

Orientamenti del pensiero bioetico

Andrea Virdis

All'origine della bioetica come "movimento di pensiero", ancor prima che come "disciplina accademica", si pongono fra le tante cause necessitanti i grandi interrogativi suscitati in ambito biomedico dai radicali cambiamenti apportati dal sempre maggiore uso delle tecnologia. Ai "vecchi" (ma sempre attuali) problemi etici che fin dalle origini della pratica medica hanno impegnato i medici nella loro attività di cura, che spesso hanno attirato l'attenzione di filosofi e moralisti, se ne aggiungono ora dei nuovi che, "sommandosi" ai precedenti, necessitano delle risposte e delle indicazioni per l'azione. Per tale motivo, negli anni '70, si avverte in modo assai forte l'esigenza di "ri-pensare" l'etica in relazione alle nuove questioni che sorgono dall'avvento della tecnologia, dalle mutate possibilità per l'uomo, dai progressi della medicina e dalle nuove frontiere aperte dalle scoperte scientifiche.

L'esigenza di formulare risposte e trovare metodologie di analisi etica porta, com'è noto, alla nascita di una nuova disciplina in grado di coniugare in maniera specifica un plurimillenario ambito del sapere filosofico, l'etica, con tutte quelle discipline di ambito scientifico, ricondotte sotto il nome di "scienze dalla vita", che giocano ormai un ruolo decisivo nel determinare non solo il modo di vivere ed agire attuale, ma anche quello delle generazioni future. Gli interrogativi emergenti in bioetica, di fatto, sono riconducibili al quesito fondamentale che si pone ogni qual volta l'uso della tecnologia sulla vita umana lascia intravedere un "pericolo", una "minaccia" per la stessa vita umana, o in generale, quando più semplicemente si coglie lo scarto epistemologico tra possibilità tecno-scientifica e liceità etica, tra "potere" di azione o comportamento (reso possibile dallo sviluppo della scienza e della tecnologia) e "dovere" (prescritto dalla norma morale in riferimento ad un valore).

Inevitabilmente, porsi un interrogativo sulla liceità degli interventi dell'uomo sulla vita dell'uomo stesso (e delle altre forme viventi), richiama in modo diretto la questione sul senso e sul valore della vita umana (e non umana), sui limiti dell'agire, sul rispetto e sui confini della libertà individuale, ma ancora di più sulla questione del "bene morale".

Assodato che *non tutto ciò che è tecnicamente possibile è di per sé moralmente lecito e accettabile* (comune assunto richiamato universalmente dai vari bioeticisti), di fronte alle molteplici possibilità di intervento sull'uomo o alla situazione clinica di un dato paziente, si pone a più livelli la domanda fondamentale su "cosa è bene fare?": "è bene ricorrere alla fecondazione artificiale?", "è bene praticare l'eutanasia?", "è bene manipolare il genoma umano?", e così via. La lista di interrogativi è davvero lunga e, spesso, si declina in maniera specifica non solo in relazione ai vari ambiti (ambito della cura, ambito della ricerca scientifica, ambito delle politiche sanitarie, ambito giuridico, ecc.), ma anche in relazione alle singole situazioni e scelte contingenti: "è bene *per me* medico praticare l'aborto?", "è bene *per me* paziente rifiutare un determinato trattamento?", "è bene *per me* legislatore formulare una legge che legalizzi l'eutanasia?", ecc.

Tale interrogativo "sul bene" rimanda alla necessità della ricerca di un criterio atto a valutare e orientare l'agire morale, ovvero, un riferimento in grado di giustificare le scelte del soggetto agente in base ad una regola/norma/principio: compito della riflessione etica in generale, e della bioetica nel suo ambito specifico, è proprio quello di fornire degli strumenti, adatti ad analizzare e verificare sia la morale (ovvero, l'insieme dei criteri che si ritiene debbano indirizzare e valutare l'azione umana) sia la moralità (vale a dire, i concreti comportamenti che l'uomo attua in relazione alla propria morale). Si tratta, in definitiva, non solo di valutare le singole domande e le singole risposte, ma andare alla ricerca di un comune fondamento che dia a tutti quei "*per me*" una base, un terreno condiviso entro il quale provare a dare delle risposte alla imprescindibile domanda sul bene. Indispensabile diventa pertanto la ricerca di una *razionalità argomentativa* attraverso cui render conto delle singole scelte e convinzioni, e giustificarle *pubblicamente*.

Ogni scelta personale, infatti, quando non esprime un semplice atto irrazionale (collocandosi così fuori dal contesto etico) ha una valenza interpersonale, sia concreta sia simbolica. Concreta, quando la scelta determina di fatto eventi che coinvolgono altri (ed è il caso di tutte le attività biomediche e di ricerca), e simbolica, poiché chi sceglie, ritenendo di compiere un atto morale, rappresenta, per così dire, nel suo gesto l'umanità in quanto tale. L'etica infatti è una delle espressioni specifiche dell'umano e in essa non esiste alcuna estraneità antropologica.¹

È chiaro che tale impresa conoscitiva (da alcuni rubricata sotto la voce "meta-bioetica") rappresenta una delle grandi sfide per la bioetica contemporanea: secondo la nota definizione di W. Reich (1978), la bioetica in quanto "studio sistematico della condotta umana, nell'ambito delle scienze della vita e della cura della salute" avrebbe proprio il compito di esaminare tale condotta "alla luce di valori e principi morali".² Tuttavia, se tale compito è ampiamente condiviso da un punto di vista "formale", se – cioè – si riconosce quasi universalmente non solo la necessità di porre la questione etica riguardo alle scienze della vita (e, quindi, che la bioetica abbia un ruolo quantomeno valutativo, se non addirittura normativo), da un punto di vista "fattuale" (o se si vuole, "di contenuto") non vi è "accordo" su quali debbano essere i valori ed i principi alla luce dei quali valutare, appunto, l'agire dell'uomo in ambito biomedico.

Se, infatti, la bioetica in quanto disciplina è una, e ben fondata epistemologicamente, i modi di fare bioetica, o se si vuole, le scuole di bioetica e le relative impostazioni possono essere fra loro assai diverse e distanti.

La bioetica, di fatto, ha a che fare con "molte bioetiche". Chiunque si trovi oggi ad osservare il panorama della bioetica, con facilità nota come vi sia una grande diversità – o "pluralità", per usare una espressione più comune – di teorie morali, un vero e proprio pluralismo di criteriologie difficilmente conciliabili fra loro.

Tale pluralismo etico non riguarda semplicemente (come si potrebbe essere ingenuamente portati a credere) la "pluralità" di valori, quanto piuttosto la stessa fondazione del giudizio etico, la giustificazione delle singole scelte e, quindi, la gerarchia dei valori. Alla base di queste differenze, inoltre, si pone una diversa concezione di uomo/persona: ogni prospettiva etica, cioè, parte, per così dire, da una data visione antropologica che esprime in maniera differente l'essere e il valore dell'uomo, in particolar modo nel suo concepirsi "persona" (essere dotato di valore).

Alla luce di queste differenze si presenta un panorama diversificato di teorie morali, di "scuole di pensiero", di "modelli di bioetica", di prospettive etiche (più semplicemente), che quindi non solo valutano e giustificano in maniera differente le diverse scelte etiche, ma veicolano altresì differenti concezioni di "persona" e "persona umana".³

Il fatto che vi siano diversi sistemi di riferimento non deve rappresentare, però, una passiva accettazione di una pluralità di fatto, nella indifferenza dei contenuti espressi da ciascuna visione e, soprattutto, nella rinuncia ad intraprendere un cammino comune verso la verità. Inoltre, la constatazione che l'etica sia terreno di differenze non dovrebbe implicare lo scontro, ma accrescere lo sforzo per una argomentazione sempre più corretta e razionale.

In un contesto di pluralismi e multiculturali come quello attuale, la bioetica assume anche la fisionomia di un terreno dove le diverse posizioni si confrontano e dialogano intorno a questioni di fondamentale importanza per l'uomo. "Con la nascita e lo sviluppo della bioetica, infatti, vengono favoriti la riflessione e il dialogo - tra credenti e non credenti, come pure tra credenti di diverse religioni - su problemi etici, anche fondamentali, che interessano la vita dell'uomo".⁴ Del resto, la prima idea di bioetica, nata negli anni settanta, indicava questa disciplina come un ponte che doveva ricucire lo strappo e rimediare all'incomunicabilità fra le scienze positive e le scienze umane,

¹ Cfr. Pessina A. *Bioetica. L'uomo sperimentale*. Milano: Bruno Mondadori; 1999, p. 65.

² Reich WT. *Encyclopedia of bioethics*. New York: Free Press; 1978, p. XIX.

³ Sgreccia E. *Manuale di bioetica. I. Fondamenti ed etica biomedica*. Milano: Vita e Pensiero; 2007.

⁴ Giovanni Paolo II. *Lettera enciclica "Evangelium vitae"* (25 marzo 1995), n. 27.

prodotti da una certa logica scienziata a partire dal positivismo ottocentesco.⁵ Analogamente, la bioetica oggi può e deve rappresentare il luogo di incontro fra le diverse impostazioni etiche.

Certamente, il dialogo nella sua natura di incontro e confronto, di ponte fra le diverse visioni, va compreso in modo corretto: il dialogo non è un compromesso, né tanto meno un accordo fra le parti. Il dialogo è possibile solo nell'apertura all'altro, in un ascolto che è insieme *accoglienza, conoscenza e dono*. Conoscere diviene condizione essenziale perché la riflessione e il dialogo stesso possano dare un reale contributo all'attuale dibattito sulle questioni di rilevanza bioetica. Il dialogo in bioetica, oggi più che mai, è una vera e propria esigenza, e si configura come cammino comune nella ricerca della verità.

È in quest'ottica che cercheremo di cogliere in questa breve riflessione gli elementi caratterizzanti delle principali prospettive etiche che prendono parte al dialogo in bioetica, al fine di sottolineare le differenze e porre le basi per un sereno confronto e un aperto dialogo.

Cognitivismo e non-cognitivismo etico

La ricerca di un criterio atto a valutare e orientare l'agire morale pone, in primo luogo, una questione assolutamente cruciale relativamente alla esistenza del bene (in senso oggettivo) e, di rimando, alla sua conoscibilità da parte del soggetto agente. In altre parole, quando ci chiediamo a quali valori occorre riferirsi per fondare il giudizio etico su ciò che è lecito e ciò che lecito non è, presupponiamo implicitamente che vi siano dei valori e che tali valori, una volta conosciuti e riconosciuti come validi, possano porsi a fondamento (e a giustificazione) delle scelte dell'agente morale.

Ora, la questione della conoscibilità del bene morale pone già un primo spartiacque nella determinazione delle diverse correnti di pensiero intorno alla fondazione del giudizio etico. Si pongono, infatti, nel panorama etico contemporaneo due principali filoni di pensiero: quello "cognitivistico" (che ammette cioè la possibilità di conoscere il bene morale e di individuare coerentemente ad esso dei valori) e quello "non-cognitivistico" (che nega, invece, la possibilità per l'uomo di dare un contenuto alla nozione di bene, e quindi di conoscere dei valori morali che possano dirsi "oggettivi"). A distinguere queste due impostazioni, fra loro diametralmente opposte, è l'adesione (o meno) alla cosiddetta "legge di Hume", ovvero all'asserzione che sostiene l'impossibilità di derivare una norma da un fatto (o, se si preferisce, il *dovere essere* dall'*essere*).⁶

Tale assunto, che si pone di fatto come il nodo nevralgico dell'etica contemporanea tutta, rappresenta il caposaldo di coloro che negano che si possano conoscere razionalmente le norme etiche (non-cognitivistici, appunto) e da parte di chi rifiuta l'idea dell'esistenza di valori oggettivi (anti-realisti) e la fondazione di un sistema morale a partire da tali valori (anti-fondazionalisti).

Non ammettendo la possibilità di conoscere elementi quali la sostanza, l'ordine finalistico del mondo, ecc. (negazione della metafisica) e, soprattutto, riducendo l'intera realtà a mera fattualità empirica, il non cognitivistico afferma che la sola conoscenza possibile è quella relativa ai fatti empirici, a ciò che io posso verificare (e/o falsificare); pertanto, soltanto gli enunciati descrittivi possono essere ritenuti veri o falsi (empirismo). Ciò, appunto, in ragione del fatto che la verità o falsità di un enunciato descrittivo può venire verificata, mentre un enunciato normativo esprime ciò che ancora non c'è, e non è quindi passibile di verifica.

Di fatto, la "legge di Hume" pone le basi per un sostanziale relativismo in etica: rifiutando l'idea di una oggettività del bene, il non-cognitivistico percorre la via del soggettivismo morale (emotivismo, intuizionismo, etica della situazione, ecc.), in cui la libertà assume la fisionomia di pura autodeterminazione, di scelta arbitraria che vale in quanto scelta personale e, soprattutto, rinuncia ad ogni approccio metafisico in favore di un approccio empirico-pragmatico che, tutt'al più, si apre alla possibilità dell'accordo formale di tipo inter-soggettivo.

Non è possibile un'etica normativa che possa "valere per tutti", e lo stesso concetto di "bene", seppure riconosciuto nel suo "valore formale" è svuotato di ogni significato: il bene e il

⁵ Potter VR. *Bioethics: Bridge to the Future*. Prentice-Hall, 1971.

⁶ Hume D. *Trattato sulla natura umana*, 1739, libro III, Parte I, I.

valore, non essendo delle “cose”, non possono essere definiti. Si stabilisce così la riduzione della realtà a mero dato empirico; l'impossibilità di conoscere il bene (come fine dell'agire umano); una illegittimità nel passaggio dall' “essere” al “dover essere”.

Come ricorda E. Sgreccia, nella sua critica al non-cognitivismo, il problema di fondo di tale impostazione può essere riconosciuto, in primo luogo, nel significato che si conferisce alla parola “essere” che si usa per indicare la “fattualità” conoscibile. Se per “essere”, infatti, si intende la mera fattualità empirica, certamente la legge di Hume troverebbe giustificazione: “per il fatto che molti uomini rubano, uccidono o bestemmiano non si può certo concludere che furto, omicidio e bestemmia siano moralmente leciti e, se vogliamo dimostrare che rappresentano degli illeciti, dobbiamo ricorrere ad un criterio che non sia la semplice indagine sui fatti. Ma l'idea di “essere” sottostante ai fatti si può intendere in modo non semplicemente empirico, ma più profondo e comprensivo, come ad esempio “essenza” o “natura” o finalismo intrinseco, e cioè in senso “metafisico”. Allora il dover essere può trovare un fondamento nell'essere, in quell'essere che ogni soggetto cosciente è chiamato a realizzare”.⁷

Il passaggio dall'essere al dover essere è illegittimo, infatti, se, partendo da una concezione meccanicistica e riduttiva del reale, l'essere è concepito come un ente statico, analogo a quello matematico, che può essere conosciuto solo in termini matematico-quantitativi, ma se si guarda all'essere da una prospettiva metafisica, allora è possibile cogliere la “natura” delle cose, le loro essenza e, soprattutto, il finalismo intrinseco che ogni essere ha, ovvero il suo *orientamento teleologico* (dal greco *telos*, il fine).

La prospettiva metafisica, infatti, permette di leggere in chiave teleologica l'essere, riconoscendo in esso una normatività: così, per ciò che riguarda l'uomo, il dover essere non rappresenta altro se non la via per realizzare il fine stesso dell'uomo.

Per realizzare la nostra identità personale dobbiamo sapere qual è il nostro *bene*, il nostro *fine*. Questo fine (dover essere) è individuato dalla ragione come *Fondamento*, il quale non è semplicemente all'origine degli enti, ma ne è anche l'attuale condizione necessaria di esistenza, ovvero di conservazione nell'essere.

Prospettive etiche e interpretazione del concetto di persona

Si è già detto che la pluralità delle diverse prospettive etiche riguarda principalmente due aspetti: l'antropologia di riferimento e la fondazione del giudizio etico.

Per quanto riguarda la fondazione e la giustificazione del giudizio etico, possiamo dire che le grandi categorie etico-normative a cui la bioetica si riferisce appartengono di fatto a teorie deontologiche o consequenzialiste già ampiamente codificate nella storia del pensiero filosofico (liberalismo, contrattualismo, utilitarismo). La novità della loro riproposizione nell'ambito della bioetica, però, è data, oltre che dal tipo di problemi a cui vengono “applicate”, dall'importanza che in essere riveste l'esplicitazione della concezione antropologica: a partire da una diversa lettura della realtà antropologica, ogni prospettiva bioetica propone e veicola una propria interpretazione del concetto di persona, una conseguente giustificazione per le scelte etiche e, quindi, una differente gerarchizzazione dei valori.

In particolar modo nell'ambito della bioetica, infatti, proprio la diversa caratterizzazione del concetto di persona costituisce il punto cruciale e lo snodo teorico a partire dal quale si dipanano le differenti posizioni argomentative, in relazione alle varie questioni affrontate.

Così come emergono dalle diverse prospettive di bioetica, le interpretazioni del concetto di persona possono essere ricondotte a due principali: *l'interpretazione funzionalistico-attualistica*, caratterizzata da *una tendenza separatista*, per cui non tutti gli uomini sono persone, ma persona è solo l'uomo che ha certe caratteristiche, facoltà, qualità; e *l'interpretazione sostanzialista* caratterizzata da *una tendenza identificante*, per cui persona è l'uomo vivente, in conseguenza della sua natura, e quindi indipendentemente dall'esercizio di determinate funzioni, qualità, ecc.

⁷ Sgreccia E. *Manuale di bioetica* (cit.), p. 61.

A partire da una interpretazione *funzionalistico-attualistica* gli esseri umani possono essere classificati come non-ancora persone, persone e non-più persone a seconda della capacità o meno di esercitare delle scelte autonome (*liberalismo*) o di essere in grado di stipulare accordi intersoggettivi (*contrattualismo*); oppure lo stesso concetto di persona può essere svincolato da un diretto riferimento antropologico ed utilizzato, quindi, per escludere alcuni esseri umani ed includere, invece, altri esseri senzienti come alcuni animali (*utilitarismo*). Talvolta, anche lo stesso ricorso a taluni principi etici ritenuti auto-evidenti e sempre validi (*principialismo nord-americano*) può essere assai problematico a partire dal fatto che tali principi non sono radicati ad un concetto “forte” di persona.

È facile comprendere, allora, come il giudizio etico sia sui “temi caldi” della bioetica (aborto, eutanasia, fecondazione artificiale, ecc.) sia sui singoli “casi clinici” possa essere del tutto differente a seconda della prospettiva adottata e dei valori etici cui queste si riferiscono.

La bioetica liberale o libertaria

La prospettiva etica liberalista affonda le sue radici nella moderna idea di libertà, così come teorizzata dai pensatori del XIX secolo, che proponevano il liberalismo come dottrina idonea a rivendicare la limitazione dei poteri dello Stato e della società in generale, in nome dei diritti individuali di cui è titolare ogni essere umano, al fine di proteggere la sfera di autodeterminazione dell'individuo dalla invadenza dell'opinione e dei sentimenti dominanti, ovvero dalla “tendenza della società ad imporre, con mezzi diversi dalle sanzioni legali, le proprie idee e regole di condotta a chi non le condivide, e a ostacolare lo sviluppo, e se possibile, a prevenire la formazione di qualsiasi individualità discordante, obbligando tutti i caratteri a conformarsi al suo modello”.⁸

Nel liberalismo forte (o radicale) prevale una concezione negativa di libertà: ciascuno è responsabile davanti alla società della propria condotta solo nella misura in cui questa ha una “ricaduta” diretta sugli altri soggetti, ma per ciò che riguarda lui solo, il soggetto rivendica di fatto una indipendenza assoluta. Su di sé, sul suo corpo e la sua mente l'individuo è sovrano, e pertanto ogni interferenza del potere politico, dell'opinione collettiva o di altri individui nella sfera privata di ciascun individuo è da considerarsi illegittima. L'unica limitazione a questo principio, infatti, è rappresentata dalla sfera di libertà altrui; è infatti ammessa una sola deroga: la necessità di impedire che qualcuno rechi danno ad altri con i propri atti. Di fatto, quindi, la società deve riprovare e punire solo quei comportamenti (come ad esempio, il furto) che ledono interessi e diritti altrui.

La libertà significa seguire i propri gusti e inclinazioni, vivendo in conformità al nostro carattere e a ciò che ci piace: la libera autodeterminazione degli individui è l'unico diritto fondamentale, che comporta la tutela da interferenze su tutto ciò che fa parte della sfera privata del soggetto.

La bioetica liberale (il cui esponente principale è il bioeticista australiano Max Charlesworth) raccogliendo l'eredità del pensiero liberale forte, ha come punto cardine l'accettazione di ogni prospettiva soggettiva: la morale non si può fondare né sui fatti né sui valori oggettivi e trascendenti, ma solo sulla scelta “autonoma” del soggetto.

La libertà è, quindi, assunta come punto di riferimento supremo e decisivo per la valutazione morale dell'agire, tanto che se volessimo sintetizzare in un assunto il principio di liceità etica veicolato da questa prospettiva, esso potrebbe essere formulato nel seguente modo: *è lecito ciò che è liberamente voluto, accettato e che non lede la libertà altrui (quando è rivendicabile)*.

Escluso a priori ogni riferimento oggettivo e universale al bene, il giudizio di liceità/illiceità etica sulle singole azioni è espresso a partire da una prospettiva soggettivista in cui bene e male dipendono esclusivamente dalla coscienza o dalle preferenze del soggetto, in relazione a quelle che sono le sue opinioni, i suoi sentimenti, le sue esperienze vissute, ecc. L'etica stessa viene ad assumere una connotazione prettamente soggettiva e, quindi, *relativa* (i giudizi di valore adottati da singoli individui sono legati ai loro specifici bisogni e non hanno quindi alcun fondamento di

⁸ Mill J.S. *On liberty, Saggio sulla libertà*, 1859

assolutezza o necessità), *individuale* (le regole di condotta che possono valere per un soggetto possono non valere per un altro) e *privata* (si rinuncia a trovare ragioni in grado di giustificare la coscienza del bene e del male, e quindi, il perché delle proprie azioni, relegato la motivazione della scelta a mero fatto privato).

Come si è detto, la società liberale delinea una netta distinzione fra la sfera della morale individuale e la sfera dell'intervento dello Stato e della legge, ed anzi la legge stessa è intesa esclusivamente come garanzia di diritti individuali. Dirà Charlesworth: "Quando depenalizza certi comportamenti come la prostituzione e l'aborto, lo Stato non li sta implicitamente approvando, dichiara semplicemente che queste azioni cadono nella sfera della morale privata, e quindi al di fuori dei limiti di intervento dello Stato e della legislazione penale". Se la libertà è "assoluta", la legge deve accogliere e dare spazio a tutte quelle istanze che pretendono di essere riconosciute come "diritti" del singolo su qualsivoglia aspetto della vita personale: il c.d. "diritto all'aborto" e il "diritto alla libertà riproduttiva" (fecondazione in vitro, maternità surrogata, ecc.) come espressione della libertà di scelta della donna relativamente al proprio corpo; la legittimazione dell'eutanasia come "scelta buona" perché autodeterminata del soggetto; l'estensione della propria autonomia anche quando non si è più in grado di esercitarla (ad es. attraverso il c.d. "testamento biologico"); l'antiproibizionismo (e la conseguente legalizzazione dell'uso delle sostanze stupefacenti), ecc. Si tratta, insomma, di una lunga lista che – per sua natura – tende ad allungarsi ulteriormente in funzione dell'aggiungersi di un qualsivoglia "diritto individuale" che richieda d'essere legittimato.

Nella prospettiva di un'etica svincolata da ogni contenuto veritativo riguardo il bene morale, è la scelta stessa – in quanto libera – a porsi come fondamento della morale, arrivando ad un paradosso: i comportamenti non sarebbero scelti perché buoni, ma buoni perché scelti, perché espressione di una volontà autodeterminata nella scelta. Ogni azione è giustificata esclusivamente in riferimento al fatto che sia frutto di un atto di autodeterminazione: non vi sono quindi, azioni veramente buone o cattive in se stesse, o migliori o peggiori di altre, ma solo scelte "diverse".

Afferma sempre Charlesworth: "Noi abbiamo, in quanto agenti morali, il diritto di controllare e determinare il corso della nostra vita e decidere come vivremo (impegnandoci, naturalmente, a non infrangere il diritto degli altri a fare lo stesso). Questo è ciò che si intende per autonomia individuale. Il diritto all'autonomia o autodeterminazione è infatti il fondamento di tutti gli altri diritti umani, poiché non avrebbe senso parlare di "diritti" a meno che non si sia capaci di decidere per noi stessi e di essere responsabili delle nostre vite (...). Questo diritto all'autonomia morale porta con sé un diritto ulteriore, relativo al controllo della durata della propria vita e della modalità della morte"⁹ Quando questi autori pongono il diritto all'autonomia o autodeterminazione come "il fondamento di tutti gli altri diritti", dimenticano in realtà che ogni atto libero suppone la vita – esistente – dell'uomo che lo pone; la vita viene prima della libertà, perché chi non è vivo non può essere libero; la libertà ha un contenuto, è sempre un atto che aspira a qualche cosa o tocca qualcuno; di questo contenuto la libertà deve portare la responsabilità. Tanto più che ogni atto personale non è mai completamente "privato": ogni atto morale, che lo si voglia o meno, porta sempre delle conseguenze di natura sociale ed ha delle ricadute sugli altri soggetti che compongono la società. La bioetica liberalista forte, inoltre, "dimentica" la tutela di quei soggetti che non sono dotati di capacità autonoma di scelta (si pensi all'essere umano allo stato embrionale che ancora non può compiere scelte libere, o ad un paziente in stato vegetativo che non può più compiere tali scelte): a tali soggetti non è garantito il diritto alla vita, essendo soggetti non in grado di rivendicare i propri diritti. È facile intuire come una posizione che è nata per evitare le discriminazioni (tutelare la libertà individuale) finisca col diventare essa stessa fonte di discriminazioni tra chi è capace di esercitare una scelta autonoma e coloro che non sono ancora o non sono più in grado di autodeterminarsi.

Bioetica contrattualista

⁹ Charlesworth M. *Bioethics in a Liberal Society*, (1993).

Anche nella prospettiva contrattualista (che muove da premesse simili a quelle del liberalismo) non è possibile una morale sostanziale, l'assenso su ciò che è bene e male, ma è possibile la condivisione e l'accordo all'interno di "comunità morali" nelle quali si instaurano rapporti tra "amici morali": nella consapevolezza che le comunità morali, amicali solo all'interno, sono estranee le une alle altre. Gli amici morali di una comunità sono gli "stranieri morali" per un'altra comunità. Tra le comunità morali è possibile solo concordare procedure formali ed estrinseche di negoziazione per la risoluzione di controversie bioetiche: stipulazione di contratti o accordi. Il proceduralismo appare come l'unico mezzo affinché gli stranieri morali possano collaborare. Anche qui, persona in senso proprio è solo l'"agente morale", ossia colui che è in grado di stipulare un contratto, di esprimere un consenso e un permesso, di partecipare in modo attivo alla vita morale, dunque un soggetto autocosciente, capace di razionalità e di autodeterminazione. Gli individui che non sono in grado di dare il proprio consenso diventerebbero "oggetti" della beneficenza degli "agenti morali", che potrebbero decidere di proteggerli, ma potrebbero anche decidere di sacrificarli in vista della realizzazione di altri beni. Il modello contrattualista-procedurale si basa su alcuni presupposti, la cui tematizzazione porta a rinnegare le premesse stesse del discorso. Se la comunità morale si fonda sull'accordo degli agenti morali e la società sull'accordo di stranieri morali, l'accordo non è riconducibile ad una mera procedura formale, convenzionale e pragmatica perché si basa sul presupposto del dialogo, del confronto reciproco, del riconoscimento dell'altro. Il dialogo annulla l'estraneità tra i contraenti: se esistono un accordo e un dialogo, non esistono "stranieri morali": è possibile dialogare anche con un estraneo. L'accordo presuppone, oltre al dialogo, anche la condivisione del valore della convivenza pacifica rispetto al disvalore della violenza¹⁰.

La bioetica utilitarista

La bioetica utilitarista è una teoria morale consequenzialistica: in essa si giustificano gli enunciati morali sulla base della valutazione delle conseguenze che produce un'azione e non sulla base dell'agente o dell'atto in sé.

Il calcolo dell'utile come benessere (unico movente dell'atto) deve tenere in considerazione in modo eguale gli interessi di ogni individuo (egualitarismo) e massimizzare gli interessi di tutti gli individui coinvolti considerati nel loro insieme. La centralità ed esclusività dell'utile quale categoria etica è considerata un postulato auto-evidente.

Le teorie utilitariste partendo dal cosiddetto "edonismo psicologico", cioè dalla affermazione della totale dipendenza dell'uomo dal dolore e dal piacere, propongono il principio di utilità come fondamento delle azioni umane al fine di aumentare il piacere la felicità nel soggetto, affermando la doverosità di ricercare ciò che è piacevole e fuggire ciò che non lo è.

La bioetica utilitarista, inoltre, delinea diversi livelli di soggettività e statuto personale in base ai diversi livelli di coscienza: dal livello minimale (possesso della capacità di avere sensazioni piacevoli e spiacevoli nell'immediatezza del presente, dunque possesso del sistema nervoso centrale quale condizione neurofisiologica necessaria), al livello intermedio (possesso della capacità di elaborazione complessa delle sensazioni, mediante confronto, comparazione e scelta preferenziale, nel presente e nel futuro) o al livello massimo (o decisione autonoma dell'individuo).

La soggettività personale si esprime e scompare (improvvisamente o gradatamente), cresce o decresce in base al livello di coscienza: è persona chi percepisce, chi elabora percezioni, chi decide autonomamente.

Si tratta di una concezione funzionalistica che riduce la soggettività personale alla presenza di funzioni, definendo il livello di rilevanza morale della soggettività personale in base all'intensità e alla durata della manifestazione delle funzioni (misurata, sul piano quantitativo), a prescindere da considerazioni qualitative (appartenenza alla specie o natura): ha più valore chi ha un maggior livello di coscienza, a prescindere dalla natura che possiede. Ne consegue che la soggettività

¹⁰ Cfr. D'Agostino F., *Non esistono "stranieri morali"*. Note minime su bioetica laica e bioetica cattolica, in "Bioetica. Rivista interdisciplinare", n. 1, 1994, pp. 132-138.

personale è dissociata dalla natura umana: non tutti gli esseri umani sono persone (mentre persone possono essere anche individui non umani). In questo senso la bioetica utilitarista accusa la teoria antropocentrica di “specismo”, poiché porre al centro del discorso morale l’uomo in quanto uomo è ritenuto un privilegio arbitrario ingiustificato. Quindi, l’embrione umano non è soggetto (non avendo ancora sviluppato la capacità sensitiva), ma lo può essere un cane o un maiale (in quanto hanno un certo livello di coscienza).

La soggettività personale è, quindi, attribuibile agli individui, in senso progressivo, in funzione del livello accertabile di coscienza, a prescindere dall’appartenenza alla specie umana o non umana. Negli Stati Uniti e nel mondo anglosassone la bioetica ha accolto questa linea di pensiero utilitarista proponendo l’idea di “qualità della vita” in base alla quale giudicare se una vita valga la pena di essere vissuta e, motivando, di conseguenza ad esempio le scelte eutanasiche verso quei soggetti improduttivi, non autosufficienti e fonti di spesa per la società. L’assunto che ne deriva è che per essere felici occorre essere in pochi eliminando dolore e sofferenze, senza troppi gravami.

Nella logica del calcolo della massimizzazione del piacere e della minimizzazione del dolore la vita ha valore solo subordinatamente alla presenza di condizioni di piacevolezza, ossia di un certo livello di “qualità della vita”, misurata in funzione del benessere. La vita umana e non umana nella quale la sofferenza prevale si ritiene “non valga la pena di essere vissuta”. Il “diritto a non soffrire inutilmente” finisce con il coincidere con un “dovere” di sopprimere la vita sofferente o che può soffrire, o che causa o può causare troppa sofferenza agli altri, nel presente e nel futuro. Prevale quindi, la tutela degli interessi del maggior numero sugli interessi individuali: nel calcolo felicitarlo totale è ritenuta giustificabile la soppressione di una vita non felice nella misura in cui possa essere sostituita da un’altra con maggiori probabilità di felicità (ad es. si sopprime un feto con bassa qualità di vita per avere poi un figlio con un alta qualità di vita).

La bioetica utilitaristica – il cui maggiore esponente è l’australiano Peter Singer – si identifica con la “bioetica della qualità della vita” in contrapposizione alla “bioetica della sacralità/santità della vita”: gli utilitaristi intendono proporre una morale “nuova” che, subordinando il valore della vita alla presenza di qualità misurabili, si contrappone alla morale tradizionale che ritiene la vita un valore assoluto a prescindere dalle qualità, ossia vietando qualsiasi atto di uccisione diretta e intenzionale di una vita innocente.

Conclusioni

Certamente la grande diversità di pensiero di queste correnti principali nel panorama bioetico pongono la necessità di un confronto e di un dialogo. Ma su cosa deve essere fondato questo dialogo?

La nostra posizione, il nostro punto di partenza è la persona. La persona umana considerata come valore non soltanto di soggetto, ma anche e prima di tutto come realtà oggettiva, ontologica.

L’idea di libertà, la stessa idea di utilità non possono prescindere dalla persona umana: solo alla luce del valore della persona è possibile, infatti, comprendere tutti gli altri valori che compongono il quadro del dibattito in bioetica.

Per tale ragione, la relazione che seguirà sarà interamente dedicata al pensiero personalista.

Il dialogo tra tutte le correnti di pensiero deve necessariamente chiamare alla valorizzazione della ragione e della persona, nella quale ritroviamo il metro per dire dove sta la vera utilità, la vera libertà. La libertà senza la verità non sta in piedi, ma può addirittura volgersi contro l’uomo, divenendo distruttiva! Libertà e verità, libertà e responsabilità sono necessarie. Dare ad una persona la libertà di fare ciò che vuole, ma senza nessuna responsabilità, è come negare ciò che di specifico ha l’uomo: l’uomo è libero per essere responsabile, di sé e degli altri. “Responsabilità vuol dire sapere dove sta il bene e dove sta il male, e quindi implica la verità. Il personalismo sostiene, quindi, un dialogo nel contesto del pluralismo che pervade l’etica, e richiamando le correnti di pensiero al centro dell’universo che è l’uomo”.¹¹

¹¹ Sgreccia E. *Il dialogo in Bioetica: per una medicina fondata sulla persona umana*. Medicina e Morale 2010; 3.