* si basa sul concetto che le azioni autonome non dovrebbero essere sottoposte a vincoli e controlli altrui. Esso si sostanzia nel principio di non interferenza, da cui promana il riconoscimento dei diritti di autodeterminazione, e nel dovere di informare correttamente, al fine di permettere scelte realmente autonome.

To respect an autonomous agent is, at minimum, to acknowledge that person's rights to hold views, to make choices, and to take actions based on personal values and beliefs. Such respect involves respectful *action*, not merely a respectful *attitude*. It also require more that noninterference in others' personal affairs. [...] This principle can be stated as a negative obligation and as a positive obligation. As a *negative* obligation: *Autonomous actions should not be subjected to controlling constraints by others*. [...] This principle of respect for autonomy needs specification in particular contexts to become a practical guide to conduct, and appropriate specification will, in due course, incorporate valid exceptions. Part of this process of specification will appear in rights and obligations of liberty, privacy, confidentiality, truthfulness, and informed consent [...] As a *positive* obligation, this principle requires respectful treatment in disclosing information an fostering autonomous decision-making. In some cases, we are obligated to increase the options available to persons. [...] Respect for autonomy obligates professionals in health care and research involving human subjects to disclose information, to probe for and ensure understanding and vountariness, and to foster adequate decision-making.<sup>73</sup>

Il *principio di non maleficenza* consiste nell'obbligo di non arrecare intenzionalmente danno<sup>74</sup>: si tratta di una nozione riferibile, nel contesto biomedico, essenzialmente al danno fisico. Da questo principio derivano tutte quelle regole dirette a vietare l'uccisione, l'inflizione di una qualsiasi sofferenza, il causare uno stato di incapacità.

We will concentrate on physical harms, especially pain, disability, and death, without denying the importance of mental harms and setbacks to other interests. In particular, we will concentrate on intending, causing, and permitting death or the risk of death. The principle of nonmaleficence supports many more specific moral rules (though principles other than nonmaleficence help justify these rules in some instances). Typical examples include: 1. Do not kill. 2. Do not cause pain or suffering. 3. Do not incapacitate. 4. Do not cause offense. 5. Do not deprive others of the goods of life.<sup>75</sup>

Beauchamp e Childress distinguono nettamente il *principio di beneficenza* dal principio di non maleficenza: "in our view, conflating nonmaleficence and beneficence into a single principle obscures relevant distinctions. Obligations not to harm others (e.g., those prohibiting theft, disablement, and killing) are distinct from obligations to help others (e.g., those prescribing the provision of benefits, protection of interests, and promotion of welfare)"<sup>76</sup>.

Il principio di beneficenza, in particolare, "refers to a moral *obligation* to act for the benefit of others"<sup>77</sup>. Tale principio può indicare una beneficenza in senso positivo, ossia il dovere generale di promuovere il bene (da cui derivano la difesa dei diritti altrui ed il dovere di soccorrere chi si trovi in condizione di necessità).

The principle of positive beneficence does support an array of more specific moral rules of obligation, including some that we have already noted without referring to them s rules. Examples of these rules of beneficence, in their most general forms, are: 1. Protect and defend the rights of others. 2. Prevent harm from occuring to others. 3. Remove conditions that will cause harm to others. 4. Help persons with disabilities.

---

costs), and (4) *justice* (a group of norms for distributing benefits, risks, and costs fairly)" (Ivi, p. 12).

<sup>73</sup> Ivi, pp. 63-64.

<sup>74</sup> "The principle of nonmaleficence asserts an obligation not to inflict harm on others. In medical ethics it has been closely associated with the maxim *Primum non nocere*" (Ivi, p. 113).

<sup>75</sup> Ivi, p. 117.

<sup>76</sup> Ivi, p. 114.

<sup>77</sup> Ivi, p. 166.

## 5. Rescue persons in danger.<sup>78</sup>

Tale principio può indicare, inoltre, anche il principio di utilità, che prescrive di scegliere l'opzione che produca il miglior saldo positivo nella comparazione benefici-danni. Un'ulteriore accezione, differente dal principio utilitarista classico, non essendo considerato quale principio guida assoluto, ma principio che entra nella ponderazione con gli altri. Si tratta di principio usato prevalentemente nelle analisi sviluppate in termini costi-benefici, ma soprattutto in termini costi-efficacia, che sovente presiedono le valutazioni e le scelte conseguenti nelle questioni che attengono alla allocazione delle risorse.

This principle of utility is not identical, in our analysis, to the classic utilitarian principle of utility, which is an absolute or preeminent principle. Our principle should be construed neither as the sole principle of ethics nor as one that justifies or overrides all other principles. It is one among a number of *prima facie*. This principles is also limited to balancing probable outcomes of actions – benefits, harms, and costs – in order to achieve the highest net benefit. It does not determine the overall balance of obligations.

L'ultimo è il *principio di giustizia*: Beauchamp e Childress rilevano l'esistenza di una pluralità di principi di giustizia, ciascuno dei quali, ad un primo sguardo, può essere considerato valido. In particolare essi hanno accolto la distinzione fra giustizia formale, di cui esiste un'unica accezione consistente nel dovere di trattare tutti gli uguali in modo uguale, e giustizia materiale, dei quali esiste una pluralità declinazioni.

Common to all theories of justice is a minimal formal requirement traditionally attributed to Aristotle: Equal must be treated equally, and unequals must be treated unequally. This principle of formal justice (sometimes called the *principle of formal equality*) is "formal" because it identifies no particular respects in which equals ought to be treated equally and provides no criteria for determining whether two or more individuals are in fact equals. It merely asserts that *whatever* respects are relevant, persons in those respects should be treated equally. [...] Principles that specify the relevant characteristics for equal treatment are called *material* because they identify the substantive property for distribution. One such principle is the principle of need, which declares that distribution of social resources based on need is just.<sup>79</sup>

Si tratta comunque di definizioni di cui i nostri autori constatano l'insufficienza. Per quanto riguarda la definizione in termini di giustizia distributiva, ne lamentano la mancanza di "sostanza".

An obvious problem with this formal principle is its lack of substance. That equals ought to be treated equally does not provoke debate. But how shall we define *equality*, and which differences are relevant in comparing individuals or groups? Presumably all citizens should have equal political rights, equal access to public services, and equal treatment under the law. But how far should equality extend?<sup>80</sup>

Per quanto concerne il principio materiale di giustizia un limite va rintracciato nell'individuazione di quali necessità possano essere definite fondamentali.

To say that a person needs something is to say that, without it, the person will be harmed or at least detrimentally affected. However, we are not required to distribute all goods and services to satisfy all needs [...]. Presumably our obligations are limited to *fundamental needs*. To say that someone has a fundamental need is to say that the person will be harmed or detrimentally affected in a fundamental way if that need is not fulfilled. [...] All public and institutional policies based on distributive justice ultimately derive from the acceptance (or rejection) of some material principles and some procedures for specifying, refining, or balancing them, and many disputes over the right policy or distribution spring from rival, or at least alternative, starting points with different material principles.<sup>81</sup>

In loro vece essi propongono l'opzione per una nozione di giustizia quale equa uguaglianza delle

---

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 167.

<sup>79</sup> *Ivi*, pp. 227-228.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 227.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 228.

opportunità, richiamando ancora il principio di giustizia come equità così come deriva dal giudizio riflessivo teorizzato da Rawls.

Egalitarian theories of justice hold that persons should receive an equal distribution of certain goods, such as health care, but no prominent egalitarian theory requires equal sharing of all possible social benefits. Qualified egalitarianism requires only some basic equalities among individuals, and permits inequalities that redound to the benefit of the least advantaged. As the major example of qualified egalitarianism, John Rawls's theory of justice challenges libertarian, utilitarian, and communitarian theories. [...] Although Rawls has not pursued the implications of his theory for health policy, others have. In an influential interpretation and extension, Norman Daniels argues for a just health care system based mainly on a Rawlsian principle of "fair equality of opportunity". Although Daniels offers no explicit defense of this principle, he relies implicitly on the importance of health care needs and on a considered judgment that fair opportunity is central to any acceptable theory of justice. Daniels's thesis is that social institutions affecting health care distribution should be arranged, as far as possible, to allow each person to achieve a fair share of the normal range of opportunities present in that society.<sup>82</sup>

Questo approccio, come già accennato, ha conosciuto e conosce ancora una grande diffusione, soprattutto nell'area nordamericana: una diffusione dovuta per la sua capacità di proporre un metodo di valutazione che si adatti alle singole circostanze, sia pure individuando quattro principi ordinatori; principi che, inoltre, sono parzialmente derivati dalla prassi valutativa medica e, dunque, particolarmente familiari in tali ambiti.

### **3.4 Bioetica del rispetto della persona.**

La bioetica del rispetto della persona si innesta sulla tendenza tipicamente moderna all'esaltazione della soggettività, sfuggendone i possibili esiti aporetici, quando detta esaltazione è declinata in termini assoluti.

Appare importante ricordare come tale processo si innesti su di un capovolgimento del significato tradizionale di *subiectum*, per il quale

l'individuo singolo è essenzialmente un oggetto del potere o tutt'al più un soggetto passivo. Più che dei suoi diritti si parla, nella trattatistica politica, dei suoi doveri, tra i quali il principale è il dovere di obbedire alle leggi. Al tema del potere di comando corrisponde dall'altro capo del rapporto il tema dell'obbligo politico, che è per l'appunto l'obbligo, considerato primario per il cittadino, di osservare le leggi.<sup>83</sup>

Dalla nozione di persona assoggettata ad una potestà si è passati infatti a quella di soggetto come signore e *dominus*.

Il diritto non viene più inteso come un rapporto oggettivo che lega l'uomo alle cose e agli altri uomini (*res justa*), ma come una qualità che inerisce a una persona. Si tratta di una facoltà di fare o avere qualcosa. Essa può consistere in un potere su se stesso (*potestas in se*, cioè la libertà) o in un potere su altri (*potestas in alio*, ad esempio la patria potestà) o in un potere sulle cose (*potestats in res*, ad esempio la proprietà). [...] La soggettività giuridica è appropriazione di sé e, quindi, fonte di poteri, che si estendono tendenzialmente alle cose esteriori, in quanto queste abbiano relazioni necessarie con la sfera interna dell'io. Il soggetto si presenta così come identificato nel suo ruolo di *dominus* e il diritto si configura come il cumulo delle situazioni dominative.<sup>84</sup>

Questo cambiamento ha permesso la concezione di un sistema che poneva al centro l'individuo: "centro motore di tutto il sistema venne considerato l'uomo, che da 'oggetto' delle norme assurde a rango di *subiectum*, nel senso nuovo che il termine – intorno a questo stesso tempo – veniva assumendo in sede

---

<sup>82</sup> *Ivi*, pp. 233-234.

<sup>83</sup> N. Bobbio, *L'età dei diritti*, in N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, p. 57

<sup>84</sup> F. Viola, *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 277-278.

filosofica e di riflesso anche in sede giuridica<sup>85</sup>.

L'affermazione dei diritti dell'uomo deriva da un rovesciamento di prospettiva, caratteristico della formazione dello stato moderno, nella rappresentazione del rapporto politico, cioè nel rapporto stato-cittadini o sovrano-sudditi: rapporto che viene sempre più guardato dal punto di vista dei diritti dei cittadini non più sudditi, anziché dal punto di vista dei poteri del sovrano in corrispondenza della visione individualistica della società, secondo cui per capire la società bisogna partire dal basso, cioè dagli individui che la compongono, in opposizione alla tradizionale concezione organica, secondo cui la società come un tutto viene prima dei cittadini.<sup>86</sup>

Si tratta di un soggettivismo che ha segnato profondamente la storia del diritto: accoglierlo ha significato, infatti, riconoscere l'individuo come presupposto dell'ordinamento, soggetto di diritti in sé, inserendolo nella cornice dello Stato di diritto.

Lo Stato di diritto considera tutti gli individui come soggetti del proprio ordinamento giuridico. Questo significa, anzitutto, che a tutti i membri del gruppo politico viene attribuita, in linea di principio, un'eguale capacità di essere titolari di diritti e di produrre con i propri comportamenti conseguenze giuridiche. Superando una tradizionale millenaria, ancora in vigore negli ordinamenti giuridici medievali – si pensi all'editto di Teodorico o a quello di Rotari, o alla stessa *Magna Charta* –, lo Stato di diritto fa valere il principio della unicità e individualità del soggetto giuridico.<sup>87</sup>

Non solo, in un ordinamento così costruito la categoria giuridica preminente diventa la volontà. Di qui la costruzione di un ordinamento costruito intorno ad un centro di interesse preesistente e, ad un tempo, creato da questo stesso centro, dall'uomo: in esso ogni resistenza deve cedere dinanzi alla necessità della tutela dell'individuo.

Di qui la straordinaria stagione dei diritti dell'uomo, che dagli originari diritti civili si sono via via moltiplicati, tanto da poter parlare di generazioni successive di diritti, ciascuna delle quali individua nuovi ambiti ritenuti meritevoli di tutela<sup>88</sup>: se il soggetto non fosse stato inteso in senso moderno, ossia come signore, centro di imputazione di *potestas* e *facultas*, anziché soggetto ad un ordine dato, di certo non si sarebbe realizzata questa attenzione sempre più circostanziata all'individualità ed alle sue esigenze e bisogni vitali.

Appaiono evidenti, dunque, gli effetti benefici di tale capovolgimento: l'attenzione riservata al soggetto ha sortito indubbiamente effetti benefici, contribuendo ad innalzare notevolmente la soglia a partire dalla quale si può parlare di un'esistenza umana ritenuta degna.

Meno evidente la contraddizione intrinseca che emerge quando il valore della soggettività è enfatizzato in maniera assoluta. La stessa attenzione, sviluppandosi coerentemente con gli assunti iniziali, può condurre, in effetti, ad esiti del tutto contrastanti con le sue premesse: il soggetto su cui tutto si incentra

---

<sup>85</sup> R. Orestano, *Azione. Diritti soggettivi. Persone giuridiche*, Il Mulino, Bologna, 1978, p. 117

<sup>86</sup> N. Bobbio, *Introduzione*, in N. Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., pp. XI-XII

<sup>87</sup> D. Zolo, *Teoria e critica dello Stato di diritto*, in P. Costa – D. Zolo, *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Feltrinelli, Milano, 2006, pp. 37-38

<sup>88</sup> È ormai consolidata e condivisa la teoria secondo la quale si può parlare di più generazioni di diritti, per cui ai diritti di libertà e politici (esprimibili in termini di *libertà di*) si sono aggiunti i c.d. diritti sociali, a loro volta qualificabili come *libertà da* (bisogni, ignoranza, disoccupazione); successivamente sono emersi anche i diritti di terza generazione, esprimibili ancora come diritti (meglio dire aspirazioni) alla solidarietà, allo sviluppo, alla pace, ad un ambiente protetto; diritti seguiti da quelli di quarta generazione, quali possono essere i diritti delle generazioni future e i c.d. diritti genetici. Al riguardo, costituiscono ormai un classico tanto il testo di Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, specie alle pp. 62-65, quanto quello di G. Peces-Barba, *Teoria dei diritti fondamentali*, Giuffrè, Milano, 1993. Spunti di riflessione possono venire dalla lettura delle pagine di Francesco Viola nel suo *Dalla natura ai diritti. I luoghi dell'etica contemporanea*, cit.

finisce per essere negato. Se, infatti, fine assoluto di qualsiasi azione politico-legislativa è l'uomo e la sua realizzazione, ne discende l'obbligo di rimuovere qualsiasi limite, qualsiasi ostacolo che si frapponga tra lui e la sua pienezza. E quando tale ostacolo è costituito da un altro uomo impegnato nel suo personale 'moto di crescita'? Sembra evidente allora come in tale prospettiva il conflitto intersoggettivo sia qualcosa di più di una semplice eventualità, poiché "nell'universo della potenza, l'altro è sempre un estraneo, anzi un rivale"<sup>89</sup>: ci si avvia così su dinamiche che preludono alla violenza dell'esclusione. Si profilano così all'orizzonte i segnali di una conflittualità insanabile, una conflittualità che non può trovare composizione per il contrapporsi di pretese assolute, ritenute insopprimibili.

Collocandosi nella prospettiva di una bioetica del rispetto della persona si assegna ancora centralità al soggetto, senza declinarla in termini assoluti, ma considerandone la natura costitutivamente relazionale: la singolarità non è rappresentata in una condizione di isolamento, ponendo invece la necessità di un altro perché l'io sia dato.

La persona è tale che si attua e si esplica autenticamente soltanto attraverso questa relazione intersubiettiva la quale ha un primato su ogni altra relazione, come ad esempio la relazione tra l'uomo e le cose. L'io esiste solo mediante il tu, la scienza dell'uomo, comprese antropologia e sociologia ha qui il suo inizio. La persona è l'interrelazione e la correlazione (*das Zwischen*) di io e tu. Il noi include e racchiude il tu. Solo gli uomini che siano capaci di dirsi l'un l'altro tu in modo autentico possono dire in misura non meno autentica noi. Si tratta di un principio generale dal quale se ne può desumere un altro più particolare, vale a dire solo un uomo e una donna che possono dirsi l'un l'altro tu in modo autentico, possono dire noi in modo autentico e formare quell'unione che non annulli nessuno dei due.<sup>90</sup>

L'incontro con qualcosa/qualcuno che non sia l'essere stesso fa sperimentare la diversità e proprio la conoscenza di qualcosa/qualcuno diverso da sé dà luogo al processo di specificazione<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> S. Cotta, *Il fondamento dei diritti umani*, in G. Concetti (a cura di), *I diritti umani. Dottrina e prassi*, Ed. AVE, Roma, 1982, p. 653.

<sup>90</sup> L. Bagolini, *La persona nell'esperienza morale e giuridica*, in L. Lippolis (a cura di), *Diritti umani, poteri degli Stati e tutela dell'ambiente*, Giuffrè, Milano, 1993, p. 10. "L'individualità non isola, bensì unisce le coscienze; non c'è io senza l'altro, mio senza tuo e suo" (P. Savarese, *Schelling filosofo del diritto*, Giappichelli, Torino, 1996, p. 41).

<sup>91</sup> Appare interessante sottolineare come l'importanza del rapporto con l'alterità nella formazione individuale abbia un fondamento antropologico, trovando riscontro nella formazione del sé come processo di separazione-individuazione, secondo quanto teorizzato da Margaret Mahler, la quale nel delinearla evidenzia la dimensione ineluttabilmente intersoggettiva della formazione della persona. Per la stessa, infatti, dopo la fase iniziale, la c.d. *fase simbiotica normale*, nella quale "he and his mother were an omnipotent system – a dual unity within one common boundary" (M. Mahler – F. Pine – A. Bergman, *The Psychological Birth of the Human Infant. Symbiosis and Individuation*, Basic Books, New York, 1973, p. 44), inizia il processo di differenziazione, coincidente con la scoperta da parte del bambino che l'oggetto-madre non corrisponde specularmente a lui e viceversa: è il momento cruciale dello *hatching*, il venir fuori dal guscio dischiuso dell'uovo, durante il quale il bambino conquista una individuazione sufficiente per definirsi interiormente come altro rispetto alla madre. Lì si colloca *la nascita psicologica del bambino*, che la Mahler ha distinto dalla nascita biologica, identificandola con il suddetto processo di separazione-individuazione (cfr. *amplius* M. Mahler – F. Pine – A. Bergman, *The Psychological Birth of the Human Infant. Symbiosis and Individuation*, cit., specialmente il cap. I). È bene sottolineare come questa fase rappresenti, per la Mahler, tuttavia, solo il preludio del processo di acquisizione di una propria individualità: affinché questo processo si definisca, è necessario che la struttura originariamente diadica muti nella complessità relazionale di natura triadica, la sola che, grazie all'introduzione del terzo, può avviare a compimento il movimento di individuazione della persona. In tal senso, il processo di acquisizione del secondo oggetto è di cruciale importanza, in quanto muta radicalmente il rapporto del bambino con la madre, che viene a perdere la sua peculiarità di totalità simbiotica: la figura paterna, che lo incarna ordinariamente, si presenta, come secondo oggetto accanto a quello originario, assumendo tuttavia per il bambino caratteristiche ben distinte da quelle della madre, potendo essere definito come "il primo oggetto che arriva al bambino dal mondo esterno" (E. Gaddini, *La formazione del padre nel primo sviluppo infantile*, in E. Gaddini, *Scritti*, Raffaello Cortina, Milano, 1989, p. 365), mentre la madre viene dal suo interno.

L'individuo è situato nel mondo: un mondo in cui, di fatto, incontra l'altro-da-sé. Invero, il primo ed immediato sguardo intorno a sé rivela all'io che il suo "esser-nel-mondo" è un "con-esserci": l'*In-der-Welt-sein* è un *Mit-da-Sein*, per usare i termini di Heidegger. Il mono è un "con-esserci". Di questa constatazione dell'esperienza comune la riflessione teoretica offre la conferma, poiché pensare un ente finito implica necessariamente la pensabilità, nelle dimensioni sincronica e diacronica, di *altri* enti similmente finiti. Solo l'essere infinito non ammette la pensabilità di un altro essere infinito accanto a sé poiché, in tal caso, si limiterebbero l'un l'altro e quindi sarebbero finiti. Dunque, ciò che è incompiuto, particolare e contingente (ossia finito) non può esaurire l'essere e presentarsi quale individualità totale e unica, che si identifichi col mondo o lo includa in sé, ma è necessariamente individualità accanto ad altre.<sup>92</sup>

Dire che la relazione, l'incontro con il diverso è il momento originante il processo di individuazione, tuttavia, ancora non basta: la dimensione della differenza, infatti, può essere assolutizzata, giungendo a pensare la specificità in termini di esclusione, ossia si può derivare la propria individualità per opposizione ad un altro sé.

Non è sufficiente, quindi, l'esperienza della differenza, ma è necessario che nello stesso tempo avvenga anche il riconoscimento, grazie al quale ciascuno è colto nella sua sostanziale parità esistenziale, riconoscendogli il valore attribuito a se stessi.

Il *primo* e fondamentale elemento strutturale di questa giustizia è la più volte ricordata uguaglianza *ontologica*. Come non si può parlare correttamente di giustizia nei rapporti tra enti a livelli ontologici diversi (tra gli uomini e la divinità o tra gli uomini e gli animali), così non vi è giustizia se gli individui del medesimo livello ontologico non si riconoscono tali e non si trattano di conseguenza. È questo il "suo" fondamentale di qualunque uomo, che non può venirgli disconosciuto senza privarlo della sua stessa essenza. [...] Il *secondo* elemento è la *simmetria* o *reciprocabilità biunivoca*. Esso è una determinazione specifica del primo, su cui si fonda, ricevendone giustificazione. Se tutti gli individui sono uguali nella egoità, ciò comporta che la libertà (di fare o non fare, di avere o rifiutare) che io, nella mia individualità, rivendico a me, devo riconoscerla a chiunque altro si trovi nella mia medesima situazione.<sup>93</sup>

In tal modo, si assume e si dà pienezza al dettato kantiano che riconosce la dignità dell'umanità, "poiché l'uomo non può essere trattato da nessuno (cioè né da un altro, e neppure da lui stesso) come un semplice mezzo, ma deve sempre essere trattato nello stesso tempo come un fine"<sup>94</sup>.

Emerge così il *criterio* dirimente le scelte, che si sostanzia nel *dovere del rispetto dell'altro*, in ragione del quale il propiziatore della propria definizione (l'altro) deve ricevere pieno riconoscimento. Si deve assicurare all'altro la possibilità di giungere alla pienezza di sé, poiché il soggetto dispiegherà tutta la sua potenzialità solo se gli sarà assicurata possibilità di incontrare un altro soggetto cui, a sua volta, sarà data ogni opportunità di giungere a manifestarsi in tutta la sua autenticità: la pienezza di sé dipende dalla pienezza di sé dell'*alter* che si incontra.

Appare evidente come in queste prospettive bioetiche il criterio utilizzato nelle scelte sia in netta antitesi rispetto agli altri fin qui presentati: un criterio che si differenzia dagli altri, non tanto per gli esiti delle scelte operate sulla sua base, quanto per l'approccio che appare del tutto capovolto, per il suo presentarsi in termini di doverosità anziché di pretesa e di richiesta esigente di tutela di diritti.

### **3.5 Bioetiche della cura (o femministe).**

Un particolare approccio bioetico, sviluppatosi particolarmente in questi ultimi anni, è quello che nasce dalla riflessione femminista, il cui portato più interessante in bioetica è stata l'elaborazione della c.d.

---

<sup>92</sup> S. Cotta, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Giappichelli, Torino, pp. 66-67

<sup>93</sup> *Ivi*, pp. 212-213.

<sup>94</sup> I. Kant, *La Metafisica dei costumi* (1797), Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 333

“etica della cura”.

È bene sottolineare in prima istanza come la riflessione femminista abbia conosciuto un’evoluzione per cui, dopo essersi soffermata sulle tematiche proprie dei diritti misconosciuti, ha concentrato la propria attenzione sulla differenza di genere.

In un primo momento, quindi, la riflessione femminista è stata tesa ad individuare la condizione di sottomissione delle donne.

Should it be proved that woman is naturally weaker than man, from whence does it follow that it is natural for her to labour to become still weaker than nature intended her to be? Arguments of this cast are an insult to common sense, and savour of passion. The *divine right* of husbands, like the divine right of kings, may, it is to be hoped, in this enlightened age, be contested without danger, and though conviction may not silence many boisterous disputants, yet, when any prevailing prejudice is attacked, the wise will consider, and leave the narrow-minded to rail with thoughtless vehemence at innovation.<sup>95</sup>

A partire da questa critica all’organizzazione sociale di natura patriarcale si è giunti alla rivendicazione dei diritti per le donne.

It is time to effect a revolution in female manners, time to restore to them their lost dignity, and make them, as a part of the human species, labour by reforming themselves to reform the world. It is time to separate unchangeable morals from local manners.- If men be demi-gods - why let us serve them! And if the dignity of the female soul be as disputable as that of animals - if their reason does not afford sufficient light to direct their conduct whilst unerring instinct is denied - they are surely of all creatures the most miserable!<sup>96</sup>

Dalla rivendicazione di una parità nei diritti si è passati poi ad una riflessione che ha evidenziato come l’aspirazione all’uguaglianza in realtà non faceva altro che continuare a perpetrare la discriminazione. La concezione di una soggettività inaggettivata, che non considera affatto le differenze esistenziali, una soggettività che rimanda ad un individuo autonomo e razionale, non sarebbe altro che un’astrazione, un calco ideale del maschio adulto bianco (e borghese): un’astrazione che conduce infidamente ad un’omologazione in-differenziata.

Di qui il recupero del valore della differenza e la tematizzazione di una soggettività non già astratta, ma sessuata. In tal senso appaiono fondamentali le considerazioni di Simone de Beauvoir, nel suo indagare sulla concezione della donna allora dominante.

L’humanité est mâle et l’homme définit la femme non en soi mais relativement à lui ; elle n’est pas considérée comme un être autonome. [...] L’homme se pense sans la femme. Elle ne se pense pas sans l’homme. Et elle n’est rien d’autre que ce que l’homme en décide ; ainsi on l’appelle « le sexe », voulant dire par là qu’elle apparaît essentiellement au mâle comme un être sexué : pour lui, elle est sexe, donc elle l’est absolument. Elle se détermine et se différencie par rapport à l’homme et non celui-ci par rapport à elle ; elle

---

<sup>95</sup> M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women: with Strictures on Political and Moral Subjects*, 3<sup>rd</sup> ed., J. Jonson, London, 1796, pp. 82-83.

<sup>96</sup> *Ivi*, pp. 92-93. È interessante, in proposito osservare come anche J. S. Mill abbia dedicato attenzione alla condizione di sottomissione delle donne osservando che “the law of servitude in marriage is a monstrous contradiction to all the principles of the modern world, and to all the experience through which those principles have been slowly and painfully worked out. It is the sole case, now that negro slavery has been abolished, in which a human being in plenitude of every faculty is delivered up to the tender mercies of another human being, in the hope forsooth that this other will use the power solely for the good of the person subject to it. Marriage is the only actual bondage known in our law. There remain no legal slaves, except the mistress of every house” (J. S. Mill, *The subjection of women*, Longman Green Reader and Dyer, London, 1869, p. 147

est l'inessentiel en face de l'essentiel. Il est leSujet, il est l'Absolu : elle est l'Autre.<sup>97</sup>

Una tematizzazione della differenza che ha conosciuto tanto orientamenti radicali, quanto prospettive moderate.

I primi hanno teorizzato la differenza in termini di separazione irriducibile ed escludente, perché la differenza di genere sarebbe una differenza ontologica. Di qui l'elaborazione di una bioetica femminista, incentrata sull'esaltazione del femminile: un approccio che rivendica una libertà concepita quale potere di autodeterminazione della donna.

The separation of sex from emotion is at the very foundations of Western culture and civilization. If early sexual repression is the basic mechanism by which character structures supporting political, ideological, and economic serfdom are produced, an end to the incest taboo, through abolition of the family, would have profound effects: sexuality would be released from its straitjacket to eroticize our whole culture, changing its very definition.<sup>98</sup>

Un approccio che si è spinto sino a considerare le tecnologie per la riproduzione quali veri e propri strumenti di liberazione, in quanto permettono la disposizione di sé e del proprio corpo in maniera del tutto inedita.

The new technology, especially fertility control, may be used against them to reinforce the entrenched system of exploitation. So that just as to assure elimination of economic classes requires the revolt of the underclass (the proletariat) and, in a temporary dictatorship, their seizure of the means of *production*, so to assure the elimination of sexual classes requires the revolt of underclass (women) and the seizure of control of *reproduction*: not only the full restoration to women of ownership of their own bodies, but also their (temporary) seizure of human fertility – the new population biology as well as all the social institutions of childbearing and childrearing. [...] the reproduction of the species by one sex for the benefit of both would be replaced by (at least the option of) artificial reproduction: children would be born to both sexes equally, or independently of either, however one choose to look at it.<sup>99</sup>

Un approccio niente affatto riducibile ad unità, considerando come in esso si hanno anche pensatrici che hanno considerato le tecnologie per la riproduzione con estrema diffidenza, intravedendo in esse un modo per perpetuare ulteriormente il controllo dell'uomo (maschio) sulla donna<sup>100</sup>.

Gli approcci meno radicali, invece, non hanno considerato la differenza in termini di irriducibilità, ritenendo che la stessa si innestasse su una uguaglianza ontologica, data dalla comune appartenenza (di maschi e femmine) al genere umano.

All'interno di questa prospettiva, avvalorante la ricchezza che può venire dal coniugare le differenze senza porle in un'alternativa escludente, la bioetica della cura sembra aver trovato l'*humus* ideale.

Prima ancora di procedere nella disamina di tale prospettiva, appare importante sottolineare, come la categoria della cura non sia affatto inedita: in tal senso è interessante la ricostruzione storica dell'etica

---

<sup>97</sup> S. De Beauvoir, *Le Deuxième Sexe. I – Les Faits et les Mythes* (1949), Gallimard, Paris, 1990, p. 3

<sup>98</sup> S. Firestone, *The dialectic of sex. The case for feminist revolution* (1970), Bantam Book, New York, 1971, p. 60.

<sup>99</sup> *Ivi*, pp. 10-11.

<sup>100</sup> In tal senso vanno le riflessioni di Gena Corea nel suo *The Mother Machine. Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*, Harper & Row, New York, 1985, specie laddove rileva i rapporti di potere che si intravedono nella gestione delle tecniche riproduttive, ove si riscontra l'esercizio di un potere di controllo da parte degli uomini sulle donne, attuato anche grazie alla medicalizzazione crescente di tutte le funzioni sessuali: un processo questo che ha reso tale sfera ambito ed oggetto terapeutico, espungendo ogni sua connotazione di naturalità.

della cura tracciata da Reich<sup>101</sup>, il quale risale al Mito di Cura, riportato per la prima volta dallo storico latino Iginio nel II secolo d.C.

The struggle between the opposing meanings of care— care as burden and care as solicitude—as well as the radical importance of care to being human, were elements in an influential Greco-Roman myth called “Care,” found in a second-century Latin collection of myths edited by Hyginus (Hyginus; Grant). [...] As Care (Cura) was crossing a river, she thoughtfully picked up some mud and began to fashion a human being. While she was pondering what she had done, Jupiter came along. (Jupiter was the founder of Olympian society, a society of the major gods and goddesses who inhabited Mount Olympus after most of the gods had already appeared.) Care asked him to give the spirit of life to the human being, and Jupiter readily granted this. Care wanted to name the human after herself, but Jupiter insisted that his name should be given to the human instead. While Care and Jupiter were arguing, Terra arose and said that the human being should be named after her, since she had given her own body. (Terra, or Earth, the original life force of the earth, guided Jupiter’s rise to power.) Finally, all three disputants accepted Saturn as judge. (Known for his devotion to fairness and equality, Saturn was the son of Terra and the father of Jupiter.) Saturn decided that Jupiter, who gave spirit to the human, would take back its soul after death; and since Terra had offered her body to the human, she should receive it back after death. But, said Saturn, “Since Care first fashioned the human being, let her have and hold it as long as it lives.” Finally, Jupiter said, “Let it be called *homo* (Latin for human being), since it seems to be made from *humus* (Latin for earth)” (see Grant; Shklar).<sup>102</sup>

Ancora, appare importante ricordare come il termine possa avere tanto un’accezione ristretta (in inglese *cure*), che rimanda alla cura per la guarigione, quanto una più ampia (*care*), significante il prendersi cura di, che rimanda al concetto del preoccuparsi e avere attenzione per gli altri.

The term had two fundamental but conflicting meanings. On the one hand, it meant worries, troubles, or anxieties, as when one says that a person is “burdened with cares.” On the other hand, care meant providing for the welfare of another; aligned with this latter meaning was the positive connotation of care as attentive conscientiousness or devotion (Burdach).<sup>103</sup>

La bioetica della cura sembra aver trovato, dunque, il suo *humus* ideale nel recupero della differenza come valore, se non è colta in una dimensione antinomica e polarizzata. In tal senso sono state fondamentali le considerazioni di Carol Gilligan sulla diversità degli approcci morali rilevabili in maniera preponderante in ciascun genere<sup>104</sup>.

Tutto ciò non conduce, tuttavia, ad un’omologazione indifferenziata né ad un’assimilazione, dalla cui contestazione si era partiti, ma ad una valorizzazione delle diversità di approccio morale. Se l’approccio morale maschile si caratterizza, infatti, per una tendenza a ragionare in termini astratti e di principi generali, prescindendo da qualsivoglia particolarità individuale, l’approccio morale femminile sarebbe peculiare per il suo essere ancorato al contesto relazionale: di qui una polarizzazione tipicamente maschile fra particolarità e individualità ed una femminile tra egoismo e responsabilità.

The moral imperative that emerges repeatedly in interviews with women is an injunction to care, a responsibility to discern and alleviate the “real and recognizable trouble” of this world. For men, the moral imperative appears rather as an injunction to respect the rights of others and thus to protect from interference the rights to life and self-fulfillment.<sup>105</sup>

---

<sup>101</sup> W. T. Reich, *History of the Notion of Care*, in *Encyclopedia of Bioethics*, 3<sup>rd</sup> ed., Macmillan, New York, 2004, pp. 349-361

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 350.

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 349.

<sup>104</sup> C. Gilligan, *In a different voice. Psychological Theory and Women’s Development* (1993), Harvard University Press, Cambridge, 2003.

<sup>105</sup> *Ivi*, p. 100.

Senza sminuire l'uno a vantaggio dell'altro, la Gilligan ha osservato che "development for both sexes would therefore seem to entail an integration of rights and responsibilities through the discovery of the complementarity of these disparate views"<sup>106</sup>. È l'elaborazione di un approccio morale coniugante diritti e responsabilità verso l'altro: un approccio nel quale si riconosce il legame inscindibile che lega ciascuno agli "altri" della propria esistenza.

È bene osservare che nella bioetica della cura si assegna valore costitutivo alla relazione, considerata però da un punto di vista esperienziale, ossia quella relazionalità che l'esistenza intesse nella sua concretezza.

Un approccio esperienziale, meglio esistenziale, che evidenzia come valutazioni che si fondano su categorie astratte di giustizia, una volta calate nel farsi concreto dell'esistenza mostrino tutta la loro insufficienza: la vita morale, quando si tiene conto delle relazioni interpersonali, è molto complessa e difficilmente riconducibile all'interno di criteri di valutazione astratti.

Tutto ciò perché l'individualità delle persone è il risultato specifico di un processo relazionale di costruzione dell'identità, tanto da non risultare del tutto improprio definire se stessi come "persone seconde", ossia il risultato del lavoro e dell'influsso di altre persone su di sé:

In action and thought about action, as much as in other thought, we are second persons before we are first or third persons. I have linked this emphasis on the second person with the fact that, in learning from other persons, we acquire a sense of our place in a series of persons, to some of whom we have special responsibilities. We acquire a sense of ourselves as occupying a place in an historical and social order of persons, each of whom has a personal history interwoven with the history of a community.<sup>107</sup>

Si tratta, quindi, di un processo relazionale, che si sostanzia in un'esperienza reale ed incarnata, non già ipotetica e/o spersonalizzata da un processo di astrazione: un recupero del valore dell'esperienza che dona nuovamente importanza alla sfera dei sentimenti, restituendo la parola a relazioni ed emozioni.

Many feminists argue [...] that the emotions have an important function in developing moral understanding itself, in helping us decide what the recommendations of morality themselves ought to be. Feelings, they say, should be respected by morality rather than dismissed as lacking impartiality. Yes, there are morally harmful emotions, such as prejudice, hatred, desire for revenge, blind egotism, and so forth. But to rid moral theory of harmful emotions by banishing all emotions is misguided. Such emotions as empathy, concern for others, helpfulness, and indignation in face of cruelty – all these may be crucial in developing appropriate moral positions. An adequate moral theory should be built on appropriate feelings as well as on appropriate reasoning.<sup>108</sup>

In tale prospettiva si ha, dunque, un agente concreto in relazione non altri con altri agenti astratti, ma con altri concretamente individuabili.

Proprio questo approccio esperienziale determina un rifiuto programmatico di qualsiasi tentativo di sistematizzazione, considerando ciò manifestazione di una cultura tipicamente androcentrica<sup>109</sup>: all'interno di tale prospettiva, dunque, non sono individuati criteri orientativi delle scelte da ritenere ultimativi, privilegiando piuttosto una considerazione delle questioni bioetiche attenta alla particolarità della situazione

---

<sup>106</sup> *Ibidem*.

<sup>107</sup> A. Baier, *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1985, p. 90.

<sup>108</sup> V. Held, *Feminist Morality. Transforming Culture, Society, and Politics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1993, p. 30.

<sup>109</sup> Emblematica in tal senso è la valutazione affatto antinomica delle tecniche di riproduzione, cui si è accennato in precedenza

concreta, una considerazione che, comunque, tenga conto della differenza di genere.

Uno sguardo senza dubbio fecondo, in quanto ha fatto emergere problematiche nuove, niente affatto rilevate dalle altre teorie, per quanto basate su principi e criteri di valutazione ben identificabili.

#### **4. Complessità: cifra interpretativa della bioetica.**

Si è visto come si riscontri una pluralità di definizioni e concezioni: una pluralità segno dell'esistenza di un dibattito ed un confronto in ordine alla natura della bioetica, ritenuti ancora aperti, così che non si riesce a dire in maniera univoca di che tipo di disciplina si tratti (è un particolare tipo di etica, magari etica applicata, o cosa altro? E, se è altro, cosa potrebbe essere?), quali siano le categorie ed i concetti che stanno alla sua base (se è etica, si ragiona per categorie universali o per situazioni?), quale il suo peculiare approccio conoscitivo (se non si decidono le categorie, non si può conoscere).

Tale difficoltà nasce, probabilmente, per il fatto che la bioetica si propone come una disciplina di frontiera, posta all'incrocio dei vari saperi: una disciplina avente una struttura originariamente ed intrinsecamente interdisciplinare.

Si tratta, in una parola, di una disciplina il cui tratto distintivo è dato dalla complessità, ove complessità va intesa nel rispetto della sua radice etimologica, che rimanda al termine latino *complexus* (participio passato di *complecti* che sta per 'abbracciare, comprendere')<sup>110</sup>, ossia nel senso di comprensività piuttosto che di complicazione.

La bioetica sembra rispondere così alle sollecitazioni che provengono dall'oggetto stesso della sua riflessione, ossia quel "biologico" che rifugge da qualsiasi tentativo di definizione e delimitazione per l'essenziale irriducibilità delle situazioni esistenziali.

Asserire che tratto distintivo della bioetica sia la complessità implica riconoscere la peculiarità del suo procedere logico: un incedere del ragionare che mira a cogliere le interazioni e le implicazioni dei vari fattori costituenti; un ragionare che si caratterizza per una processualità essenziale, che nasce dall'intersecarsi delle varie categorie invocate, siano esse scientifiche, tecnologiche, filosofiche, giuridiche, o politiche; una razionalità che non può che rigettare ogni tentativo di lettura unidimensionale.

L'assunzione della complessità quale cifra interpretativa delle questioni poste all'attenzione della bioetica non implica, tuttavia, un approccio conoscitivo indifferenziato: al contrario, è possibile individuare all'interno della bioetica una ripartizione problematica.

In tal senso, è possibile individuare un profilo filosofico, nel quale le tesi, assunte di volta in volta, sono analizzate valutandone il rigore logico e la coerenza complessiva. Rigore e coerenza delle argomentazioni sono qualità irrinunciabili della razionalità bioetica, proprio perché le decisioni legittimate da tali riflessioni vanno ad incidere comunque in maniera diretta su un qualche sistema esistenziale.

Accanto a questo profilo si rileva un livello valutativo, nel quale l'attenzione è chiamata a soffermarsi sui giudizi e sulle relative decisioni da assumere nella concretezza delle situazioni. Si tratta di un profilo caratterizzante in modo particolare la riflessione bioetica, la quale, pur potendo e dovendo confrontarsi con

---

<sup>110</sup> Cfr. la voce *complesso*<sup>1</sup> sul G. Devoto- G. C. Oli, *Nuovo vocabolario illustrato della lingua italiana*, I, Le Monnier, Firenze, 1992, p. 683.

questioni fondamentali, è sempre sollecitata da urgenze ed interrogativi che si pongono nella concretezza esistenziale e che chiedono non già un atteggiamento neutrale, ma una netta presa di posizione.

A questi primi due approcci si aggiunge infine piano di riflessione essenzialmente politico, mirante alla ricerca di quelle indicazioni utili al raggiungimento di intese che preludano a decisioni di natura politico-legislativa. Si tratta di un livello di riflessione che implica evidentemente più difficoltà, giacché appare piuttosto utopica l'ipotesi di una comunità del tutto omogenea, mentre è più realistico pensare una coesistenza politica attraversata dalla differenza: indicare i principi che possano guidare le concrete scelte politico-legislative in tale contesto, coniugando le diverse attese, salvaguardando quanto più possibile le differenze, appare evidentemente un compito piuttosto arduo, ma non per questo impossibile.

La consapevolezza di tale ripartizione permette di non incorrere nell'errore di una lettura unidimensionale che riduca la bioetica a mera etica dei principi, oppure ad etica situazionistica o ad etica scientifica, ma aiuta a comprendere, invece, che i valori ed i principi si connettono in un rapporto, nel quale l'unità non implica l'assorbimento e la negazione della differenza, ma "è data dal tessere insieme fili differenti e dal farli diventare un tessuto"<sup>111</sup>.

## **5. Alcune considerazioni.**

Riconoscere che cifra della bioetica, della sua razionalità, è un'essenziale complessità significa che la riflessione non può, meglio ancora non deve, ammettere semplificazioni e/o riduzioni di sorta.

Ora, se le problematiche bioetiche toccano la sfera più intima della persona, non tutte le questioni che penetrano lo spazio interiore della persona sono tuttavia bioeticamente rilevanti: per accedere ad una considerazione bioetica è necessario riscontrare in esse una valenza sociale, che le inserisca, al fine di giungere ad una composizione, in una sfera tipicamente politica. La razionalità bioetica, allora, nel riconoscerle di propria pertinenza, cercherà soluzioni, coniugando indefettibilmente queste tre dimensioni.

Si tratta di un compito quanto mai difficile, per una pluralità di ragioni. Si rintraccia, infatti, una prima difficoltà nella complessità esistenziale sottesa ad ogni questione: ogni essere umano non è certo il risultato di un processo nel quale le cause precedono linearmente gli effetti, ma è piuttosto il frutto di una pluralità di implicazioni intersecantesi l'un l'altra.

Un altro ordine di difficoltà risiede, ancora, nella deriva soggettivistica tipica della contemporaneità: una esaltazione dell'individuo che ha prodotto una sorta di metafisica del soggetto. La ricerca spasmodica della propria realizzazione fa sì che sia assegnato il primato alla volontà di autenticità: una volontà che non deve conoscere misura; una volontà che, dunque, rifugge da ogni regola che non sia la propria.

Ai primi due se ne aggiunge un terzo, cui si è già accennato, dato dalla crisi della politicità dell'età contemporanea: una crisi che sembra ridurre la dimensione politica in un esercizio di reperimento e posizione di regole del gioco. Si tratta dell'esito estremo di un fenomeno già in atto dai primi anni del secolo scorso, consistente nella rottura dell'unità sociale, per il costituirsi di una pluralità di centri di interesse: una società nella quale si intersecano aggregazioni, che talora si sovrappongono parzialmente, che talvolta si estendono oltre i confini statali, determinando così gruppi trasversali, che variano di volta in volta a seconda degli

---

<sup>111</sup> F. Bellino, *Bioetica e qualità della vita. Fondamenti*, BESA, Nardò, 1999, p. 122.

interessi interpellati e chiamati in causa<sup>112</sup>.

La necessità di considerare tutti i vari fattori costituenti sembra rendere la ricerca di chiavi interpretative atte ad indicare le soluzioni possibili una vera e propria corsa ad ostacoli, le cui barriere appaiono insormontabili.

Ci si domanda se sia veramente così, oppure esistano vie per permettano di non abdicare a questa pretesa insolubilità delle questioni.

Le problematiche bioetiche evidenziano certamente le intime contraddizioni presenti nella nostra società e le tensioni cui è sottoposto l'ordinamento giuridico-politico che si è data. Rilevare tensioni e antinomie non implica, tuttavia, la resa ad una pretesa impossibilità di giungere a coniugare le dimensioni che sono coinvolte.

Una via risolutiva può essere intravista, allorché si colga la caratteristica essenziale dell'uomo, data da un'intrinseca eccedenza, che lo spinge ad andare oltre il già definito. Si tratta di una capacità di eccedenza che lo contraddistingue essenzialmente da ogni altro essere vivente; una capacità che costituisce il motore del suo stesso sviluppo<sup>113</sup>.

Ora, valorizzare questa capacità permetterà di non arrendersi dinanzi alle antinomie apparentemente insolubili, aiutando, invece, a cogliere tutta la ricchezza che promana dalle sollecitazioni e dalle provocazioni che le questioni bioetiche sottopongono alla riflessione.

In tal senso la bioetica si propone, non già come una disciplina che fornisce criteri atti ad orientare il discernimento, formulando risposte in nostra vece, ma come una scienza che indichi quali siano le domande da porsi, favorisca nella ricerca del vero *focus* su cui concentrare l'attenzione, smascherando le pseudo-questioni: una disciplina che, senza sostituirsi alle persone, aiuti ciascuno a reperire i criteri delle proprie

---

<sup>112</sup> Già all'inizio del XX secolo il giurista italiano Santi Romano ha dedicato una particolare attenzione a questa trasformazione in atto e, prendendo le mosse da questa riflessione, elaborò una concezione del diritto (il c.d. istituzionalismo) che si propose in alternativa alla concezione formal-normativista, una concezione che rendesse ragione in maniera più soddisfacente delle dinamiche sociali e del fenomeno giuridico. Cfr. in particolare per quanto riguarda le trasformazioni in atto nella società di S. Romano, *Lo Stato moderno e la sua crisi*, in "Rivista del diritto pubblico", 1910, ora in *Lo Stato moderno e la sua crisi: saggi di diritto costituzionale*, Giuffrè, Milano, 1969; per la sua teoria istituzionalista si veda sempre di S. Romano, *L'ordinamento giuridico*, Mariotti, Pisa, 1918.

<sup>113</sup> Si ricorda come sia riconosciuto un ruolo fondamentale svolto dalle relazioni personali nel processo di individuazione nel processo di formazione del sé, per quanto delineato dalle teorie psicodinamiche (cfr. *supra* nota 91); si tratta di un itinerario ritenuto ideale per la formazione dell'individualità, nella consapevolezza, tuttavia, che nella realtà non esiste una persona concreta in cui si possa riconoscere la piena attuazione di questa idealità formativa. All'uomo, in particolare, è attribuita la capacità di volgere in possibilità di crescita quelle distonie relazionali che in una prospettiva deterministica potrebbero costituire, invece, i prodromi di una personalità sofferente. Margaret Mahler ha osservato, in particolare, come eventuali comportamenti materni non rispondenti ai bisogni dei propri bambini potessero sortire effetti ambivalenti: sia quello paradossale di accelerare il passaggio ad una fase successiva dello sviluppo da parte dei medesimi, nel quale non era poi infrequente riuscire ad instaurare una relazione più soddisfacente per entrambi, sia quello logico di prolungare il radicamento nelle varie fasi (vedi le situazioni osservate e descritte in M. Mahler – F. Pine – A. Bergman, *The Psychological Birth of the Human Infant. Symbiosis and Individuation*, Basic Books, New York, 1973). Sull'importanza delle distonie relazionali quali fattori promotori dello sviluppo si vedano, oltre alla già citata Mahler, gli studi di Daniel N. Stern, in particolare *The First Relationship. Infant and Mother*, Harvard University Press, Cambridge, 1977 e *The Interpersonal World of the Infant. A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*, Karnac, London, 1985. Nel primo di questi testi è descritta la danza interattiva che la madre intreccia con il suo bambino: essa è l'espressione dell'intenso rapporto affettivo che lega la madre al suo bambino, ed assume il ritmo di una danza, nella quale ciascuno provoca l'altro ad adeguarsi ai suoi tempi e, nel contempo, si sintonizza sui ritmi dell'altro (cap. VIII, *Misssteps in the dance*).

scelte e delle scelte della comunità.

Un'etica applicata sì, ma un'etica che, più che fornire soluzioni preconfezionate buone per le varie situazioni e senza rinunciare alla ricerca della verità, promuova la formulazione di risposte non apodittiche, ma dotate di buon senso e ragionevolezza.