

CENTRO INTERUNIVERSITARIO DI RICERCA BIOETICA

con sede in via Mezzocannone, 8 – 80134 Napoli

UNIVERSITÀ CONVENZIONATE E ADERENTI: Università degli Studi di Napoli Federico II, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – Sez. S. Tommaso, Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”, Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli, Università degli Studi di Napoli “L'Orientale”, Università degli Studi di Napoli Parthenope, Università degli Studi di Salerno, Università degli Studi del Sannio.

DIRETTORE: Claudio Buccelli

VICE DIRETTORE: Lorenzo Chieffi

CONSIGLIO DIRETTIVO: R. Bonito Oliva; C. Buccelli; P. Buono; L. Canzoniero; G. Carillo; L. Chieffi; L. D'Alessandro; E. D'Antuono; M.V. Del Tufo; E. Di Salvo; P. Giustiniani; G. Imbruglia; V. Ivone; F.M. Lucrezi; C. Matarazzo; V. Nigro; A. Papa; A. Patroni Griffi; A. Roselli; A. Russo; G. Russo; P. Stanzione; A. Tartaglia Polcini; R. Virzo.

COMMISSIONE SCIENTIFICA: G. Capo; E. Capozzi; A. Cesaro; N. Colacurci; F. Contaldo; C. De Agnello; F. del Pizzo; F. De Vita; M. Farisco; C. Ghidini; E. Imparato; L. Kalb; E. Mazzarella; F. Mazzeo; V. Omaggio; S. Papparella; F. Russo; N. Rotundo; D. Scarpato; G. Vacchiano; G. Valerio; V. Verdicchio; V. Zambrano; I. Zecchino.

“QUADERNI DI BIOETICA” NUOVA SERIE

DIRETTORE: Lorenzo Chieffi

COMITATO SCIENTIFICO: A. Bondolfi (Université de Genève); C. Buccelli (Università di Napoli Federico II); A. Carmi (Chairholder of the Unesco Chair in Bioethics); G. Chieffi (Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”); L. Chieffi (Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”); S. Gandolfi Dallari (USP-Universidade de São Paulo); E. Di Salvo (Università di Napoli Federico II); J. R. Salcedo Hernández (Universidad de Murcia); G. Lissa (Università di Napoli Federico II); A. Mordechai Rabello (Università di Gerusalemme e di Safed); J. Robelin (Université de Nice Sophia Antipolis).

I testi pubblicati sono stati sottoposti a un processo di *peer-review*

DIGNITÀ, LIBERTÀ, RAGIONE BIOETICA

a cura di
Emilia D'Antuono

Il volume è stato pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi di Napoli Federico II.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Quaderni di bioetica*, n. 10
Isbn: 9788857529004

© 2018 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

<i>Gaetano Manfredi</i> PREMESSA	13
-------------------------------------	----

<i>Emilia D'Antuono</i> LIBERTÀ, DIGNITÀ, RAGIONE BIOETICA. SPIGOLATURE PER INTRODURRE	15
--	----

PRIMA PARTE DIGNITÀ

<i>Gilbert Hottois</i> IL TRANSMANESIMO ALLA PROVA DEI VALORI UMANISTI E DEMOCRATICI	25
---	----

<i>Emilia D'Antuono</i> VOLI DELLA DIGNITÀ	41
---	----

<i>Rossella Bonito Oliva</i> QUESTIONI DI DIGNITÀ	63
--	----

<i>Irene Kajon</i> HANS JONAS SULL'UOMO. IL SENSO DI RESPONSABILITÀ COME RAGIONE PURA PRATICA	81
---	----

<i>Antonio Trupiano</i> CITTADINI DI UN MONDO DIVENTATO ADULTO	101
---	-----

<i>Emilia Tagliatela</i> ELEMENTI DI ANALISI SU TRANSMANO E POSTUMANO. IMPLICAZIONI BIOETICHE E SPUNTI PER LA FORMAZIONE	123
--	-----

SECONDA PARTE LIBERTÀ

Vittoria Franco

IL PARADOSSO DELLA RESPONSABILITÀ MORALE FRA LIBERTÀ E LIMITE 151

Luigi Nicolais, Giuseppe Festinese

LIBERTÀ DELLA RICERCA SCIENTIFICA. RESPONSABILITÀ, SOLIDARIETÀ,
DEMOCRAZIA 167

Lorenzo Chieffi

LA LIBERTÀ DI CURA NEL DIBATTITO ALLA COSTITUENTE.
ORIGINI STORICHE ED EVOLUZIONE INTERPRETATIVA
DI UN PRINCIPIO FONDAMENTALE 175

Francesco Salvatore, Annamaria Pagliuca, Maria Luisa Iavarone

L'EVOLUZIONE DELLA CONOSCENZA NEL PROCESSO SCIENTIFICO:
IMPLICAZIONI ETICHE, SOCIO-POLITICHE E PEDAGOGICHE 187

Federica Migliardo

LA LIBERTÀ DELLA E NELLA RICERCA SCIENTIFICA 213

Mariangela Caporale

LA LIBERTÀ, DONO PER LA GIUSTIZIA: LA BIOETICA OLTRE IL PARADIGMA
DELL'AUTONOMIA MORALE 223

Lavinia D'Errico

CON LA PAROLA E CON L'AGIRE. LA SECONDA NASCITA
DI ROSANNA BENZI 231

TERZA PARTE RAGIONE BIOETICA

Piergiorgio Donatelli

LA BIOETICA, LA VITA IN PRIMA PERSONA E L'ORDINARIO 243

Demetrio Neri

EMBRYO EDITING: LA NUOVA FRONTIERA DELLA MEDICINA PREVENTIVA 255

Guglielmo Tamburrini

PER LA MESSA AL BANDO DELLE ARMI AUTONOME: RAGIONI MORALI
E DELIBERAZIONI POLITICHE

277

Ursula Apitzsch

LA MATERNITÀ SURROGATA TRANSNAZIONALE

297

Gianluca Attademo

TRA BIOETICA, BIOPOLITICA E STS: RICOGNIZIONE DI UN TEMA EMERGENTE
E QUALCHE RIFLESSIONE

307

Alessia Maccaro

DIGNITÀ, IDENTITÀ E DIRITTI. LA MEDICINA IN BÉNIN TRA RISPETTO
DELLE TRADIZIONI TERAPEUTICHE E MODERNITÀ

325

Francesco Manfredi, Michele Saviano

INDIVIDUALIZZAZIONE E SCELTE MORALI. PER UN'INTERPRETAZIONE CRITICA
DELL'ANTROPOLOGIA FUNZIONALE DEGLI STRANIERI MORALI
NELLA RIFLESSIONE DI H. T. ENGELHARDT JR.

343

A Stefano Rodotà

L'impegno nella ricerca, l'interminata fatica della critica, il libero manifestarsi delle opinioni non possono mai essere considerati come un intralcio da rimuovere. Fanno parte della fatica della democrazia.

Stefano Rodotà, *Il diritto di avere diritti*,
Laterza, Roma-Bari, 2013, p. 230.

GAETANO MANFREDI
RETTORE DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II

PREMESSA

Molteplici sono le ragioni per cui questo volume rappresenta un'opportunità significativa di riflessione e di confronto. Innanzitutto esso prende in esame alcune questioni cruciali del nostro presente, offrendo efficaci chiavi interpretative per un'analisi dell'ampio spettro di problemi connessi all'incremento di libertà derivante dagli avanzamenti della ricerca scientifica. In secondo luogo esso privilegia una visione multidimensionale dei temi trattati, sorretta da quell'approccio interdisciplinare che contrassegna gli ambiti d'indagine della bioetica per il loro costitutivo collocarsi lungo plurime linee d'intersezione tra scienza, filosofia morale, diritto, sociologia.

I saggi qui pubblicati costituiscono una raccolta dei contributi che, nel corso degli ultimi anni, hanno arricchito le iniziative realizzate dal Seminario permanente «Etica Bioetica Cittadinanza», un laboratorio di ricerca operante presso il Dipartimento di Scienze Sociali in stretta sinergia anche con altre strutture del nostro Ateneo, come la Scuola Politecnica e delle Scienze di Base, il Dipartimento di Medicina Molecolare e Biotecnologie Mediche, il Dipartimento di Studi Umanistici, nonché con il Centro Interuniversitario di Ricerca Bioetica.

Le attività del Seminario, coordinate con dedizione tenace e rigore scientifico da Emilia D'Antuono, sono state – e sono certo continueranno a essere – un importante punto di riferimento per la comunità accademica federiciana in virtù della specifica attenzione sempre rivolta all'apertura e al rafforzamento del «dialogo» tra i saperi e al costante coinvolgimento in questo dialogo di autorevoli figure del dibattito nazionale e internazionale, di studentesse e studenti, sia universitari sia delle scuole superiori, di dottorandi, nonché di esponenti della società civile. E l'impegno del Seminario a esplorare percorsi di studio e di ricerca in grado di costruire ponti tra diversi ambiti disciplinari e di rendere transitabili spazi di confronto tra orientamenti valoriali differenti trova ora una opportuna documentazione in queste pagine.

La struttura tematica del volume rende conto dell'articolata trama progettuale che la curatrice ha delineato: dignità, libertà, ragione bioetica costituiscono infatti i fili conduttori di una riflessione ampia e composita, in cui l'approfondimento di carattere teorico di nozioni complesse, come quelle di autonomia, responsabilità e solidarietà, si coniuga all'attenzione costante verso alcuni dei problemi più urgenti suscitati nel nostro presente dalle applicazioni della ricerca scientifica.

Autrici e autori, infatti, si confrontano con questioni assai rilevanti sul piano del dibattito etico, bioetico e biogiuridico, nazionale e internazionale, proponendo analisi meditate e stimolanti su temi di controversa valutazione a causa della fitta rete di implicazioni morali, politiche, giuridiche, economiche, istituzionali a cui essi rinviano. E quello che mi sembra essere il pregio del volume risiede proprio nell'evitare posizioni pregiudiziali, tecnofobe o, ancora peggio, catastrofiste e nell'assunzione di un atteggiamento di fiducia nella capacità umana di valutare con ponderazione i benefici della scienza, salvaguardando sempre il principio della dignità umana.

Nei suoi convegni Emilia D'Antuono ha scelto sempre come titolo di una sessione «esercizi di democrazia»: un titolo che trovo efficace perché esprime una visione della conoscenza come chiave di volta per la costruzione di una cittadinanza consapevole e responsabile. Ecco io credo che tutti i saggi contenuti in questo volume possano essere considerati degli «esercizi di democrazia», cioè dei tasselli utili per alimentare quella «crescita della coscienza civile degli studenti», che costituisce una delle finalità istituzionali del nostro Ateneo.

EMILIA D'ANTUONO

DIGNITÀ, LIBERTÀ, RAGIONE BIOETICA. Spigolature per introdurre

Il volume *Dignità, libertà, ragione bioetica*¹ è una silloge dei contributi offerti da studiosi di varia competenza e collocazione culturale in occasione di convegni internazionali curati, tra il 2015 e il 2017, dal seminario permanente Etica, Bioetica, Cittadinanza. Questo laboratorio di idee e proposte, voluto e coordinato da chi scrive e incardinato nel Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università Federico II di Napoli, con scansione costante, dal 2005 a tutt'oggi², convoca a discussione pubblica filosofi, scienziati, giuristi, storici, sociologi, antropologi, teologi, bioeticisti nonché studenti e quanti hanno interesse alla comprensione e all'esercizio tanto dei sensi rinnovati della parola «cittadinanza» quanto delle potenzialità inscritte nella sua risignificazione, frutto delle tante rivoluzioni che hanno caratterizzato con modalità diverse il secondo Novecento e gli anni del nuovo millen-

- 1 Tra vicissitudini varie, questa raccolta di saggi, quasi del tutto pronta già nel 2015, vede solo ora la luce. La curatrice, pertanto, porge le sue doverose scuse agli autori. Il volume è profondamente segnato dall'assenza delle due ultime relazioni che Stefano Rodotà, protagonista dell'attività del seminario permanente Etica, Bioetica, Cittadinanza, non ha potuto tradurre in testo.
- 2 Dal 2005 al 2017 il seminario permanente Etica, Bioetica, Cittadinanza ha sollecitato confronti tra esperti, studenti, cittadini promuovendo momenti di riflessione su temi significativi del dibattito pubblico: dalle sessioni commemorative del Giorno della memoria, alle giornate di studio su genere e violenza, ai convegni nazionali e internazionali di cui si riportano in successione i titoli: *I temi e le problematiche della procreazione medicalmente assistita* (2005); *Etica, bioetica e cittadinanza* (2006); *Quale cittadinanza per la società post-genomica?* (2007); *Tra scienza e società. I nuovi diritti* (2008); *La cognizione del dolore tra etica, diritto e politica* (2009); *Interpretazioni della vita. Etica, bioetica e diritto in dialogo con il «nuovo pensiero»* (2010); *Scienza, società, democrazia* (2011); *Semantica della dignità tra etica, bioetica e cittadinanza* (2012); *Volti della dignità: riflessioni interdisciplinari* (2013); *Scienza, ethos, diritto* (2014); *La semantica della libertà al tempo della bioetica* (2015); *La costellazione bioetica, scienza, diritto nel divenire della democrazia* (2016); *Convivere. La parola della scienza, le ragioni dell'etica, le regole del diritto* (2017).

nio. L'ampliata semantica della cittadinanza è, e resta, imprescindibile per un convivere che sia inclusivo di molteplicità e differenze, nella doverosa attenzione ai temi che, a partire dagli anni Settanta con l'imporsi della parola bioetica, identificano un territorio sempre più ampio di ricerca e di discussione pubblica, l'una e l'altra chiamate ad aprire nuovi orizzonti a decisioni di singoli e di istituzioni. Le parole dell'etica, della bioetica, della scienza, del diritto, pronunciate in maniera diversa, secondo grammatiche e semantiche peculiari dei vari ambiti disciplinari, sono in realtà costitutive delle forme che vogliamo dare alla convivenza intesa come coesistenza e soprattutto come *vivere con*. Esse chiamano in causa individui e collettività, filosofia e storia, rappresentazioni dell'*identità dell'umano* divenute retaggio della civiltà, eppure messe in discussione in un contesto, il nostro travagliato presente, che da tanti è percepito come il tempo di un mondo minacciato da disgregazione. Oggi l'interrogazione su limiti e possibilità di un convivere, che sia in grado di custodire e accrescere l'idea di umanità attraverso riconoscimento e inclusione, trova la sua fonte abissale anche nello sgomento per un mondo avvertito, e troppo spesso enfaticamente rappresentato, come «fuori dai cardini», per evocare parole shakespeariane³. È un'interrogazione che vincola filosofia, scienza, diritto, istituzioni, ciascuno a suo modo, all'impegno di elaborare categorie *diversamente* conoscitive e di comporre e ricomporre una trama di valori capace di funzionare da connettivo tra quelle che appaiono a tanti le *disiecta membra* dell'umano. Verità e valori che abbiano infine deposto l'ingannevole *habitus* dell'assolutezza, sempre accompagnata da un carico di servitù idolatriche. D'altronde la bioetica è nata nel tempo di crisi delle grandi narrazioni metafisiche e della loro presunzione di definire valori refrattari alla storicità della condizione umana. È diventata spazio di un dibattito pubblico internazionale nella consapevolezza dell'insufficienza di consolidate categorie interpretative e valutative capaci di elaborare le novità entrate nel tempo storico. Insufficienza che mai deve significare desistenza: in definitiva da sempre la mente umana, attingendo a risorse inesauribili, si è misurata con il nuovo, ne ha penetrato le oscurità, ne ha svelato le possibilità, sciogliendone le ambivalenze. Di fatto, la riflessione bioetica non nasce in un impossibile anno zero della storia: ha un grande retaggio filosofico, etico, giuridico da ripensare per formulare categorie e orientamenti all'altezza di quel nuovo che tra il XX e il XXI secolo è diventato il suo campo di pertinenza. Tanto va sottolineato per ricordare che la libertà, tema di diversi saggi del volume, significa oggi anche liberazione dal plumbeo orizzonte disegnato da

3 W. SHAKESPEARE, *Amleto*, atto I, scena V.

chi nega al pensiero umano la capacità di costruire interpretazioni e valori, agitando lo spauracchio della catastrofe.

Dall'attenzione a questo contesto, che chiama in causa anche i modi di pensare e di aprire i percorsi della democrazia nella sua *facies* di forma politica del riconoscimento dell'altro, oltre che dalla volontà di chiarire, approfondire e *in votis* offrire un contributo quanto meno di idee, è maturata la decisione di aprire un ampio confronto su dignità, libertà, ragione bioetica.

Dignità innanzitutto. Tema di un'ampia e spesso antitetica interpretazione⁴, la continua risemantizzazione della dignità è in un certo senso il contapassi del cammino della civiltà, fino al suo approdo nell'antropologia dell'*homo dignus*⁵ costruita come la figura dell'umano all'altezza del nostro tempo da Stefano Rodotà, che è stato punto di riferimento e protagonista dell'impegno del seminario. Svincolato dai limiti storico-sociali dell'*homo hierarchicus* e dell'*homo aequalis* di Dumont⁶, l'*homo dignus* dell'argomentare giuridico-filosofico di Rodotà – che pure nelle sue tante pagine in merito colloca nella giusta dimensione temporale le declinazioni della dignità – assume il volto che, tratto dopo tratto, gli hanno conferito Costituzioni e grandi Carte della dignità del Novecento⁷, ma anche la prassi giurisprudenziale, nazionale e internazionale, che si è misurata con un così controverso lessema formulando indicazioni nel merito dei suoi sensi e della sua funzionalità. Novità che hanno attivato un circuito virtuoso di riflessione impegnando il dibattito filosofico, giuridico e bioetico, che ha scomposto e ricomposto anche, come accennavo, con esiti confliggenti il tema dignità. Entrata nel lessico del diritto, divenuta elemento inscindibile di una costellazione di principi⁸ che nel rimando reciproco vicendevolmen-

4 Per il riferimento alla letteratura su questo tema cfr. *infra*, nota 32, p. 37.

5 S. RODOTÀ, *Antropologia dell'homo dignus*, Lectio doctoralis, in *Conferimento della Laurea honoris causa in Scienze della politica a Stefano Rodotà*, Macerata, 2010.

6 Cfr. L. DUMONT, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano, 1991; Id., *Homo aequalis. I. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Milano, 1984.

7 Rodotà ritiene che «l'innovazione più significativa» del costituzionalismo della seconda metà del XX secolo «è affidata al principio dignità», fino a configurare una rivoluzione: «se la “rivoluzione dell'eguaglianza” era stato il connotato della modernità, la “rivoluzione della dignità” segna un tempo nuovo, è figlia del Novecento tragico, apre l'era del rapporto tra persona, scienza, tecnologia»: Id., *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari, 2012, 184.

8 Per esemplificare questo punto sottolineo che «dignità, libertà, uguaglianza, solidarietà, cittadinanza, giustizia», parole chiave della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea, se pensate come “costellazione”, in cui ciascuno elemento è inscindibile dall'altro in un rimando reciproco che in definitiva ridefinisce i loro contenuti, configurano sensi e significati via via ampliati.

te arricchiscono la loro semantica, essa svela sensi inediti e apre orizzonti non esplorati. Sul piano filosofico la dignità va colta nella sua correlazione alla libertà e alla capacità di azione e valutazione dell'uomo, ben oltre il suo essere inscritta in un ordine ontologico o in *status* temporalmente definiti. Sul piano della sua effettualità storico-giuridica, la dignità trova presidio nel «diritto di avere diritti», auspicato da Arendt come nuova legge della terra «garantita dall'umanità stessa»⁹, positivamente articolato per capitoli nell'opera di Rodotà¹⁰. Non ignaro delle difficoltà del paradigma dignità e della vulnerabilità della cittadinanza, il «diritto di avere diritti» dà senso e prospettive all'idea di una cittadinanza globale, che «svincolata dall'appartenenza territoriale si fonda sul rispetto integrale della persona attraverso il riconoscimento a ciascuno di un nucleo duro di diritti che gli appartengono appunto come persona e che, quindi, devono essere riconosciuti indipendentemente dalla nascita in questo o in quello Stato. Per questo, uomo e cittadino non si presentano più come entità distinte, e la loro unificazione avviene proprio grazie allo sviluppo dell'originaria idea dei diritti»¹¹. È l'estensione includente della cittadinanza, per cui «i diritti di cittadinanza diventano quelli che accompagnano la persona quale che sia il luogo in cui si trova»¹², che potrebbe condurre a compatibilità molti, se non tutti, i conflitti che rendono inquietante il mondo in cui viviamo. Dare corpo vivente, sulla scena della storia, all'idea della persona definitivamente *digna* in cui convergono umanità e cittadinanza è un'utopia? Forse. Sicuramente tale prospettiva, su cui insiste Rodotà, si presenta con caratteri di novità che la rendono eredità culturale da pensare e ripensare. Non si tratta infatti di un'utopia di salvezza, ancorata in qualsivoglia teologia o filosofia della storia, o in narrazioni di tipo ideologico-politico, né della presa d'atto del costituirsi di una sorta di comunità destinale sotto la pressione del timore suscitato dagli esiti di «scienza, tecnica, industria, profitto»¹³, ma del tenta-

9 H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Milano, 1996, 413.

10 Oltre il già citato saggio *Antropologia dell' homo dignus*, Rodotà dedica pagine fondamentali al tema: cfr. soprattutto i capitoli «*Homo dignus*» e «Diventare indegni», in *Il diritto di avere diritti*, cit., 170-219.

11 S. RODOTÀ, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Milano, 2006, 40.

12 Id., *Il diritto di avere diritti*, cit., 20.

13 La considerazione di Edgar Morin, carica di preoccupazioni per una minaccia avvertita come incombente, merita di essere evocata: «si può dire che il pianeta sia diventato una nave spaziale che viaggia grazie alla propulsione di quattro motori scatenati: scienza, tecnica, industria, profitto. E nello stesso tempo la minaccia nucleare e la minaccia ecologica che gravano sulla biosfera impongono all'umanità una comunità di destino. Così è diventata vitale la consapevolezza di questo destino planetario che stiamo vivendo. È diventato essenziale illuminare e concepire

tivo, argomentato da un'ampia riflessione sul diritto e sui diritti, di attivare una progettualità creativa di un ordine umano del mondo in cui tutti infine siano "cittadini" in base a una logica di statuizione evolutiva reclamata da una pluralità di soggetti già esistenti sul globo terraqueo e radicata in decisioni condivise.

La dignità, di cui il «diritto di avere diritti» vuole costituirsi presidio intrastorico e la «cittadinanza globale» proporsi come percorso di realizzazione, esige, per essere, la libertà e le libertà. E siamo a un tema inesauribile, perché la libertà è consustanziale all'identità stessa dell'uomo, quali che siano le cicatrici e le ferite aperte che la storia impietosamente esibisce. Ha ragione Arendt: «la libertà è la quintessenza della condizione umana e la giustizia è la quintessenza della condizione sociale dell'uomo, o, in altre parole, la libertà è l'essenza dell'individuo umano e la giustizia l'essenza della convivenza umana. Entrambe potranno sparire dalla faccia della terra solo con l'estinzione fisica della razza umana»¹⁴, dell'unico, indivisibile genere umano.

La libertà è «quintessenza della condizione umana» in quanto l'essere umano è innanzitutto capacità di dare inizio a quanto non è nel già reale, sottraendosi alla passività o all'acquiescenza rispetto all'esistente, l'una e l'altra da sempre nemiche della speranza e del rinnovarsi di diritto e diritti. Vorrei sottolineare subito questo punto: la libertà vive solo se è produttiva delle libertà.

La libertà è dunque tema immenso: in definitiva il lungo travaglio della civiltà è innanzitutto il cammino della libertà, della scoperta della facoltà umana di volere, del continuo sondare limiti e possibilità del potere, del titanico sforzo di rendere funzionali *velle* e *posse* (volontà e potere) alla convivenza, allo stare insieme nel mondo, che è dimensione imprescindibile del vivere umano.

Sull'infinità del tema libertà gli autorevoli partecipanti agli incontri di Etica, Bioetica, Cittadinanza hanno isolato un segmento: la declinazione di sensi fondamentali della libertà al tempo della bioetica, in uno scenario mutato da avanzamenti di scienza e ricerca, da evoluzione di diritto ed

il caos degli eventi, le loro interazioni e le loro retroazioni – in cui si mescolano e interferiscono processi economici, politici, sociali, nazionali, etnici, mitologici, religiosi – che tessono il nostro destino. Dobbiamo sapere chi siamo, che cosa ci sta capitando, dove si nasconde la minaccia che dobbiamo tutti cercare di individuare con chiarezza», E. MORIN, *Educare all'era planetaria*, in G. Bocchi, M. Ceruti (a cura di), *Educazione e globalizzazione*, Milano, 2004, VII.

14 H. ARENDT, *Comprensione e politica. (Le difficoltà del comprendere)*, in *Archivio Arendt, 2.1950-1954*, Milano, 2003, 90, nota 11.

ethoi, da mutazioni politiche ed economiche su di una scena planetaria di impressionante diversità e di insostenibile disparità. I luoghi per cogliere la risignificazione della libertà al tempo della bioetica sono in realtà molteplici. Appartengono all'unico territorio del vivere e del morire che ognuno abita e deve poter legittimamente governare, alla continua riscrittura del palinsesto della vita e dei suoi codici, che è nostra storia, alla trasformazione, realizzata dagli sviluppi di scienza e tecnica, della dimensione destinale che per secoli ha accompagnato il cosiddetto *naturale*. Appartengono insomma agli «infiniti universi e mondi» che l'insieme dei saperi, in un intreccio unitario che si lascia alle spalle la divisione in «due culture» per citare Snow¹⁵, continuamente dischiude all'inesausto desiderio della mente di tutto conoscere e tutto valutare.

E il rimando alla libertà, nella sua connessione oggi strutturale con la responsabilità individuale e collettiva, si rivela filo conduttore di un meditare che, pur nella diversità dei punti di vista e delle appartenenze disciplinari degli autori, si lascia alle spalle i tentativi di configurare la bioetica come disciplina impegnata a definire rigidi limiti e prospettare censure, pretendendo di indirizzare norme e rinnovando così il rischio di una connessione diretta e vincolante tra etica e diritto.

La bioetica deve piuttosto mantenere salda la dimensione di istanza critica e di interrogazione, di sforzo di elaborazione di categorie interpretative del nuovo e di valori, valori passati già consolidati al vaglio della critica e valori nuovi, che scaturiscono, non senza fatica, dalla capacità di valorizzazione che è radice della morale¹⁶.

Dandosi questo assetto teorico la bioetica, in piena libertà, può farsi sprone per l'attività autonoma del legislatore nel merito delle tematiche che le sono proprie. Può, e deve, tuttavia essere anche potenza di sollecitazione di responsabilità pubblica su equità e giustizia. In tal senso alla bioetica appartiene ormai anche la riflessione sul grande tema dell'accesso per tutti ai beni prodotti dalla scienza. Un tema che evoca giustizia e solidarietà, un approccio che spinge a centrare il dibattito pubblico su di una responsabilità che non si esaurisca nella pur indispensabile considerazione dei rischi. Piuttosto rende prioritario quel senso della parola responsabilità per cui essa significa innanzitutto rispondere dei problemi degli uomini, del loro diseguale vivere sul pianeta, una disuguaglianza di cui uno degli ef-

15 Cfr. C.P. SNOW, *Le due culture*, Padova, 2005.

16 «La morale non è un insieme di valori sussistenti in sé, in una loro metafisica inestituita ontologicamente costituita, ma è una delle attività che fanno umano l'uomo»: P. PIOVANI, *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, 1972, 187.

fetti più crudeli è appunto la negata fruibilità dei beni messi a disposizione per tutti da scienza e innovazione.

Libertà e responsabilità sono sistole e diastole della pulsante vita di quella che, con qualche ambizione, abbiamo chiamato «ragione bioetica», considerando dignità e autonomia, che è declinazione della libertà nel corso della modernità, suoi tratti identificativi. L'ultima parte del volume vuole essere una raccolta di esercizi di «ragione bioetica», a partire dal tentativo, filosoficamente interessante, di squarciare un sottile velo che ancora nasconde servitù: la passività nel vivere una quotidianità resa opaca dalla mancata assunzione degli accadimenti che la sostanziano in una «soggettività attiva e consapevole». Per «mettere al centro la libertà e quindi la responsabilità morale della scelta» è necessario trarre dalla latenza, e quindi portare alla luce della consapevolezza, oscuri automatismi che dominano la quotidianità rendendola ossimoricamente «estranea». La passività rispetto all'«ordinario» permane malgrado l'ampio ragionare fin qui maturato di bioetica e biodiritto, non rimasto estraneo all'opinione comune almeno nei paesi più avanzati, eppure ancora insufficiente a garantire il governo della vita in «prima persona»¹⁷.

Esercizi di ragione bioetica sono le pagine dell'ultima parte del volume che, sullo sfondo dei grandi temi della libertà e della dignità, realizzano un'attenta disamina di alcune questioni che hanno animato con particolare intensità il dibattito pubblico. In definitiva la silloge qui proposta vuole essere un indice, sia pure parziale, di problemi ma anche una testimonianza di vigile attenzione e impegno, senza la pretesa né di parole ultime né di rigide perimetrazioni del sempre più esteso territorio della bioetica e delle sue ragioni, che vogliamo pensare innanzitutto come ragioni dell'umano in inesausta lotta contro il disumano.

17 P. DONATELLI, *La bioetica, la vita in prima persona e l'ordinario*, *infra*, 230 sgg.

PRIMA PARTE
DIGNITÀ

GILBERT HOTTOIS

IL TRANSMANESIMO ALLA PROVA DEI VALORI UMANISTI E DEMOCRATICI¹

Sommario: 1. Una nuova «grande narrazione». 2. Il transumanesimo astretto nel paradigma terapeutico: 2.1. «Dal caso alla scelta»: miglioramento e giustizia. 2.2. Diritto e dovere morale al potenziamento. 2.3. Morale, metafisica, teologia o politica? 3. Transumanesimo e politica: 3.1. Una nebulosa politica polimorfa. 3.2. La nuova polarità politica. 3.3. Trovare un equilibrio: tecnologia e democrazia. 3.4. Umani e persone: «cittadini cyborg». 4. Il transumanesimo nella scia critica e costruttiva degli umanesimi. 5. Transumanesimo e bioetica.

«Postumanesimo» e «transumanesimo» sono spesso adoperati come sinonimi, ma ci sono del primo termine usi molto differenti².

Io mi occuperò solo del «transumanesimo», che può essere in breve definito come un movimento che incoraggia su base volontaria il miglioramento-potenziamento (*enhancement*) all'infinito delle capacità (fisiche, cognitive, emotive) dell'individuo con l'aiuto delle tecnologie materiali.

I transumanisti si collocano nel solco della filosofia dei Lumi, ma è stato il biologo Julian Huxley a introdurre, nel 1957, il neologismo «transhumanism» come equivalente dell'espressione «umanesimo evolucionista» («evolutionary humanism»).

1. Il Novecento è stato descritto come il secolo del crollo delle «grandi narrazioni» che conferivano un senso alla storia e all'avvenire sino alla Fine, sia ch'essa fosse la Resurrezione o la Società senza classi. Il transumanesimo

1 Riprendo in questo saggio molti passaggi già pubblicati nel mio volume *Le transhumanisme est il un humanisme?*, Bruxelles, 2014. La traduzione di questo saggio è di Emilia Tagliatalata.

2 Usi quali: 1) il postumanesimo come critica ideologica dell'umanesimo moderno (critica del soggetto autonomo e delle discriminazioni); in tale accezione esso è postmoderno ed è sia indifferente che critico verso le tecnoscienze ereditate dalla Modernità; 2) il postumanesimo focalizzato sulla produzione di Intelligenze Artificiali estranee e superiori alla specie umana, destinata a scomparire (tema della Singolarità).

propone una nuova «grande narrazione», senza escatologia religiosa o secolarizzata, una narrazione che tuttavia è portatrice di una speranza infinita.

Questa «grande narrazione» transumanista si radica nell'evoluzionismo e ha inizio con lo sguardo retrospettivo sull'evoluzione cosmica e biologica. Essa si riallaccia all'evoluzione umana vista nella prospettiva tecnologica. Questa cronaca della specie umana – descritta come una specie che da sempre è specie tecnica – racconta la storia dell'uomo come storia di miglierie ottenute grazie alle tecniche inventate dagli umani: pietra scheggiata, linguaggio, agricoltura e allevamento, scrittura, stampa, motori, ... impianti, internet, etc. Ogni volta ci si poteva opporre (e questo è accaduto spesso) sostenendo che ciò fosse negativo, rischioso, innaturale, elitario, *hybris*, etc. L'ipotesi su cui il transumanesimo fonda il prosieguo della sua «grande narrazione» è che l'evoluzione tecnologica continuerà e che tutte le potenzialità della tecnica saranno così progressivamente realizzate.

Ma questa ipotesi ottimista verso il futuro non è la sola possibile e la sua realizzazione non è garantita.

Il filosofo svedese Nick Bostrom, nel suo saggio *Il futuro dell'umanità*³, passa in rassegna quattro «grandi narrazioni» dell'avvenire possibile:

□ estinzione della specie: si tratta di un'eventualità altamente probabile in ragione di innumerevoli rischi naturali, cosmici, tecnologici: il 99% delle specie terrestri hanno finito con l'estinguersi;

□ crollo ricorrente («recurrent collapse»): successione di crolli catastrofici della civiltà umana seguiti da riprese. Ma è discutibile che questa serie possa continuare indefinitamente; più ci s'inoltra nel futuro, meno ciò sembra probabile;

□ stasi («plateau»): arresto dell'evoluzione biologica, tecnica e sociale, stato di stagnazione e di equilibrio indefinitamente conservato. Eventualità anch'essa improbabile, soprattutto quanto più ci s'inoltra nel futuro, in virtù di tutte le cause d'instabilità o di destabilizzazione interne ed esterne alla specie umana;

□ evoluzione trans/postumana: evoluzione con auto-miglioramento/potenziamento/trasformazione *ad infinitum*. Essa diviene più probabile quanto più ci s'inoltra nel futuro e a condizione che non ci sia stata «estinzione» (prima ipotesi). Essa non è mai definitivamente acquisita.

Bostrom ritiene che, a lungo termine, le due ipotesi più probabili siano la prima e l'ultima. Il transumanesimo possiede dunque una viva consapevolezza della vulnerabilità e della finitudine umane.

3 N. BOSTROM, *The Future of Humanity*, testo presentato nel 2007 e pubblicato in J. K. Berg Olsen, E. Selinger, S. Riis (Eds.), *New Waves in Philosophy of Technology*, New York, 2009. Il saggio è consultabile sul sito personale dell'autore: <http://www.nickbostrom.com>.

2. Evoluzionista e proiettato verso il miglioramento, il transumanesimo si trova astretto nel quadro terapeutico.

Molti interventi medici non sono terapeutici. La vaccinazione resta nel campo della medicina preventiva terapeutica classica o costituisce una forma di miglioramento (poiché si introduce una resistenza inesistente in natura)? E se si passa all'eventualità di inserire dei geni che rinforzano il sistema immunitario naturale, si cambia a tal punto registro che bisognerebbe vietare tale pratica col pretesto che si tratta al tempo stesso di miglioramento e di genetica? Molecole diverse – ritalin, prozac, viagra, etc. – sono terapeutiche o migliorative a seconda delle circostanze. Alcune protesi possono aumentare la forza o la precisione. La chirurgia riparativa è da molto tempo utilizzata anche per finalità estetiche e scelte di gusto ...

Alcuni problemi sono legati all'assenza di riconoscimento di un paradigma centrato intorno al miglioramento e non subordinato al tradizionale quadro istituzionale della medicina:

1. l'estensione del ventaglio della patologia e il restringimento di quello della normalità: si deve essere considerati malati per poter accedere a certe prescrizioni, mentre in realtà si rientrerebbe nella sfera della normalità;

2. il miglioramento o il potenziamento non possono rappresentare la finalità dichiarata di un progetto di ricerca; questo non sarebbe finanziato come tale e ciò frena la ricerca;

3. molecole e dispositivi con un potenziale migliorativo e accrescitivo sono testati solamente nella prospettiva di un uso terapeutico e non nel contesto di un uso migliorativo.

I transumanisti rivendicano il riconoscimento della prospettiva del miglioramento tanto sul piano della ricerca tecnoscientifica quanto su quello dell'accesso per ogni individuo libero e informato. Ritengono che la differenza terapia/potenziamento sia vaga e che non costituisca un criterio etico valido per accettare o rifiutare una richiesta di intervento.

2.1. Un'opera collettanea spesso citata dai transumanisti è *From chance to choice: genetics and justice*⁴.

Finora la giustizia (re)distributiva si limitava al riequilibrio delle ineguaglianze dovute alla «lotteria sociale» e causate dalla «lotteria naturale», senza poter intervenire su quest'ultima. Sino ad ora si è proceduto in modo indiretto o esterno: attraverso compensazioni pecuniarie, cure gratuite, in-

4 A. BUCHANAN, D.W. BROCK, N. DANIELS, D. WIKLER, *From Chance to Choice. Genetics and Justice*, New York, 2000.

segnamento speciale, lotta contro le discriminazioni, adeguamenti dell'ambiente che facilitassero l'accesso ai soggetti svantaggiati.

La genetica dovrebbe apportare la possibilità crescente di correggere le stesse ineguaglianze naturali. Si tratta dunque di passare dalla redistribuzione di risorse puramente sociali alla redistribuzione di risorse naturali (i geni). Si può, si deve intervenire in nome della giustizia e dell'uguaglianza delle opportunità nella lotteria naturale? Gli autori ritengono di sì. Affermare un ideale di giustizia e di uguaglianza di opportunità per tutti allorché gli individui hanno capacità e attitudini fisiche e mentali molto ineguali e non voler affrontare questa disuguaglianza di base sarebbe un'ipocrisia.

Il potenziamento tramite la terapia genica (somatica o germinale), praticato con grande precauzione e mediante una regolazione appropriata, rappresenterebbe una prospettiva positiva per l'individuo e per la società. Esso dovrebbe essere autorizzato e anche incoraggiato, ma non imposto, dallo Stato. La libertà di procreare, che postula genitori desiderosi del bene e del meglio per i loro figli, deve essere preservata. Tra scegliere la migliore scuola e scegliere i migliori geni, la differenza è limitata, perché l'acquisito e l'innato sono egualmente decisivi per la costruzione della persona. Ma come occorre incoraggiare un'educazione che conduca il bambino all'autonomia, senza imporgli la ristrettezza di un punto di vista dogmatico e chiuso, così bisognerà fare attenzione affinché l'eugenetica favorisca solo disposizioni generiche, cioè attitudini polivalenti che non impongano uno stile di vita determinato. Bisogna preservare per il bambino «il diritto a un futuro aperto». Si pensi alla salute di base, a dei sensi affinati, a un'eccellente memoria, a un'ottima capacità di attenzione, all'intelligenza, alla fiducia in sé stessi, alla generosità, all'empatia, etc. Il miglioramento di tali attitudini è compatibile con la maggior parte delle ulteriori scelte di vita. Dunque sempre secondo Buchanan, Brock, Daniels e Wickler, la libertà procreativa costituisce un baluardo contro l'incubo di un'eugenetica totalitaria di Stato, perché favorisce il pluralismo.

Dei divieti ingiustificati condurranno allo sviluppo di un mercato nero del potenziamento tramite la terapia genica, con tutti i rischi che questo comporta. Ciò non significa che bisogna abbandonarsi al mercato: «al contrario noi crediamo che il contrappeso necessario al mercato sia lo Stato, che agisce al tempo stesso come regolatore e come fornitore di servizi grazie alla tassazione»⁵.

Per quanto riguarda i timori relativi all'introduzione di nuove ineguaglianze in una società che di fatto non è egualitaria, gli autori rispondono:

5 Ivi, 339.

– in primo luogo, questa disuguaglianza strutturale nella società è radicata in parte nel carattere ineguale e ingiusto della lotteria naturale che distribuisce i punti di forza e i talenti in modo casuale;

– in secondo luogo, da sempre le innovazioni e i progressi sono stati inizialmente accessibili a dei privilegiati; ma un po' alla volta, in una società democratica che ha a cuore le pari opportunità, le innovazioni e i progressi sono stati sempre più ampiamente condivisi. Perché non dovrebbe verificarsi la stessa situazione nel campo della genetica, dalla terapia al potenziamento?

Non risponde all'interesse generale – ivi compreso quello dei soggetti sfavoriti dalla lotteria naturale – respingere terapia e potenziamento, a condizione di sviluppare nello stesso tempo meccanismi contro l'esclusione e di facilitare il libero accesso democratico.

2.2. Quanto detto in precedenza legittima il potenziamento dal punto di vista socio-politico, in nome della giustizia e dell'eguaglianza, senza escludere gli interventi non terapeutici che aumenterebbero le capacità umane al di là di quanto è naturalmente accessibile, a condizione che progressivamente tutti possano avervi liberamente accesso.

Il filosofo britannico John Harris non subordina il diritto al potenziamento a questo tipo di giustificazione socio-politica⁶. È un diritto fondamentale dell'individuo quello di scegliere ciò che ritiene sia il meglio per sé stesso o per i suoi figli, senza nuocere direttamente ad altri. Secondo Harris, il potenziamento non solo è legittimo, è un dovere, un dovere *morale*. Lo Stato dunque dovrebbe incoraggiarlo e certamente non opporvisi, né tuttavia imporlo.

Harris cerca di sdrammatizzare le speculazioni intorno al potenziamento:

1. bisogna evitare di enfatizzare anticipatamente problemi che potrebbero o meno presentarsi e che bisognerà affrontare uno ad uno;

2. la questione dei rischi è primaria, ma non rappresenta un problema specifico;

3. la libertà individuale di scegliere dei miglioramenti è una libertà come le altre;

4. i mezzi utilizzati (meccanici, chimici, biologici, genetici) sono mezzi come gli altri.

6 J. HARRIS, *Enhancing evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton, 2007.

2.3. Anche il filosofo americano Michael Sandel⁷ ritiene che la sfida fondamentale del miglioramento non sia innanzitutto socio-politica. Essa sarebbe morale, metafisica e persino teologica. Aspirare al miglioramento tramite mezzi tecnici materiali applicati all'uomo sarebbe un male in sé. Questo desiderio e questi mezzi deformano o negano l'umano. A essere in gioco, secondo Sandel, è la «natura umana», così come il nostro atteggiamento verso di essa. Ora questo atteggiamento deve essere di accettazione riconoscente e umile di un dono, un atteggiamento di accoglienza verso le casualità felici e infelici della fortuna. Esso non può consistere in una volontà di dominio, di controllo e trasformazione che ci carica nello stesso tempo di una responsabilità (individuale e collettiva) smisurata e mal orientata.

Sebbene ritenga che il suo approccio sia valido sul piano laico, Sandel riconosce il ruolo importante della sensibilità religiosa che esso sottende.

A queste critiche radicali i sostenitori del potenziamento rispondono affermando che:

1. la volontà di dominio non è cattiva in sé: si può voler controllare con uno scopo benefico;

2. l'accettazione, la sottomissione, l'umiltà non sono necessariamente delle virtù, né un bene in sé stesse;

3. l'evoluzione e la storia umane non hanno mai smesso di modificare, manipolare la natura in generale e la natura umana in particolare. Dal punto di vista evoluzionista laico, la nozione di dono e di accettazione del dato naturale non ha senso: bisognerebbe essere riconoscenti verso i casi dell'evoluzione (quale l'estinzione dei dinosauri) che hanno favorito la comparsa dei mammiferi?

4. perché bisognerebbe «meritare» dei miglioramenti attraverso sforzi e sofferenze, perché il talento, il piacere e la felicità, una vita più fiorente e più lieta dovrebbero essere conquistati molto duramente?

Numerosi transumanisti ritengono che le questioni sollevate dal potenziamento non siano metafisiche. Esse sono piuttosto di natura tecnoscientifica e sociopolitica: risorse limitate, sicurezza, giustizia, equità... Ma i transumanisti pensano anche che queste gravi preoccupazioni non giustifi-

7 M.J. SANDEL, *The Case Against Perfection: What's Wrong with Designer Children, Bionic Athletes, and Genetic Engineering*, pubblicato nel volume collettaneo *Human enhancement*, curato da due noti transumanisti, l'australiano Julian Savulescu e Nick Bostrom (Oxford, New York, 2009, 71-89). Nel saggio Sandel richiama in breve l'argomentazione sviluppata nel suo libro dal titolo omonimo: *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Cambridge, London, 2007 (*Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, trad. it. di S. Galli, Milano, 2008).

chino divieti *sine die* di attività di ricerca e sviluppo finalizzate al potenziamento. Si tratta di una questione di vigilanza democratica di lungo respiro e che non potrà essere affrontata senza difficoltà.

3.1. Il transumanesimo afferma di non aderire ad alcuna corrente o partito politico esistente⁸: le sue tendenze vanno dal libertarismo al socialismo. Ciò che tiene insieme questa molteplicità è l'idea condivisa del perseguimento illimitato, tramite mezzi tecnologici, del miglioramento dell'uomo nel rispetto dell'autonomia personale.

Una ondata del transumanesimo si collega all'individualismo liberale e perfino libertario, ostile a ogni forma di totalitarismo: il mondo di Aldous Huxley e quello di Orwell sono radicalmente anti-transumanisti.

Ronald Bailey, un «transumanista libertario» («libertarian transhumanist»)⁹, ricorda come un fondamentale apporto dell'Illuminismo alle moderne democrazie liberali sia stato l'esclusione della religione dalla sfera politica pubblica: la riconduzione alla sfera privata delle questioni relative al senso ultimo della vita. Questa acquisizione va salvaguardata rispetto all'uso delle tecnologie di potenziamento, perché tali tecnologie coinvolgono anche interrogativi e credenze filosofiche o religiose ultime, che sono di competenza degli individui e non dello Stato. Ciò concerne tanto l'interdizione, quanto l'imposizione di miglioramenti. Perché accanto alla volontà di vietare i miglioramenti in nome di un egualitarismo dello *status quo* o di un livellamento al minimo comun denominatore, c'è la tentazione egualitaria inversa: quella di miglioramenti obbligatori per tutti che «condurrebbe a imporre una visione particolare della fioritura umana a coloro che non la vogliono affatto»¹⁰.

L'analisi di Bailey mette in evidenza queste due facce del transumanesimo: (1) esso è un'ideologia favorevole al potenziamento volontario dell'individuo tramite strumenti tecnoscientifici; (2) mantiene nel contempo una meta-ideologia che salvaguarda il pluralismo delle morali, delle filosofie, delle credenze religiose, purché l'individuo sia libero di impegnarsi o meno nelle forme di esistenza da lui scelte.

La diffidenza transumanista verso lo Stato si congiunge allo sviluppo delle tecnologie, permettendo di aggirare il politico mediante il soddi-

8 Cfr. la sezione «Society and Politics», FAQ sul sito della World Transhumanist Association (Humanity+).

9 R. BAILEY, *For Enhancing People*, in M. More, N. Vita-More (Eds.), *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Oxford, 2013, 327-343.

10 Ivi, 339.

sfacimento diretto dei bisogni (p. es.: energie alternative decentralizzate, stampanti 3D) e collegando gli individui tra loro grazie ad applicazioni informatiche che ignorano i mercati ufficialmente organizzati e regolati (come la moneta elettronica del tipo «bitcoin»¹¹). Questo ideale libertario è probabile che venga supportato a sinistra come a destra, ma è egualmente denunciato come l'ultimo avatar dell'ideologia californiana che promette la salvezza tramite la tecnologia.

Ciò perché il transumanesimo è vicino al tecno-capitalismo avveniristico delle grandi aziende multinazionali americane nel campo delle biotecnologie, delle ICT¹², delle nanotecnoscienze e dell'aerospaziale in rapporto più o meno stretto con agenzie federali come la NASA o la DARPA¹³. I transumanisti si ritrovano obiettivamente alleati di questi poteri privati o statali, in quanto sono questi poteri che supportano una parte importante della ricerca d'avanguardia in grado di promuovere il miglioramento/potenziamento trans/post-umano.

Nel contempo alcuni transumanisti sensibili alle questioni sociali non intendono ignorare i grandi problemi della povertà, dell'ingiustizia, dell'ineguaglianza, dell'ambiente. Essi ritengono che i progressi tecnologici nella direzione del potenziamento fisico, cognitivo e morale costituiscano un fattore essenziale per rispondere a questi problemi e risolverli. Distingersi dal potenziamento col pretesto che ci sono problemi economici e sociali più urgenti sarebbe un errore, poiché bisogna condurre la lotta sui due fronti: quello umanista tradizionale e quello transumanista.

Questi transumanisti sensibili al «sociale» non negano che, in un primo tempo, le tecniche di potenziamento potranno approfondire le ineguaglianze, perché tali tecniche saranno inizialmente accessibili ai ricchi, agli iniziati, agli audaci... Ma, come ho già osservato, è sempre stato così con le innovazioni tecnologiche: accessibili dapprima a un numero limitato di soggetti, si sono poi diffuse, diventando meno care e più sicure. Affinché abbia luogo questa diffusione, occorre che l'economia (il mercato) e la politica (la democrazia) incoraggino il progresso in tal senso.

Il transumanesimo «sociale» vuole favorire i potenziamenti detti «intrinseci» più di quelli concernenti il posizionamento sociale, il cui impatto è puramente comparativo e spesso circostanziale, legato al fatto che gli altri non ne beneficiano: ad esempio una statura più alta, un fisico atletico e

11 Si tratta di una moneta che funziona su base decentralizzata grazie a tecniche informatiche di cifratura e immagazzinamento di dati («block chain technology»).

12 Tecnologie dell'informazione e della comunicazione.

13 Defense Advanced Research Project Agency.

la maggior parte delle modificazioni dipendenti dalla moda, dalla manipolazione commerciale o ancora dalla competizione sportiva.

Un sogno transumanista è quello di conciliare individualismo e socialismo: il potenziamento (anche affettivo, emotivo, *morale*) liberamente voluto dai singoli individui condurrà progressivamente al potenziamento globale della società e dell'umanità. In quest'ottica i transumanisti non sono certo da temere, bensì da auspicare.

Tuttavia il posizionamento politico del transumanesimo resta irriducibilmente diverso, persino contraddittorio, a dispetto degli sforzi di unificazione operati dall'Associazione Transumanista Mondiale (World Transhumanist Association, WTA).

3.2. Nel suo libro *Citizen Cyborg*¹⁴, l'americano James Hughes constata una polarizzazione politica nuova perché trasversale in rapporto ai partiti tradizionali. Questa nuova polarizzazione è bioetica e soprattutto biopolitica¹⁵.

Da un lato i bioconservatori (bioluddisti) raccolgono attivisti contrari alle tecnologie e alle imprese capitaliste, conservatori religiosi, difensori dei diritti dei disabili, ambientalisti dell'ecologia profonda che fanno riferimento alla legge di Natura o di Dio, alcune femministe, reazionari anti-modernità, esponenti della sinistra socialista e comunista atei o agnostici, associazioni sindacali che temono la scomparsa del lavoro, difensori dei diritti umani, la sinistra intellettuale umanista e progressista, ma conservatrice o reazionaria in rapporto alle nuove tecnologie, le «cassandre» che non invocano altro che il principio di precauzione... Tutti convergenti intorno a una «difesa dell'uomo o dell'umano», ma per ragioni e sulla base di credenze talora diametralmente opposte.

Dall'altro lato il ventaglio transumanista si estende dall'anarco-capitalismo e dal libertarismo al socialismo del *Welfare State*; esso amalgama femministe, movimenti omosessuali, transessuali e transgender, difensori dei diritti umani, utopisti di sinistra, neo-liberali, difensori degli animali... Anche qui il ventaglio delle posizioni spazia dalla sinistra alla destra, facendo perno sulla nozione di «persona» irriducibile a quella di «umano».

Hughes sottolinea l'assenza di un coordinamento ideologico trasversale di individui e gruppi favorevoli al potenziamento, mentre la mobilitazione

14 J. HUGHES, *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Cambridge, 2004.

15 «La bioetica è proto-biopolitica che viene discussa in ambienti elitari – accademie e circoli intellettuali – prima [...] di diventare propriamente biopolitica» (Ivi, 61).

ideologica si è sviluppata rapidamente sul versante del bioconservatorismo che amalgama tendenze già meglio organizzate¹⁶.

Non senza suscitare profondi dissensi in seno alla nebulosa transumanista, l'Associazione Transumanista Mondiale (WTA) si è sforzata di organizzare tale nebulosa intorno a un liberalismo sociale capace di equilibrare la tendenza individualista libertaria insistendo sulla solidarietà, sull'esigenza democratica di eguaglianza e di giustizia. Ma il successo di questo tentativo risulta modesto.

3.3. L'interesse dell'impresa di Hughes sta tutto nello sforzo di trovare un equilibrio. Egli difende un «tecnoprogressismo» moderato¹⁷. Da un lato critica le posizioni estreme del transumanesimo, dall'altro, pur denunciando i pregiudizi dei bioconservatori, riconosce che le loro critiche non sono tutte infondate e che sottolineano dei punti di debolezza del transumanesimo. La sua costruzione biopolitica evidenzia le posizioni comuni ai transumanisti di sinistra e di destra e integra le critiche legittime dei bioconservatori, soprattutto a proposito dei rischi delle tecnologie transumaniste per la salute individuale e pubblica e per valori sociali come la solidarietà, la giustizia e l'eguaglianza. Hughes accorda grande importanza al miglioramento potenziale delle emozioni che sostengono valori filantropici, come

16 «È emersa una variegata coalizione di gruppi “bioconservatori” di sinistra, destra e centro, impegnati a promuovere leggi e trattati internazionali per limitare i diritti degli individui a controllare il proprio genoma. Cristiani conservatori hanno cominciato a creare istituzioni conservatrici di bioetica, come il Center for Bioethics and Culture e il Center for Bioethics and Human Dignity, mobilitati nella causa comune contro l'avvento di “technosapiens”. Gruppi bioconservatori della sinistra laica e ambientalista, come l'ETC Group e il Center for Genetics and Society, sono sorti per sostenere che le tecnologie di potenziamento, dalle tecnologie riproduttive alle terapie con cellule staminali, alla nanomedicina, aggraverebbero le disuguaglianze e indebolirebbero ulteriormente le donne, le minoranze etniche e i paesi in via di sviluppo. Nel 2003, l'ambientalista Bill McKibben ha pubblicato *Enough: Staying Human in an Engineered Age*, in cui argomenta a favore di una rinuncia a ulteriori progressi nella medicina. Nel tentativo esplicito di costituire una coalizione di oppositori, di sinistra e di destra, al potenziamento, l'attivista conservatore Nigel Cameron e il giurista liberale Lori Andrews hanno creato l'Institute on Biotechnology and the Human Future, composto da attivisti sia pro-choice, sia pro-life» (J. HUGHES, *Introduction to the HETHR papers*, in *Journal of Evolution and Technology*, Special Issue The Ethics of Enhancement, vol. 18 (1), may 2008). L'ETC Group (Action Group on Erosion, Technology and Concentration) è un'organizzazione impegnata nella promozione dello sviluppo sostenibile, nella preservazione della diversità culturale ed ecologica e altresì nella tutela dei diritti umani.

17 Cfr. la *Techno progressive Declaration* (2014) accessibile sul sito: <https://social-epistemology.com/2014/11/23/technoprogressive-declaration/>.

la capacità di empatia¹⁸. Critica gli eccessi dell'individualismo anarchico o libertario, che tende a sopprimere lo Stato o a ridurlo a un ruolo del tutto marginale. Denuncia il dominio delle grandi aziende capitaliste che mirano soltanto ai loro interessi e profitti, trascurando o minimizzando i rischi associati ai loro prodotti così come le esternalità negative, ignorando l'etica e i valori sociali salvo poi utilizzarli per il proprio marketing.

Hughes argomenta a favore di una sintesi ch'egli descrive come una «versione socialdemocratica» del transumanesimo, che non si sottrae alla discussione con i suoi rivali più prossimi, «i bio-luddisti di sinistra e i transumanisti libertari»¹⁹.

Contro gli eccessi dei bioconservatori bisogna difendere la libertà e la responsabilità degli individui, soli padroni del loro corpo e del loro cervello; contro l'individualismo libertario estremo è necessario sostenere che lo Stato ha delle responsabilità e dei doveri che conducono a limitare la libertà individuale. Così il governo ha il dovere di vietare prodotti gravemente pregiudizievoli per la salute e di garantire verifiche oggettive della loro innocuità prima che siano immessi sul mercato; altresì ha il dovere di vigilare affinché le tecnologie transumaniste non comportino ineguaglianze e differenze tra gli individui tali che transumani e umani non potrebbero più rientrare in uno stesso stato di diritto. Per questo basterebbe che la longevità fosse raddoppiata o triplicata o che le facoltà cognitive fossero decuplicate solo per un certo numero di privilegiati.

Hughes si sforza di strutturare la nebulosa transumanista definendo se non un programma, almeno un orientamento generale di filosofia politica, fondata sulla doppia dinamica della esigenza democratica e di quella tecnologica:

«La tecnologia e la democrazia sono le principali vie di cui noi disponiamo per migliorare la qualità della vita»²⁰.

Solo organizzazioni politiche come le «democrazie sociali»²¹ riuscirebbero a conciliare in modo abbastanza equilibrato la libertà, la solidarietà e l'eguaglianza²². Lo Stato ha il compito di decidere quali potenziamenti

18 Hughes insiste molto sull'importanza di questo aspetto: cfr. la sezione *Empathy and Moral Reasoning*, in *Citizen Cyborg*, cit., 248 ss.

19 «Una versione socialdemocratica o “radical-democratica” del transumanesimo [...]. Questo “transumanesimo democratico” è inquadrato dal suo dibattito con i suoi due concorrenti più vicini, i bio-luddisti di sinistra e i transumanisti libertari» (Ivi, 192).

20 Ivi, XVI.

21 Come le democrazie europee (e Hughes enumera a questo proposito alcuni paesi modello, tra cui il Belgio) o il Canada o, ancora, l'Australia.

22 J. HUGHES, *Citizen Cyborg*, cit., 190 ss.; 201.

dovrebbero essere resi universalmente accessibili e quali potrebbero essere lasciati al Mercato. Se utilizzate bene, le nuove tecnologie sono emancipatrici: proprio le persone meno valide sono le più dipendenti dalla tecnica e la maggioranza di esse non esprime posizioni che le siano avverse, a dispetto del timore spesso paventato di un peggioramento della condizione dei disabili in seno a una società «potenziata».

La visione biopolitica transumanista comprende l'ideale di una *governance* democratica mondiale («democratic global governance»²³). Ma in sua assenza le democrazie compirebbero un errore fatale distogliendo la loro attenzione dalle attività di ricerca e sviluppo mirate al potenziamento o vietandole, perché questo rifiuto offrirebbe vantaggi molto pericolosi a Stati autoritari, poco o per nulla democratici²⁴.

3.4. Hughes difende l'idea di una democrazia di «persone» e non di umani nel senso biologico, specifico del termine²⁵.

«Una questione centrale della biopolitica riguarderà quali diritti dovremmo accordare ai diversi tipi di esseri che creiamo col supporto della tecnologia»²⁶.

Non si tratta solo di riconoscere dei diritti, ma più in generale di ciò che noi dobbiamo a degli esseri (come gli animali) che presentano, in forma più o meno sviluppata, alcune caratteristiche delle persone: sensibilità, emozione, coscienza, ragionamento, comunicazione, interessi e comportamenti finalizzati, etc.²⁷

L'espressione «cittadino cyborg»²⁸ sottolinea come la «persona» non sia identificabile né riducibile al possesso di un determinato genoma, così come postulato dai bioluddisti ai quali Hughes rimprovera il loro «razzismo dell'umano» («human racism»). Egli denuncia la presenza di questo «razzismo dell'umano» nei testi fondamentali dell'umanesimo moderno e contemporaneo, come la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo

23 Ivi, 264.

24 Ivi, 200 ss.

25 Cfr. la sotto-sezione *Democracy for persons, not humans* (Ivi, 79 ss.).

26 Ivi, 221.

27 Cfr. la tavola in fondo alla quale si trovano le piante o artefatti puramente funzionali, che sono entità di cui è possibile appropriarsi; le grandi scimmie sono collocate allo stesso livello dei bambini piccoli e degli adulti mentalmente disabili (Ivi, 224).

28 Questo uso metaforico del termine «cyborg» rinvia a Donna Haraway ed è stato sviluppato e illustrato da A. CLARK, *Natural-Born Cyborg. Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford, New York, 2003.

o, molto più di recente, la Dichiarazione universale sul genoma umano e i Diritti dell'uomo dell'Unesco²⁹.

La cittadinanza – i doveri e i diritti variabili a essa associati – deve esser fondata sulla «personalità» e non sull'«umanità»; la cittadinanza è estensibile ed evolutiva³⁰.

È la cittadinanza che definisce, secondo Hughes, la partizione morale e giuridica tra gli esseri che hanno il diritto alla vita e alla considerazione dei loro interessi e quelli che sono solo cose di cui appropriarsi.

Gli scritti di James Hughes contengono l'abbozzo di una filosofia politica transumanista equilibrata. Essa è tecnofila e ottimista, ma non perde di vista le inquietudini e gli interrogativi antropologici, etici, sociali e politici.

4. Il transumanesimo offre alcuni spunti per rispondere alle religioni e alle metafisiche che continuano a svolgere un ruolo considerevole nella legittimazione, spesso implicita o addirittura inconsapevole, di una presa di posizione etica e politica favorevole o contraria ai progetti di ricerca e alle innovazioni. Il transumanesimo offre elementi per ribattere al nichilismo, vale a dire al vuoto dopo il crollo delle grandi religioni, delle metafisiche e ideologie moderne.

Il transumanesimo incoraggia a guardare in faccia l'abissalità della condizione umana all'epoca delle tecnoscienze (vedi le quattro «grandi narrazioni» proposte da Bostrom) senza cercare riparo nei rifugi simbolici delle religioni e delle metafisiche idealiste, né sprofondare nel nichilismo o dissolversi nel postmoderno. Esso promuove razionalmente e deliberatamente una speranza di auto-trascendimento materiale della specie umana, senza limiti assoluti *a priori*, nel mezzo di un oceano spazio-temporale di rischi dipendenti e indipendenti dalle scelte e dalle rinunce che saranno operate dai membri di questa specie.

Il transumanesimo è dunque un umanesimo? *Può* esserlo a condizione di non postulare una definizione restrittiva dell'uomo e di perseguire il suo ideale di indefinito miglioramento con la massima prudenza. Il suo interesse è altresì critico: invita a riflettere su illusioni e pregiudizi legati agli umanesimi tradizionali e moderni, di cui rivela per contrasto aspetti generalmente poco o per nulla considerati. L'etica, il diritto e la politica umanisti hanno radici nell'umanesimo cristiano e nell'umanesimo filosofico tradizionale, nell'immagine dell'uomo e del rapporto dell'uomo con la natura che tali

29 J. HUGHES, *Citizen Cyborg*, cit., 82.

30 «I transumanisti ritengono che la cittadinanza dovrebbe essere basata sulla 'personalità', che rinvia al possesso di sensibilità e coscienza» (Ivi, 75).

umanesimi sostengono. Per la maggior parte questi umanesimi sono anti-materialisti e spiritualisti. Non sono più pre-copernicani, ma veicolano immagini pre-darwiniane. Riconoscono la storia, ma non l'evoluzione. Non vedono il futuro dell'uomo che nella forma del miglioramento del suo ambiente e del proprio miglioramento tramite mezzi simbolici (educazione, relazioni umane, istituzioni più giuste, più solidali, più egualitarie, etc.).

L'umanesimo dà risalto a un'immagine parzialmente obsoleta dell'uomo. Una obsolescenza la cui causa principale risiede nello sviluppo della scienza moderna, della ricerca tecnoscientifica e delle rivoluzioni teoriche (concettuali, paradigmatiche) e tecnologiche che le tecnoscienze non hanno smesso di introdurre. Il transumanesimo moderato è all'opera, al contrario, per l'attualizzazione dell'immagine dell'uomo e del suo posto nell'universo.

Il transumanesimo è l'umanesimo, religioso e laico, che assorbe le rivoluzioni tecnoscientifiche superate e la ricerca futura, capace di affrontare il tempo indefinitamente lungo dell'evoluzione e non semplicemente la temporalità finalizzata della storia. È un umanesimo adatto a estendersi, a diversificarsi e ad arricchirsi indefinitamente.

Nel corso della mia esposizione ho proposto molteplici aspetti di questo arricchimento critico degli umanesimi tradizionali e moderni, religiosi e laici:

1. la critica dei pregiudizi umanisti associati a un antropocentrismo specista e ad altre discriminazioni più classiche;

2. la critica dell'idealismo e dello spiritualismo fondamentali o residuali degli umanesimi che accordano un'importanza esclusiva o, in ogni caso, eccessiva ai progressi simbolici a scapito del riconoscimento della decisiva rilevanza, attuale e futura, delle tecnologie dette «materiali»;

3. la capacità di assimilare l'evoluzionismo, mentre gli umanesimi restano confinati nell'ambito di filosofie e di religioni della storia e dell'eternità;

4. il rifiuto dell'utopia in ragione della chiusura spazio-temporale, della fine della storia che le utopie implicano nel loro sogno di una società perfetta;

5. il rifiuto del fatalismo e dell'immobilismo associati agli umanesimi rassegnati o celebrativi di una finitudine umana insuperabile;

6. la critica dell'egemonia del paradigma terapeutico rispettoso di una pretesa natura umana finita e immutabile e la sua inclusione in seno a un paradigma più ampio dell'evoluzione e del miglioramento.

Ma la condizione *sine qua non* affinché queste critiche e nuove accentuazioni possano costituire un arricchimento dell'umanesimo è che non si perdano di vista alcuni valori sostenuti dagli umanesimi tradizionali e moderni.

5. Per esplicitare e chiarire le questioni connesse al transumanesimo, io non vedo miglior quadro metodologico di quello della bioetica: la bioetica esercitata in tutta la sua complessità biopolitica e biogiuridica, a livello nazionale, internazionale e mondiale, praticata nell'ambito di comitati indipendenti pluralisti e pluridisciplinari, capaci di accogliere diversi interessi e punti di vista, così come consentono le moderne democrazie. Non è grazie al Rapporto di un comitato bioetico americano di alto livello – *Beyond Therapy*³¹ – che la problematica transumanista del potenziamento ha acquisito una sua visibilità, in contrasto con le posizioni bioconservatrici? L'approccio bioetico è illuminante e deflazionistico. Se si considera una qualsiasi questione (ad esempio l'inserzione di un microchip nel cervello o di una sequenza genica in cellule germinali), la si passa al vaglio dell'analisi di scienziati, ma anche di giuristi, economisti e di altri partecipanti al dibattito, si vedrà che tantissimi fantasmi, idee false e pregiudizi svaniranno, e con essi le angosce e le speranze smisurate. E nello stesso tempo emergerà la complessità multipla delle questioni. Numerosi autori anglosassoni, utilitaristi pragmatici, ritengono che tali questioni dovrebbero essere trattate secondo l'approccio bioetico casuistico «ordinario», vale a dire senza l'amplificazione ideologica o filosofica introdotta dall'etichetta «transumanista». Le speculazioni e le emozioni irrazionali che vi si associano dovrebbero essere accuratamente evitate a vantaggio dell'analisi utilitarista e pragmatica quanto più possibile oggettiva e serena. Pur condividendo questa preoccupazione di un'analisi caso per caso, io ritengo che le questioni speculative non debbano essere eliminate, come se fossero patologiche e pericolose per gli individui e per la società. A seconda che il nostro immaginario speculativo e narrativo, spesso poco consapevole e meno ancora riflessivo e critico, propenda a favore di credenze e pregiudizi bioconservatori o di postulati e ipotesi transumaniste, noi non sosterremo le stesse attività di ricerca, né le stesse applicazioni ed esprimeremo pareri etici divergenti. Si tratta di una constatazione che ho fatto ripetutamente nel corso delle mie partecipazioni a diversi comitati di bioetica. Ora questi presupposti appartenenti all'immaginario e allo speculativo che ci motivano implicitamente, o addirittura inconsciamente, raramente vengono esplicitati durante le discussioni. Un interesse prioritario del transumanesimo è quello di sollecitare una esplicitazione sistematica delle motivazioni filosofiche e religiose, molto spesso taciute. In seno al dibattito bioetico il filosofo favorevole a un transumanesimo moderato ha una doppia preoccupazione, che è contraddittoria solo in

31 *Beyond therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, Rapporto del President's Council on Bioethics, Washington D.C., 2003, a cura di Leon Kass.

apparenza: la difesa e la promozione prudente e ragionata dell'antropotecnica migliorativa volontaria *e* il rispetto effettivo del pluralismo, ivi comprese le posizioni contrapposte.

EMILIA D'ANTUONO
VOLTI DELLA DIGNITÀ

Sommario: 1. Volti, icone e metafore di una dignità risignificata. 2. Morte e rinascita di un termine chiave della tradizione. 3. Il coappartenersi originario di libertà e dignità. 4. «Rivoluzione della dignità».

1. «L'epifania del volto umano costituisce un varco nella crosta dell'essere»¹; «il volto del prossimo mi significa una responsabilità irrecusabile, precedente ogni libero assenso, ogni patto, ogni contratto»²; la coscienza della giustizia è la coscienza *tout court*, la condizione stessa dell'autocoscienza³: in forza delle parole di Levinas, che sostanziano un'impresa filosofica di straordinaria portata, impariamo a comprendere che la parola *volto* è per tanta parte della filosofia della seconda metà del Novecento ciò che la parola *essere* è per la tradizione filosofica occidentale, ossia un termine senza cui ci è difficile pensare.

Dopo Auschwitz, che è l'origine abissale dell'etica levinasiana, pensare è inscindibile dal rendere giustizia. Il *logos* si vincola al *nomos* come mai prima, il conoscere al giudicare, il giudicare al rendere innanzitutto giustizia. L'esercizio della ragione si scioglie dall'ambiguità del «puro cono-

1 E. LEVINAS, *Alterità e trascendenza*, Genova, 2006, 144.

2 ID., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, 1983, 110.

3 «La coscienza di sé non è un'innocua constatazione che un io fa del proprio essere, ed è inseparabile dalla coscienza della giustizia e dell'ingiustizia», E. LEVINAS, *Difficile libertà*, Milano, 2004, 33; «il rapporto con il divino attraversa il rapporto con gli uomini e coincide con la giustizia sociale: ecco tutto lo spirito della Bibbia ebraica. Mosè e i profeti non si curano dell'immortalità dell'anima ma del povero, della vedova, dell'orfano e dello straniero. Il rapporto con l'uomo in cui si compie il contatto con il divino non è una specie di *amicizia spirituale*, ma quanto si manifesta, si prova, si compie in un'economia giusta in cui ogni uomo è pienamente responsabile. "Perché il vostro Dio, che è il Dio dei poveri, non li nutre?" domanda un romano a Rabbi Aqiba. "Affinché noi possiamo scampare alla dannazione" risponde Rabbi Aqiba: non è possibile affermare in maniera più incisiva l'impossibilità – in cui si trova Dio – di assumere i doveri e le responsabilità dell'uomo», *ibid.*, 37.

scere» e soprattutto si libera dalla perniciosa banalità che tutto conoscere è tutto giustificare o, il che è ancora più inquietante, che «tutto comprendere è tutto perdonare»⁴.

Il volto è il cardine di questo pensare che chiama in causa conoscere e agire, teoresi ed etica, diritto e politica.

Volto è parola che evoca l'Alterità, inassimilabile, irriducibile all'assoggettamento, "resistente", come scrive Levinas. E resistenza⁵, non posso fare a meno di ricordarlo, è un altro grandioso termine del lessico novecentesco della dignità, è parola carica di sventure e di redenzione.

Volto è la parola levinasiana che dà un senso filosoficamente fin qui ignoto alla «nudità»: nudità del volto evoca il capovolgimento e la dissoluzione della volontà di potenza e di sopraffazione, nomina come unicamente «essenziale» quella *fragilità* che esige irrecusabilmente responsabilità. La nudità del volto ci vincola alla responsabilità. E responsabilità è innanzitutto «rispondere al selvaggio dolore di essere uomini», per riproporre stupefacenti parole di Pasolini⁶. In forza del volto e della sua nudità la filosofia si trasforma da *filia* o amore per il sapere, secondo il noto etimo, in sapere della *filia* cioè in consapevolezza e sapienza di quel legame solidale che ridisegna – e trasmuta – l'immagine dell'umano, cancellando dalla sua identità le tracce sanguinose scavate dall'*homo homini lupus*.

Il volto e la sua nudità catturano la mente in cerca dei sensi della dignità, la sollecitano a cercare volti, che, disvelati, ci consentono di familiarizzare con inediti significati e valori e di inoltrarci su nuove strade.

Non sono pochi i volti che ci raccontano i tanti sensi della dignità nella galleria di ritratti custoditi dalla storia, che è anche un diario, un libro illustrato dell'anima, a cui l'umanità consegna la sua identità molteplice. Il grande libro della storia è, in gran parte, scritto con caratteri che sono innanzitutto tratti distintivi di volti umani.

4 «L'equivoco assai comune secondo cui *tout comprendre c'est tout pardonner*»: H. ARENDT, *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, in Ead., *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi* (a cura di P. Costa), Milano, 2006, 107.

5 Nell'impossibilità di entrare nel merito della portata della Resistenza, discussa con una pluralità di opzioni valutative sul piano storico e storiografico, mi limito qui a ricordare le implicazioni filosofiche, etiche e politiche di un testo che amo particolarmente: D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e altri scritti dal carcere*, Brescia, 2002, senza ovviamente dimenticare il fondamentale volume di C. PAVONE, *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Torino, 1991.

6 P.P. Pasolini, *Ballata delle madri*, in *Poesia in forma di rosa*, in Id., *Le poesie*, Milano, 1975, 327.

Ma, per parlare di dignità scelgo due figure letterarie, Hurbinek e Henek, figli di Auschwitz, creature di Primo Levi, il cui viso nessuno ha mai visto eppure sono icone del Novecento, sono figure fondamentali della storia del secolo delle tenebre di cui, dice Todorov⁷, squarciano l'oscurità, altrimenti insostenibile.

Hurbinek e Henek, sono in grado di ricapitolare in sé gli innumerevoli «senza volto» e «senza nome» che, nella miseria del tempo, hanno conservato, e soprattutto generato a nuova vita, quei significati della dignità che il nazismo aveva preteso di azzerare costruendo la categoria «vita indegna», maschera della feroce volontà di ri-creare l'uomo negando gli uomini, secondo il modello precostruito dall'ideologia.

Così Primo Levi, in *La tregua*, dà volto alle «vite indegne» e rappresenta, sullo scenario devastato del corpo e nella «resistenza» indomita di queste sue creature, quella dignità di cui si farà carico il lessico filosofico e giuridico post-Auschwitz:

Hurbinek era un nulla, un figlio della morte, un figlio di Auschwitz. Dimostrava tre anni circa, nessuno sapeva niente di lui, non sapeva parlare e non aveva nome [...]. Era paralizzato dalle reni in giù, ed aveva le gambe atrofiche, sottili come stecchi; ma i suoi occhi, persi nel viso triangolare e smunto, saettavano terribilmente vivi, pieni di richiesta, di asserzione, della volontà di scatenarsi, di rompere la tomba del mutismo. La parola che gli mancava, che nessuno si era curato di insegnargli, il bisogno della parola, premeva nel suo sguardo con urgenza esplosiva: era uno sguardo selvaggio e umano ad un tempo, anzi maturo e giudice, che nessuno fra noi sapeva sostenere, tanto era carico di forza e di pena. Nessuno, salvo Henek: era il mio vicino di letto, un robusto e florido ragazzo ungherese di quindici anni. Henek passava accanto alla cuccia di Hurbinek metà delle sue giornate. Era materno più che paterno: è assai probabile che, se quella nostra precaria convivenza si fosse protratta al di là di un mese, da Henek Hurbinek avrebbe imparato a parlare [...]. Hurbinek, che aveva combattuto come un uomo, fino all'ultimo respiro, per conquistarsi l'entrata nel mondo degli uomini, da cui una potenza bestiale lo aveva bandito; Hurbinek, il senza-nome, il cui minuscolo avambraccio era pure stato segnato col tatuaggio di Auschwitz; Hurbinek morì ai primi giorni del marzo 1945, libero ma non redento⁸.

Libero ma non redento.

La storia non conosce redenzione come *restitutio in integrum*. Crederlo ciecamente può essere, ed è stato, catastrofico. Ma, se la storia non conosce

7 Tz. TODOROV, *Il secolo delle tenebre*, in M. Flores (a cura di), *Storia, verità e giustizia*, Milano, 2001, 1-8.

8 P. LEVI, *La tregua*, Torino, 1989, 13; 14; 15.

redenzioni come *restitutio in integrum*, conosce l'azione che apre al futuro attraverso l'assunzione di memoria che si faccia risposta, responsabilità, ma anche tutela dalle «tentazioni del bene», veicolo di sventure⁹. Il «principio speranza»¹⁰ non ha come unica possibilità di vita la rivoluzione che rigenera il mondo con la spada.

Ebbene la memoria delle tragiche esperienze del secolo è potenza genealogica della filosofia della «nudità del volto», a cui ho accennato.

Assunzione di questa memoria, e ad un tempo risposta di diritto e giustizia all'appello del volto invisibile di Hurbinek, è l'ingresso della parola dignità nella lingua del diritto. Una svolta davvero decisiva per la risemantizzazione della dignità e per il ruolo di essa nell'attuale dibattito pubblico.

In forza del passaggio nel lessico giuridico, «l'indegnità» delle vite umane – impressa alla fragilità come un marchio foriero di espropriazione di soggettività – diviene massima dignità. La costruzione di non-persone è interdetta¹¹.

Chi nasce o diviene nel corso della vita per qualsivoglia ragione «incapace», non in grado di esercitare volontà e libertà, mai può essere considerato «oggetto di potere», mai dismette l'identità di soggetto di cura e di solidarietà, istituzionalmente garantita. Siamo al passaggio di un'ultima frontiera della dignità: l'impossibilità di godere di autonomia reclama l'assunzione illimitata di responsabilità, colora di sacralità la fragilità¹².

9 Cfr. Tz. TODOROV, *Memoria del male, tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, Milano, 2001.

10 Per ricordare qui un grande libro del Novecento: cfr. E. BLOCH, *Il principio speranza*, Milano, 1994.

11 «Non-persone»: un'espressione che denuncia il disfacimento della trama della civiltà, tessuta dal filo aureo della progressiva affermazione della persona. Dicevo: la costruzione di non-persone è interdetta. Questa interdizione urta e lotta contro la realtà di un mondo in cui esistono ancora tante non-persone. Sono milioni coloro che nel mondo vivono la vita umbratile dei senza – diritti, invisibili ed esposti a ogni tipo di ferite. Popolazioni in perenne e disperata migrazione, bambini non registrati in nessun anagrafe, bambini-soldato, o bambini operai, spose bambine sono volti che emergono dalla liquidità della vita che sommerge gli individui interdicendo loro l'accesso alla vita umana. «Il diritto di avere diritti» (cfr. S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari, 2013), divenendo via via positivo, sottoscritto e operante, è il primo baluardo a difesa di un male di cui tutti dobbiamo sentire l'insopportabile peso.

12 Ed è a tal proposito che Rodotà evoca, laicamente, la «sacralità della vita» e cito: nella condizione di incapacità «davvero la vita diventa sacra, indisponibile, il corpo intoccabile»: S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, cit., 282. Rodotà invoca per chi è impossibilitato all'autonomia e al governo di sé per insuperabile impossibilità psico-fisica, dunque privo di «capacità» giuridica, il riconoscimento di sacralità.

Risposta di diritto e giustizia, dicevo. Una risposta che, a partire dal processo di Norimberga, si compone via via nel corso del tempo e che, intersecando altre decisive esperienze, trova nel «diritto di avere diritti» una configurazione all'altezza del nostro presente. Denunciando con realismo dissolutivo di utopie fallaci «che il mondo non ha trovato nulla di sacro nell'astratta nudità dell'essere uomo»¹³ – e nudità è l'essere spogliati dall'*habitus* del diritto e da ogni traccia di dignità – Arendt formula un imperativo ineludibile, scrivendo in *Le origini del totalitarismo*: «il diritto ad avere diritti, o il diritto di ogni individuo ad appartenere all'umanità dovrebbe essere garantito dall'umanità stessa»¹⁴. L'esigente richiesta arendtiana, accompagnata dalla preoccupazione circa la sua realizzabilità nel contesto degli anni in cui lei scrive, diviene nel volume di Stefano Rodotà «il diritto di avere diritti»¹⁵, con il ricorso a una preposizione chiamata a dare forza, con il suo evocare la dimensione soggettiva e oggettiva, al ragionamento filosofico-giuridico dell'autore.

2. Per introdurre alla polisemia della dignità, termine tra i più evocati e controversi del nostro presente, trovo particolarmente efficaci le parole di due personalità, tra loro lontane e impegnate su fronti diversissimi, il filosofo Emmanuel Levinas, da cui ha preso le mosse il mio ragionamento, e il Cancelliere tedesco Gerhard Schröder.

L'uno evoca la dignità che impegna innanzitutto la nostra interiorità, l'altro la nostra appartenenza alla vita comune, con tutto il carico della storia. Scrive Levinas: «Nelle ore decisive, quando la caducità di tanti valori si svela, tutta la dignità umana consiste nel credere al loro ritorno»¹⁶. La

13 H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Milano, 1996, 415.

14 Ivi, 413. Fondamentali sono le considerazioni di Arendt in merito alla fragilità, all'epoca strutturale, dei diritti umani, per cui rinvio all'intero capitolo «Il tramonto dello Stato nazionale e la fine dei diritti umani», 372-419. Ricorderei con André Enegrén che Arendt negli USA ha «influenzato il potere giudiziario, che si è basato sulle sue osservazioni a proposito del “diritto di avere diritti” per vietare con più fermezza la privazione di cittadinanza»: A. ENGRÉN, *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Roma, 1987, 8.

15 Del citato volume di Rodotà vorrei sottolineare la considerazione attenta della forza rivoluzionaria veicolata dalla richiesta dei singoli e dei popoli di diritti e nuovi diritti come urgenza che muove dalla realtà di una pluralità di soggetti e che, trovando sostegno in Carte e Dichiarazioni via via sottoscritte, di fatto sembra ridimensionare le preoccupazioni di Arendt sulla realizzabilità effettuale del «diritto di avere diritti».

16 E. LEVINAS, *Nomi propri*, Casale Monferrato, 1984, 157.

fede nella capacità umana di valorizzazione¹⁷, in grado di sfidare i tentativi di annichilimento dei valori e di non lasciarsi vincere dall'angoscia che lo smarrimento del valore produce, è dignità. Credere nella creatività valorativa dell'uomo, in «tempi bui»¹⁸, quindi anche contro ogni evidenza, è offrire estrema difesa della dignità.

Afferma Schröder: «c'è una cosa che sappiamo: non potrebbe esistere per noi né libertà, né dignità umana, né giustizia se dimenticassimo quanto è potuto accadere quando i poteri dello Stato hanno calpestato la libertà, la giustizia e la dignità umana. La Germania guarda in faccia il suo passato»¹⁹.

La dignità trova dimora non solo nell'interiorità e nell'etica ma anche nella sfera pubblica, coinvolgendo diritto e politica²⁰.

Di fatto l'esperienza dei totalitarismi e la seconda guerra mondiale hanno rappresentato la morte e il nuovo inizio della secolare nozione di dignità umana. Rinata soprattutto in forza del suo passaggio nella lingua del diritto e delle Carte – non casualmente definite «Carte della dignità» –, la cognizione della dignità si è ampliata e approfondita: un'estensione semantica che ha trovato ricaduta storica in linguaggi non solo etico-filosofici, ma anche politici, bioetici. Vita umana indegna è diventata oggi espressione ossimorica. E tanto si deve innanzitutto all'autocoscienza che l'umanità ha dolorosamente conquistato²¹, assumendo il terribile fardello dello stravolgimento della nozione di dignità perpetrato dal nazismo con la categoria «vita indegna» e con l'assassinio della nozione stessa di umanità nella prassi dello sterminio sistematico. Questa autocoscienza ha integrato all'interno di sé un'esperienza inedita di dolore, una «qualità» nuova

17 Per l'umana capacità di «valorazione» che è forza genealogica di valori sciolta da ogni rimando metafisico cfr. P. PIOVANI, *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, 1972, 209-278.

18 B. BRECHT, *A coloro che verranno* (1939), in *Poesie e canzoni*, Torino, 1964, 92-94.

19 G. SCHRÖDER, *Provo vergogna per l'Olocausto*, «La Repubblica», 26 gennaio 2005.

20 Ricordando che la Costituzione tedesca si apre con l'affermazione che la «dignità umana è intangibile. Rispettarla e proteggerla è obbligo di tutto il potere statale» e che le Carte dette della dignità, a cominciare dalla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, lungo lo snodarsi dei decenni fino al nostro presente, danno rilievo fondamentale alla dignità ed alla sua intangibilità, sottolineo la rilevanza della dignità nella Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea, il cui art. 1 recita: «La dignità umana è inviolabile. Essa deve essere rispettata e tutelata».

21 «La dichiarazione è quasi, si direbbe il più potente atto di riflessione che le Nazioni Unite hanno portato sulle esperienze storiche delle società contemporanee; il profondo giudizio che dalle più sofferte prassi dei popoli le Nazioni stesse hanno desunto», G. CAPOGRASSI, *La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, in *Opere*, Milano, 1959, vol. V, 41.

dell'umano soffrire, scaturita innanzitutto dalla lesione della dignità umana, dalla ferita profonda inflitta all'identità che l'uomo ha delineato per sé nel corso del tempo, mobilitando istanze religiose e pensiero filosofico, diritto e istituzioni politiche, scienze e arti. Tanto insopportabile è la lesione inferta alla dignità da rendere non definitivamente elaborabile il lutto dell'assassinio del nucleo più profondo della propria umanità. D'altronde i suicidi di tanti sopravvissuti ci hanno testimoniato la quasi impossibilità di suturare la ferita inferta alla dignità, in quanto dignità umana e cioè accomunante gli esseri umani. È questa ferita a provocare l'apparire di quella che Primo Levi ha chiamato «vergogna ontologica»²²: è la vergogna per una violenza che, offendendo l'umanità in sé e negli altri, annienta la dignità del carnefice e delle vittime, sia pure in sensi abissalmente diversi. C'è in questa vergogna lo shock suscitato dal fatto che l'artefice di tanto orrore è egli stesso un uomo.

E a proposito di appartenenza alla stessa umanità, mi sembra che mai, prima dell'assunzione dell'esperienza Auschwitz come «nostra» eredità, mai la coscienza dell'unità e della medesimezza del genere umano è diventata così evidente come nelle varie Dichiarazioni e Carte che accompagnano il cammino dell'umanità e, in definitiva, nell'insieme del diritto dei diritti umani.

Nel lutto per le vittime, tanti – certo non tutti – si sono riconosciuti ebrei, zingari, omosessuali, vite indegne, perseguitati di ogni ordine e grado; nello shock del male – assoluto nelle sue realizzazioni²³ e banale nei suoi artefici – abbiamo riconosciuto, non senza dolore, che i carnefici appartengono all'unico genere umano.

D'altronde è proprio la negazione nazista dell'appartenenza all'unica umanità a sostanziare ciò che con la lingua del diritto è stato chiamato «crimine contro l'umanità».

Ebbene, abbiamo elaborato una difficile verità: anche chi rifiuta questa appartenenza è membro del genere umano, gli va imputata la colpa specifica di volersi trarre fuori dall'umanità per sopraffarla, frantumare l'unità, violarne la dignità di realtà una e molteplice. La definizione in termini giuridici di questa colpa estrema riporta il colpevole nella casa comune dell'umanità, di quella umanità che fa rappresentare la sua causa anche dal diritto. Delitti contro l'umanità, crimini che sembrava non si potessero «né punire,

22 Per la vergogna ontologica, cfr. P. LEVI, *I sommersi e i salvati*, Torino, 1986, 53-57.

23 Arendt riflette sul male assoluto nelle pagine ricostruttive della vita nei lager in *Le origini del totalitarismo* (H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., 599-629), e sui banali artefici del male in: *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, 2001; *La vita della mente*, Bologna, 1987, 84 ss.

né perdonare» (per evocare Arendt e il volume di Antoine Garapon²⁴), sono espressioni che qualificano la natura paradossale del crimine, non vanificano l'appartenenza del criminale al genere umano, né consentono una facile autoassoluzione dell'umanità dalla responsabilità di riconoscere che tra i suoi membri possono esserci soggetti capaci di attentare alla sua unità di fondo.

Ha ragione Alain Supiot: «pensare che i nazisti non siano esseri umani come noi significa già pensare come loro»²⁵.

In realtà l'unità del genere umano è da sempre una delle radici della parola dignità, ne alimenta sensi fondamentali.

La comune appartenenza al genere umano è, dunque, la prima delle eredità che abbiamo l'obbligo di non dissipare, ma di far fruttare in tutte le direzioni che la vita ha aperto in questo settantennio.

E continuamente apre davanti a noi.

Accanto alla negazione dell'unità del genere umano, e perfettamente consequenziale con essa, si colloca la strategia di dissoluzione della dignità perseguita attraverso la cancellazione dell'unicità di ogni uomo, cancellazione inscritta tanto nell'ideologia della razza quanto nella pretesa di imporre all'individuo la deposizione della propria facoltà di giudizio attraverso l'obbligo della fedeltà assoluta.

L'aggressione alla dignità va a segno attraverso una strategia di disindividuazione imposta agli esseri umani, attraverso, cioè, il tentativo di realizzare la regressione dell'individuo al genere, annegandone l'unicità nella liquidità vischiosa della razza.

In questa ottica disumanizzante, l'uomo deve tornare ad essere un ente naturale generico che dismette le forme con cui si è reso «individuo» e «persona»²⁶ e deve re-immersersi nel puro *bios*, la «vita». Un *bios* spietato,

24 H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., 628; A. GARAPON, *Crimini che non si possono né punire né perdonare. L'emergere di una giustizia internazionale*, Bologna, 2005.

25 «Pensare che i nazisti non siano esseri umani come noi significa già pensare come loro; voler bruciare i libri degli amatori degli *autodafé* vuol dire ingrossarne i ranghi; inscrivere una Verità ufficiale all'interno della legge penale significa non credere alla forza della verità storica», A. SUPIOT, *Homo juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del diritto*, Milano, 2006, 82. Trovo insuperabile la forza umanizzatrice della lotta in difesa dell'unità del genere umano che attraversa le pagine di Antelme: R. ANTELME, *La specie umana*, Torino, 1969.

26 Per comprendere quale impegno è stato necessario per la definizione dell'unicità di ognuno nei difficili percorsi della storia dell'Occidente cfr. R. BODEI, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, 2003.

al di qua di etica e storia, distillato come «puro» ma di fatto costruzione ideologica.

Il ricorso nazista al *bios* diviene condizione della riduzione dell'uomo a elemento intercambiabile di una specie.

Rende l'uomo superfluo.

Superfluità degli uomini è condanna a morte della *dignitas humana*: «la riduzione di uomini in quanto uomini a esseri assolutamente superflui [...] significa non già affermare la loro superfluità nel considerarli mezzi da utilizzare, cosa che lascerebbe intatta la loro natura umana, e offenderebbe soltanto il loro destino di uomini»²⁷, significa piuttosto «rendere superflua la loro *qualità* stessa di uomini», quella «qualità» che gli uomini portano con sé arrivando alla luce del mondo. Ebbene la qualità stessa di uomini è la loro dignità²⁸.

Come tale, ossia come qualità stessa di uomini, la dignità è diventata tema peculiare di pensiero filosofico, giuridico, bioetico nella seconda metà del Novecento, specificandosi sempre più come qualità di ognuno.

Giunge via via a coscienza che l'unicità di ognuno è fatta di appartenenza all'umanità e di storia, storia biologica e biografica, egualmente meritevoli di tutele. Una consapevolezza che ha inciso sulla semantica della parola persona, rinnovandone, estendendone e approfondendone sensi e portata²⁹.

La strategia di disindividuazione tocca il suo vertice con il tentativo di azzerare, di vanificare la grande tappa sulla via della costituzione dell'individualità rappresentata per l'uomo dal percepirsi come artefice indiviso del

27 H. ARENDT, K. JASPERS, *Carteggio. Filosofia e politica*, Milano, 1989, 104.

28 La riduzione degli esseri umani a cose intercambiabili, come dimostra il continuo avvicinarsi di eliminazioni e nuovi arrivi nei lager, la negazione totale della dignità umana aprono un varco all'ingresso del male radicale nella storia: «il male radicale è comparso nel contesto di un sistema in cui tutti gli uomini sono diventati egualmente superflui», H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., 629. Se il male radicale tematizzato da Kant è «spiegabile con motivi intelligibili», il male entrato nel mondo con l'esperimento totalitario mette in scacco le categorie della ragione teoretica e di quella pratica, produce difficoltà ai fini sia del punire che del perdonare. Arendt evoca uno shock della ragione di fronte alla fattualità del male rappresentato dalla negazione dell'umanità degli uomini, una paralisi di fronte a un «nudo essere» del male che non può più essere pensato agostinianamente come «mancanza d'essere».

29 L'intercambiabilità, la superfluità, lo spregio dell'unicità costituiscono lesione della dignità. Vorrei ricordare che la *Dichiarazione universale sul genoma umano*, nell'affermare la tutela della dignità, precisa all'art. 2: «questa dignità impone di non ridurre gli individui alle loro caratteristiche genetiche e di rispettare il carattere unico di ciascuno e la sua diversità». Dunque: rifiuto radicale del razzismo, della «disindividuazione» che cancella l'unicità, rifiuto di ogni possibile «serialità».

proprio agire, e pertanto imputabile per ciò che fa, responsabile dunque, nel bene e nel male.

Ebbene, il nazismo pretende la deposizione della titolarità dell'agire, la deprivatione di ogni capacità di azione che non sia mera esecuzione, la cancellazione della facoltà di giudizio di ognuno, l'alienazione della responsabilità al capo totalitario, che ne diviene, più che depositario, padrone assoluto sottratto a qualunque giudizio³⁰. Non è un caso che i nazisti prediligano la parola onore, che essi identificano con fedeltà (la parola d'ordine, il motto è: «*l'onore nazista è fedeltà*»), intendendola come fedeltà alla propria «razza» e fedeltà al capo, che li dispensa dal compito di pensare, valutare, giudicare.

Un tale «onore» è precisamente l'opposto di ciò che la cultura occidentale ha chiamato «dignità», ancorandola all'unità del genere umano e all'individualità di ognuno, alla luce della scoperta della «capacità» di libertà che identifica l'uomo. L'onore è termine che assume significato dal contesto, acquisisce contenuto in riferimento ai termini che lo specificano: pensiamo all'«uomo d'onore», e certo non mi riferisco al Bruto shakespeariano e all'intreccio sotterraneo che correla l'onore di cui gode Bruto e la sua realtà di assassino. Mi riferisco piuttosto a qualcosa che ci riguarda drammaticamente: all'onore mafioso per fare un esempio eclatante, alla terribile locuzione «delitto d'onore», un tempo presente nell'ordinamento giuridico, infine cancellata solo nel 1981³¹.

30 Ho riflettuto su questi temi in E. D'ANTUONO, *Il male totalitario nella crisi della tradizione. Tra Emmanuel Lévinas e Hannah Arendt*, in P. Amodio, G. Giannini, G. Lissa (a cura di), *Auschwitz. L'eccesso del male*, Napoli, 2004, 171 ss.

31 Ne ho appreso senso e portata leggendo da giovanissima il romanzo di Arpino, G. ARPINO, *Un delitto d'onore*, Milano, 1965. Ho poi compreso quanta turpitudine può nascondere la parola «onore» in relazione alle donne, leggendo, da adolescente, il libro di Gabriella Parca *Le italiane si confessano* (uno spaccato terribile della società italiana degli anni Cinquanta e della condizione delle donne), che svelava davvero «di che lacrime e di che sangue» – se mi è consentito il rimando foscoliano – può grondare la parola onore. Le generazioni più giovani nulla sanno di tutto questo, né di quella Franca Viola che nel 1965 rifiutò coraggiosamente il sopruso del matrimonio, dopo la violenza subita, a riprova che è possibile dare colpi mortali a «gente d'onore» e a costumi lesivi della dignità umana attraverso l'esercizio di «virtù quotidiane» individuali, a loro modo eroiche. Certo da allora sono accadute molte cose, questo tipo di onore non abita quasi più il nostro Paese, innanzitutto per volontà delle donne, che, messe da parte le confessioni o declinandole in ben altri modi, hanno realizzato quella rivoluzione pacifica che ha cambiato molti tratti della faccia del mondo. Sicuramente ha cambiato il nostro Paese. Eppure, proprio nel nostro Paese, è stato necessario che le donne impugnassero la «bandiera della dignità» (e ricorro qui a un'espressione di Rodotà),

È fuori discussione che l'onore sia termine che assume ben altri significati in contesti diversi da quelli negativi che ho evocato, ma ciò non cambia il fatto che la parola onore ha una sorta di contingenza strutturale che ne fa variare fortemente il senso.

Di contro dignità ha ben altra sostanza e ben altra storia.

3. La storia della nozione di dignità è stata ampiamente ricostruita negli ultimi tempi: una consistente bibliografia ci consente ormai di conoscere genesi³², struttura, divenire del lessema dignità nelle molteplici articolazioni e variazioni di significato.

Per conto mio, vorrei proporre una sorta di genealogia della dignità, cogliere il suo sorgere dal progressivo delinearsi della consapevolezza umana della libertà. Sia pur rapidamente vorrei soffermarmi tanto sui sensi della dignità che rimandano alla volontà e all'agire dell'uomo come propria scaturigine, quanto sui sensi della dignità che emergono e si impongono sulla scena della storia in relazione al patire e al farsi carico del patire. Agire e

per ridestare in tutti la memoria, sopita da dosi massicce di sonnifero mediatico, di che cosa sia davvero dignità, nella sua connessione con libertà, uguaglianza, riconoscimento di diversità e pluralità in un contesto pubblico, dunque dignità configurata da una storia che intreccia e fa essere insieme la libertà, l'uguaglianza, la diversità, la pluralità, esigendo tutele dalla democrazia. Certo non posso omettere che questa dignità, ospite di una democrazia matura ma incompiuta e non pienamente paritaria, non ha ancora definitivamente trovato casa. Il tema della democrazia paritaria resta cruciale (Cfr. V. FRANCO, *Care ragazze. Un promemoria*, Roma, 2010, 135 ss.).

- 32 Sulla dignità e l'arricchirsi della sua semantica al tempo della bioetica la produzione teorica è estesissima, mi limito a ricordare gli autori che hanno orientato (attivando consenso e dissenso) la mia riflessione: R. SENNET, *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali*, Bologna, 2009; U. VINCENTI, *Diritti e dignità umana*, Roma-Bari, 2009; E. FURLAN (a cura di), *Bioetica e dignità umana: interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, Milano, 2009; S. RODOTÀ, *Antropologia dell' homo dignus*, Lectio doctoralis, in *Conferimento della Laurea honoris causa in Scienze della politica a Stefano Rodotà*, Macerata, 2010 (ma il tema sostanzia il già citato *Il diritto di avere diritti*, e torna come trama di fondo di tanti altri saggi); E-W. BÖCKÖNFERDE, *Dignità umana e bioetica*, Brescia, 2010; M. DI CIOMMO, *Dignità umana e Stato costituzionale: la dignità umana nel costituzionalismo europeo, nella Costituzione italiana e nelle giurisprudenze europee*, Firenze, 2010; P. BECCHI, *Il principio dignità umana*, Brescia, 2013; M. ROSEN, *Dignità. Storia e significato*, Torino, 2013; G. RESTA, *Dignità, persone, mercati*, Torino, 2014; G.M. FLICK, *Elogio della dignità. Se non ora quando?*, Roma, 2015. Sul rimando tra dignità e diversità cfr: G. HOTTOIS, *Dignité et diversité des hommes*, Paris, 2009.

patire, nella vasta gamma di significati che sintetizzano in sé, sono sistole e diastole della vita umana.

È mia convinzione che libertà e dignità si coappartengano fin dalle origini della cultura occidentale e che questa coappartenenza permanga nel nostro presente che pure registra nuove declinazioni della libertà, nuovi sensi della dignità. È bene ricordare questo *novum*: la libertà si declina come autonomia, autodeterminazione e governo di sé, nel contesto di una riconosciuta – e da tutelare – dimensione relazionale, quella dimensione relazionale che identifica l'umano ed esige rango non solo pubblico ma universale. La dignità si risignifica accogliendo e rimodulando antichi sensi, formandone e performandone nuovi, strettamente correlati all'attuale *facies* della libertà. La dignità, con il suo transito nella sfera del diritto, si rivela rimando chiave per apprestare alla libertà e a una giusta eguaglianza una dimora nel mondo globalizzato, affinché la globalizzazione possa dismettere la paralizzante configurazione di processo necessitato e necessitante e diventare condizione di un rinnovato universalismo.

Con questa premessa diventa evidente la ragione per cui tralascio la prospettiva che fa derivare la dignità dallo statuto ontologico dell'uomo, dal posto che occupa nella gerarchia dell'essere. Altrettanto irrilevante ai fini del mio ragionamento è considerare la dignità legata allo *status*, identificata storicamente con il ruolo sociale, quella dignità-privilegio che la parola dignitario immediatamente significa e rende comprensibile.

Dicevo dunque che da sempre libertà e dignità si coappartengono, *libertas et dignitas convertuntur* mi verrebbe da dire parafrasando Gian Battista Vico.

La cultura greca, nella rivisitazione che continuamente il pensiero propone dei suoi sensi, e indipendentemente dai suoi modi storici di concepire ruolo e dignità dell'uomo, ci consegna l'immagine dell'uomo in lotta con il destino e la necessità ma porta sulla scena del teatro tragico, grande istituzione della *polis*, la scoperta progressiva della libertà.

Con forza rappresenta nello spazio dell'Areopago, istituzione non meno grande e carica di futuro, la scoperta che l'uomo fa del dover rispondere dei suoi atti³³. Dover rispondere significa innanzitutto percepirsi libero. L'uomo si autocomprende via via come «degno» perché si scopre come volente non univocamente determinato dal destino e dalla necessità, si scopre come agente non sopraffatto da forze oscure che governano a sua insaputa i suoi atti. Il volto dell'uomo si stacca, come i Prigioni di Michelangelo dal mar-

33 Irrinunciabile è la ricostruzione della scoperta che l'uomo greco fa di sé come titolare e responsabile dell'azione proposta da Vernant in tante sue pagine e in particolare nel capitolo «Abbozzi della volontà nella tragedia greca» in: J.P. VERNANT, P. VIDAL NAQUET, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Torino, 1976, 29 ss.

mo, a viva forza dalla necessità e dal destino, lottando contro le potenze ctonie del «naturale» e quelle mitico-religiose che nel fato si esprimono.

Certo è una dignità che coincide con ciò che chiamiamo «orgoglio», parola gettata in discredito da una falsa comprensione dell'umiltà ma che merita considerazione. L'orgoglio dell'io, che, si badi, non coincide con chiusura autoreferenziale e conseguente superbia, merita ancora oggi considerazione, innanzitutto perché rafforza le difese contro la rigidità di riduzionismi vecchi e nuovi, capaci di disfare l'individualità nel genere, la soggettività nella liquidità del biologico o di un collettivo globalizzato che ben poco ha a che vedere con la socialità come dimensione dell'uomo.

Se la cultura greca ci ha consegnato con la scoperta della libertà l'idea di una dignità consanguinea dell'orgoglio, la cultura ebraica introduce sulla scena della storia la figura della dignità che coincide con l'obbedienza alla legge, a una legge³⁴ che comanda innanzitutto di farsi carico «del povero e della vedova, dell'orfano e dello straniero». Degni, nella loro indigenza, di assoluta considerazione. Nell'assunzione e nel rifiuto di risposta, di responsabilità da parte dell'uomo ne va di Dio stesso, che in un *midraš* dice di sé: se testimonierete di me io sarò, consegnando il suo stesso essere all'agire libero dell'uomo. Con il rimando ai più vulnerabili l'ebraismo propone l'assunzione della responsabilità «sociale» non solo come la più autentica liturgia ma anche come atto che costituisce l'identità stessa dell'ebreo, la sua peculiare dignità. Su questo punto *Le letture talmudiche* levinasiane fanno definitivamente chiarezza, dissipando cortine secolari: «che il rapporto con il divino attraversi il rapporto con gli uomini e coincida con la giustizia sociale, ecco tutto lo spirito della Bibbia ebraica»³⁵.

Della conversione della dignità pagana, così imparentata con l'orgoglio, si fa carico il cristianesimo, che sovverte il significato della dignità come *status* e introduce nella storia sensi nuovi di essa con la potenza simbolica del passaggio di Dio in un corpo di donna – e l'utero è certamente il luogo più disprezzato dell'antichità –, della nascita povera, della morte infamante. Ma non solo: capovolge l'orgoglio «pagano» dell'autoaffermazione in amore operativo del prossimo che vincola all'azione. Una dignità dunque che chiama in causa a suo modo l'agire, un agire che impegna il cristiano e che è a un tempo autentica possibilità di conoscenza, se è vero, con France-

34 «Ce que le judaïsme apporte au monde, ce n'est pas la générosité facile du cœur, ni des visions métaphysiques inédites, mais un mode d'existence guidé par la pratique des mitsvot-commandements»: E. LEVINAS, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, 2005, 180.

35 Per la citazione di Levinas cfr. nota 3.

sco d'Assisi, che ciascuno arriva a conoscere e a comprendere fin dove si spinge il suo operare: *tantum quisque intelligit quantum operatur*.

L'Umanesimo è affascinato dall'orgoglio «pagano» dell'autoaffermazione dell'io, che vuole ridestare dalle mortificazioni del *contempus mundi* medievale e aprire alla dimensione della socialità e all'impegno civile. Ma all'Umanesimo non sono estranei i sensi della dignità inscritti nella figura dell'umano disegnata dai Vangeli, più che da dottrine teologiche o filosofiche. Non è allora casuale che quella civiltà produca con il *De hominis dignitate* di Pico della Mirandola una figura della *humana dignitas* che è il vero cardine per una svolta decisiva.

Trovo di straordinario rilievo il fatto che Pico argomenti della peculiare dignità dell'uomo radicanola nella sua difettività³⁶ ontologica, nella sua fragilità di punto intermedio e neutro tra l'animalità del mero vivente e la divinità, una condizione che consegna alla sua volontà e al suo agire la scelta della regressione verso il brutto o l'elevazione verso un'eccellenza a cui non è posta frontiera alcuna. La dignità, già collocata da filosofia e teologia nell'«essere», diviene volontà di dignità, compito, impegno di azione.

Certo ci vorranno secoli perché la condizione di «difettività ontologica», concernente l'uomo in quanto tale, diventi quella «vulnerabilità»³⁷ che va riconosciuta come tema di cui storicamente farsi carico. Portata da sempre come «ferita» nella propria carne dai tanti che il caso e l'umana prepotenza hanno resi – e rendono – fragili, la vulnerabilità come condizione umana intratemporale infine diverrà peculiarmente degna di forme specifiche di tutela.

D'altronde ci vorrà – non mi stanco di sottolinearlo – la terribile «porta stretta»³⁸ del XX secolo perché l'umanesimo sia ripensato come «umanesimo dell'altro uomo»³⁹, dove l'altro è innanzitutto il più debole.

36 Per la valenza filosofica della parola difettività cfr. P. PIOVANI, *Principi di una filosofia della morale*, cit., e *Oggettivazione etica e assenzialismo*, Napoli, 1981.

37 Ricordo qui *La Dichiarazione sulla vulnerabilità di Barcellona*, che accanto ai principi di autonomia, integrità e dignità umana, presenta nel testo il principio di vulnerabilità: cfr. *Basic Ethical Principles in Bioethics and Biolaw*, http://ec.europa.eu/research/biosociety/pdf/final_rep_95_0207.pdf. La *Dichiarazione universale dei diritti umani e la bioetica*, UNESCO, 2005, dedica al principio vulnerabilità una specifica attenzione (Articolo 8. *Rispetto per la vulnerabilità umana e per l'integrità della persona*). Sul tema della vulnerabilità cfr. anche il Report: UNESCO, *The Principle of Respect for Human Vulnerability and Personal Integrity*, Report of the International Bioethics Committee of Unesco, Paris, 2013.

38 Per evocare la metafora evangelica fonte di tante riflessioni cfr. tra gli altri il recente saggio di U. CURI, *La porta stretta*, Torino, 2015.

39 E. LEVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, Genova, 1998.

Il mutamento della comprensione di sé dell'uomo e quindi della dignità umana è un evento storico. È l'apparire sulla drammatica scena della Rivoluzione francese di una nuova figura dell'umano: il cittadino.

La stella polare di questo uomo nuovo è la costellazione libertà, uguaglianza, fraternità da realizzare nel tempo. La dignità non abita più il cielo degli ideali, ma gli uomini la vogliono ormai figlia del tempo e cittadina del mondo, quindi all'altezza di un'epoca che persegue la «trasmutazione di una umanità indistinta in una cittadinanza situata»⁴⁰. Certo una cosa è la dignità come valore dell'uomo in relazione alla sua identità metastorica, altra cosa è la dignità connessa all'identità dell'uomo che vive nel tempo e costruisce con gli altri società e istituzioni.

Libertà e uguaglianza non erano estranee alla nozione di dignità dell'uomo in quanto tale, propria della tradizione religiosa, filosofica, letteraria. Ma avevano un significato che le rendeva impenetrabili alle contingenze della storia, ossia un significato che poco o nulla influiva sulla condizione di schiavitù e di subordinazione gerarchica, vissute dalla stragrande maggioranza degli esseri umani. L'uguaglianza dell'appartenenza all'*humanitas*, o di figli di Dio o anche l'uguaglianza effettuale solo davanti alla morte, si inverava in relazione al destino ultraterreno, metastorico, non a quello storico. Il cittadino contrassegnato da libertà ed eguaglianza e vincolato alla pratica della fraternità, all'interno di un assetto politico nuovo tutto da costruire, dà un senso specifico alla parola dignità. Si realizza così la progressiva correlazione di dignità a eguaglianza, libertà, fraternità, correlazione che declina sensi ulteriori della dignità.

La svolta è quindi: libertà, uguaglianza, fraternità da realizzare in forza di istituzioni pubbliche. La rivoluzione francese è esperienza di liberazione dalle tante catene dell'*Ancien régime* ed è «esperienza della capacità umana di pensare qualcosa di nuovo», nonché è volontà di «istituzione di una forma nuova di governo»⁴¹ che consenta alla libertà, matrice di dignità, di trovare spazio e vivere nel mondo.

Rivoluzione e libertà ci conducono immediatamente a Kant.

A Kant che è il pensatore della libertà, è il grande filosofo che consegna alla nostra contemporaneità articolazioni fondamentali ed imprescindibili della semantica della dignità. E non solo per la formulazione dell'imperativo categorico che vincola alla considerazione dell'uomo

40 S. RIALS, *La Déclaration des droits de l'homme e du citoyen*, Paris, 1988, 352.

41 Per ricorrere alle parole di Arendt nel volume dedicato alla rivoluzione: H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, Milano, 1983, 29; 31.

come fine e mai come mezzo, ma per il *novum* che il suo pensiero realizza intorno al tema della libertà.

La dignità è indissolubilmente connessa a libertà, autonomia, «competenza morale» di ognuno, dimensione pubblica. Ed è connessa altresì a quella insistenza «sulla fierezza del nostro essere umani»⁴², a quell'orgoglio dell'io che nulla ha a che vedere con il disprezzo dell'umiltà come virtù. È piuttosto un baluardo contro la tentazione di deporre la propria individualità e la responsabilità che la rende solida.

Autonomia è la parola che evoca la libertà dell'uomo in relazione a un *nomos* che scaturisce dall'umana ragione legislatrice, un *nomos* la cui universalità è universalizzabilità, universalità dunque legittimata dal riconoscersi nel *nomos condiviso* da parte di ogni ragione individuale. L'autonomia di matrice kantiana si riempie di praticabilità in forza del riconoscimento di «competenza etica» a ognuno, una competenza che non ha bisogno per essere «né di scienza né di filosofia»⁴³. Interpretata in senso evolutivo, aperta alla storia, l'autonomia kantiana può rinviare quindi non solo a una libertà negativa ma anche a una libertà positiva, creativa di nuovi valori, capace di processi assiologici che si inscrivono via via nella vita storica e che scaturiscono da dinamiche soggettive e intersoggettive. Il filosofo dell'autonomia è anche, per tanti aspetti, il filosofo della relazione: la necessità pratica di agire in base al dovere «non ha il suo fondamento in sentimenti, impulsi e inclinazioni, ma esclusivamente nel *rapporto* reciproco fra gli esseri ragionevoli»⁴⁴. Questa affermazione di Kant, adeguatamente ripensata, diviene determinante ai fini della coniugazione della dignità come idea e valore e come dimensione che appartiene agli esseri umani che, nella dinamica del tempo storico via via apprendono la declinazione plurima della ragione e imparano a coglierne significati e sensi.

Che la libertà kantiana, inscindibile dalla dignità, rimandi alla dimensione pubblica è tema che la filosofia accoglie e declina nei termini dell'utopia del riscatto dei popoli, nella tensione a delineare istituzioni che siano garanzia di libertà e dignità.

42 H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, in *Responsabilità e giudizio*, Torino, 2004, 57.

43 Cfr., I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari, 1980, 25.

44 I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., 67-68. I secoli intercorsi dalla riflessione kantiana ci autorizzano forse a sostituire l'espressione «esseri ragionevoli» con «condizione umana», rompendo il limite del carattere desistenzializzato della ragione kantiana, che comunque è all'inizio di tanti possibili itinerari di ricerca.

Non è certo un caso la centralità del tema giuridico-politico nella filosofia tra Settecento e Ottocento. È il poeta Hölderlin⁴⁵ a considerare Kant il Mosè che conduce il popolo tedesco verso la libertà e la dignità della legge. È Hegel a scrivere in una famosa lettera a Schelling che Kant e i filosofi insegnano cosa è dignità e i popoli apprendono. In forza di tale apprendimento si impossesseranno dei propri «tesori dissipati nel cielo»⁴⁶ e realizzeranno un mondo in cui la dignità ritrovata possa infine vivere. La grande tematica dell'accesso alla dignità attraverso la cultura, che ancora oggi è evocata dalla parola *Bildung*, diviene possibilità di apprendimento per i popoli, e la missione della cultura si specifica come insegnamento di quella dignità che di per sé è portatrice di forza rivoluzionaria.

Con Marx, il proletariato, capace di soggettività e di azione rivoluzionaria finalizzata alla liberazione dalle catene di bisogno e sfruttamento e soprattutto convinto della possibilità di un nuovo *ordo humanus* del mondo, introduce ulteriori sensi nella parola dignità.

Un'«utopia», certo, soprattutto un'utopia che non ha trovato le vie giuste per realizzare un ordine umano del mondo nella storia, le cui infinite contingenze non rendono possibile la realizzazione automatica di generosi progetti o di pianificazioni intellettuali, per quanto capaci di suscitare volontà di libertà essi siano. Non è questo il luogo per porre la terribile – e forse falsificante – domanda *che cosa resta?*. In relazione alla nostra riflessione sulla dignità io non ho dubbi che resta il contributo che i movimenti operai hanno dato al nesso lavoro-dignità, sottraendo il lavoro a un destino di maledizione e rendendolo dimensione dell'uomo, tassello di un'identità che trova parte del suo assetto nella costante trasformazione del mondo e nell'insonne attività del pensare.

45 «Kant è il Mosè della nostra nazione, che egli conduce dal decadimento della cattività d'Egitto nel libero solitario deserto della sua speculazione e che dalla sacra montagna le porta la legge»: F. HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke*, (edizione Beissner), vol. VI, 1, *Briefe*, Stuttgart, 1954, 304.

46 «Si proveranno vertigini di fronte a questa somma altezza di ogni filosofia, mediante la quale l'uomo si è elevato tanto in alto. Credo che non ci sia miglior segno dei tempi di questo: che l'umanità è rappresentata come degna di stima in se stessa; una dimostrazione questa che l'aureola che circondava il capo degli oppressori e degli dei della terra dilegua. I filosofi dimosteranno questa dignità, i popoli impareranno a sentirla e non si contenteranno di esigere i loro diritti finora calpestati nella polvere, ma essi stessi li riprenderanno e se ne approprieranno»: G.W.F. HEGEL, *Lettere*, Bari, 1972, 14-15; su questo punto Schelling risponde: «da quest'ultimo passo della filosofia mi aspetto che cada l'ultimo velo, che sia lacerata l'ultima superstiziosa ragnatela dei filosofi *privilegiati*. Con Kant spuntò l'aurora; non c'è da meravigliarsi che in qualche valle paludosa rimanga qui e là una piccola nube, mentre le altissime montagne già brillano al sole», (*ibid.*, p. 15, nota 22).

Alla storia dei movimenti operai e sindacali va ricondotta la declinazione della fraternità rivoluzionaria in solidarietà effettuale. Con la dignità di diritti da garantire e di diritti da esigere affinché tutti ne fruiscano, la solidarietà ha la sua peculiare declinazione nel *Welfare State*, quali che ne siano oggi le vicissitudini. Non credo possa essere sottovalutata quanto meno la riformulazione del grande tema della giustizia, portato dalla storia dei movimenti operai e sindacali sul piano della realizzabilità nel tempo. Dignità e giustizia si rivelano inscindibili sul piano storico, l'elisione dell'una è attentato mortale all'altra, è apertura di una deriva che minaccia di svuotare di creatività la libertà contrassegno dell'uomo e di travolgere le libertà storicamente realizzate. Se posso ricorrere a una metafora direi che libertà, dignità e giustizia vivono nel mondo non come consanguinee, ma come inseparabili sorelle siamesi.

4. Dunque è a partire dalla fine del XVIII secolo che si dipana il filo del difficile tempo delle rivoluzioni agite e patite dall'umanità, rivoluzioni in parte o in tutto fallite, in parte o in tutto riuscite, rivoluzioni finite e rivoluzioni in corso.

Sulle rivoluzioni, che hanno aperto percorsi nuovi alla dignità, che tutte le eredita accogliendone e valutandone il retaggio, non posso che rimandare a Stefano Rodotà. Le sue pagine colgono e interpretano il potenziale di tante lotte, silenziose e no, di tante trasformazioni divenute «nuovi inizi», per restituirci con chiarezza cristallina il volto dell'*homo dignus*. E non va sottaciuto che in questa sua riflessione la parola rivoluzione, quali che siano state e siano ancora oggi le avventure e le disavventure dell'umanità in cerca di umanità, dismette il suo carico di sangue e sventure, o quanto meno lo consegna alla storia. Eredità del nostro tempo diventano le rivoluzioni che dobbiamo volere, che possiamo volere senza necessariamente sfidare la nostra volontà di non uccidere.

Solo un ripensamento equanime della parola rivoluzione ci apre la strada a esercizi di democrazia, unici abilitati a consegnare alla memoria i diritti negati e affidare alla volontà ampliamento e prospettive di vita dei diritti affermati.

Seguendo la parola rivoluzione, scrive Stefano Rodotà: «incontriamo le dinamiche che caratterizzano il presente e indicano il futuro. La “rivoluzione dell'eguaglianza”, mai davvero compiuta, l'eredità difficile, la promessa mancata del “secolo breve”, è oggi accompagnata dalla “rivoluzione della dignità”. Insieme hanno dato vita a una nuova antropologia, che mette al centro l'autodeterminazione delle persone, la costruzione delle identità individuali e collettive, i nuovi modi d'intendere i legami sociali e le responsabilità pubbliche». La rivoluzione dell'uguaglianza e quella della dignità, sot-

tolinea l'autore «non sono due sfide perdute: sono due permanenti campi di battaglia, che definiscono, a un tempo, l'oggetto del conflitto e i soggetti che l'incarnano». Si dispiegano davanti a noi i tanti sensi e le potenzialità della «rivoluzione dei beni comuni», della «rivoluzione della tecnoscienza», della «rivoluzione di Internet». Ed altresì, la «rivoluzione che tutte le attraversa, quella che viene dal pensiero e dalle pratiche delle donne»⁴⁷.

Di fronte a una tesi così netta non posso fare a meno di rimarcare il nesso libertà – dignità⁴⁸ intrecciato dalla «rivoluzione pacifica delle donne»⁴⁹ con modalità nuove e con effetti che ricadono sull'intera sfera della vita, modificandone assetti iniqui e generando prospettive di eguale giustizia.

Davvero è un argomento che non riesco a toccare *sine ira ac studio*, e soprattutto arginando il fiume di parole che la conoscenza di tante storie, e volti, di donne farebbe scaturire dalla mia mente ferita e solidale.

E tuttavia voglio ricordare come parte fondamentale della rivoluzione della dignità almeno la portata simbolica della straordinaria lotta al riduzionismo biologico realizzata dalla cultura di genere.

È un dato di fatto che la marginalità plurimillenaria delle donne, l'esclusione dalla *polis* e dalla terra della filosofia, i due grandi luoghi della tradizione occidentale dove l'interdetto è stato secolare, la discriminazione nell'esercizio della cittadinanza, argomentate con riferimento al «naturale», costituiscono una sorta di archetipo di quel riduzionismo biologico che è stato padre e madre di infinite tragedie. Quelle registrate dalla Storia, passata e presente, quelle nascoste nelle storie di vita che nessuno ricorda.

Non ripercorro la storia del riduzionismo, voglio darne un breve saggio citando il pensiero, ampiamente condiviso un tempo, di un giurista. È una citazione che illumina la perniciosità del riduzionismo biologico, capace di cancellare in un solo colpo individualità e volontà, diritto e giustizia,

47 S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, cit., 14 ss.

48 Peraltro il tema nella ricchezza dei suoi aspetti e con le potenzialità costruttive di nuova cultura e nuova storia che lo contrassegna è evidenziato da Rodotà, con sensibilità e con conoscenza davvero rara nel panorama della nostra cultura.

49 La rivoluzione più lunga, per citare Gisela Bock (cfr. G. BOCK, *Le donne nella storia d'Europa*, Roma-Bari, 2003, 135) è anche la più duratura nel tempo secondo Hobsbawm, che nel ricostruire le rivoluzioni sociali e quelle culturali del Novecento, (cfr. i capitoli *La rivoluzione sociale 1945-1990* e *La rivoluzione culturale* in E.J. HOBSBAWM, *Il secolo breve*, Milano, 1995, 339-376; 377-404), considera le trasformazioni della vita individuale e collettiva realizzate dal movimento delle donne «il risultato più duraturo degli anni della radicalizzazione politica» (*ibid.*, 391). Per le tante rivoluzioni che hanno dato significati diversi alla parola «rivoluzione» e per la portata della «rivoluzione femminista» cfr. S. RODOTÀ, *Repertorio di fine secolo*, Roma-Bari, 1999, 85-98.

libertà e dignità, e dunque capace di distruggere volti non meno degli acidi di cui ci dicono orribili cronache: la donna è ciò che è per l'utero, «*foemina est id, quod est propter uterum*». E l'utero è un «secondo cervello» che presiede a sentimenti e agire delle donne, «nelle condizioni patologiche e anche nelle fisiologiche»⁵⁰. Il testo è del 1881, e tuttavia la portata terribile dell'inchiudere l'identità umana a un corpo, ideologicamente proposto come estraneo al sé di ognuno perché parte di una natura necessitante, è sopravvissuto a lungo e ancora oggi, con le dovute metamorfosi, con le «dissimulazioni disoneste»⁵¹ richieste dal mutamento dei tempi, proclama l'azzeramento della volontà, della spontaneità, della libertà umana.

Sfregia il volto dell'*homo dignus*.

Non c'è dubbio che il nostro evoluto presente ancora ospiti riduzionismi, differenziati e articolati in forme molteplici, attivi ed operanti in sfere non solo della società ma della cultura, dove davvero non ci si aspetterebbe di incontrarli più.

I riduzionismi hanno cambiato i linguaggi ma obbediscono sempre alle stesse logiche. Logiche di disuguaglianze irriscattabili.

Certo il destino dell'uguaglianza reale, di un'eguale fruizione dei beni della terra e delle sue tante civiltà, è stato segnato dai fallimenti. Eppure possibilità diverse, da esplorare e costruire, si aprono. E la dignità gioca di nuovo il suo ruolo di contapassi del cammino dell'uomo, trovando ulteriori specificazioni.

E torno al tema della presenza della dignità nella lingua del diritto, che ha via via conferito contenuti di volta in volta adeguati alla parola dignità, ridimensionando le argomentazioni di chi accusava – e accusa – la dignità di vaghezza, sottovalutando la differenza tra genericità e polisemia, tra grande principio e tentativo di istituire, forse frettolosamente, un criterio univoco per la soluzione di questioni diverse, con la pretesa di fare della dignità, così carica di passato, presente, futuro, dunque di storicità, una sorta di parametro indipendente dalle dinamiche della vita.

Forse va seriamente considerato come la dignità si sia progressivamente riempita di sensi specifici, distillati dalla concretezza degli accadimenti. Dalle tragiche vicende del Novecento, ma non solo: nel corso del tempo i

50 Cfr. M. MANFREDI, A. MANGANO, *Alle origini del diritto femminile. Cultura giuridica e ideologie*, 1983, 18. Tra i tanti saggi dedicati al tema ricorderei per la sua specialissima ottica A. ROSSI DORIA, *Antisemitismo e antifemminismo nella cultura positivista*, nel volume: A. BURGIO (a cura di), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia*, Bologna, 1999, 455-473.

51 Per parafrasare il celebre titolo di T. ACCETTO, *Della dissimulazione onesta*, Torino, 1997.

problemi definiti, a torto o a ragione, eticamente o bioeticamente sensibili, hanno prodotto prese di posizione che sono altrettanti tasselli concreti per la delineazione della dignità. Al pari dei Padri e delle Madri costituenti in Italia, degli estensori delle Carte, molti dei giudici che hanno prodotto sentenze su temi «bioetici», mostrando di sapere che cos'è dignità, ci hanno consegnato articolazioni di significato irrinunciabili⁵².

Infine, e per tornare al più scottante dei problemi irrisolti che tanti rimandi ha alla dignità, quello dell'uguaglianza come grande ideale (etico, giuridico, politico) di parità, artefice di giustizia, vorrei sottolineare un punto. In forza della presa in carico della dignità da parte delle Costituzioni e delle Carte post-belliche e di tanta riflessione in merito, nel nostro presente la dignità è diventata fondamento vigente, attivo e performativo dell'uguaglianza. Lo ha evidenziato, con argomentazioni serrate, Stefano Rodotà che ha scritto a più riprese della «comune dignità come fondamento dell'uguaglianza». Ho trovato di particolare rilievo la sua *Antropologia dell'homo dignus* per le tante implicazioni filosofiche del testo, che, tra tanto altro, evidenzia appunto il carattere di fondamento della dignità per la declinazione dell'uguaglianza.

Il rimando alla dignità come fondamento dell'uguaglianza, proprio per l'articolazione dei significati che la dignità ha assunto, diviene anche garanzia che l'uguaglianza sia liberata dal rischio di spingere nell'ombra la diversità e la pluralità. Se la dignità, che inerisce a ognuno nella pienezza della sua storicità, è fondamento dell'uguaglianza, l'uguaglianza non corre più le alee del disconoscimento di diversità e pluralità. Né quelle, brucianti sul piano del vivere e del convivere, delle disparità reali di condizione umana che l'ironia di Anatole France potentemente evoca, denunciando la «maestosa uguaglianza della legge che proibisce al ricco come al povero di dormire sotto i ponti, di chieder la carità per la strada e di rubar del pane»⁵³.

Forse con la «rivoluzione della dignità», colta anche come potenza genealogica di eguale giustizia in contesti che consentano alla libertà un infinito respiro, può divenire infine vero sul piano della storia vissuta e agita quanto con tanta forza ha affermato Hannah Arendt: «La pluralità è la legge della terra»⁵⁴.

52 Per l'ampio dibattito internazionale intorno al ricorso alla «dignità» nell'ambito della bioetica e del biodiritto, rinvio ai saggi citati nella nota 32.

53 A. FRANCE, *Il giglio rosso*, Milano, 102.

54 «Non l'Uomo, ma uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra»: H. ARENDT, *La vita della mente*, Bologna, 1987, 99.

ROSSELLA BONITO OLIVA
QUESTIONI DI DIGNITÀ

Sommario: 1. Storie di resistenza. 2. Dignità e disobbedienza. 3 Dignità e diritti umani. 4. Ciò che resta della dignità. 5. Universi di dignità. 6. Dal mondo al globo. 7. Dignità dell'ex-sistenza. 8. Senza diritti. 9. Sentimento e immaginazione della dignità.

1. Hans Fallada scrive poco prima di morire l'unico suo libro che faccia riferimento ai tragici avvenimenti del nazismo. *Ognuno muore solo* narra di un fatto realmente accaduto: una coppia di tedeschi alla notizia della morte del figlio (nella realtà del fratello della donna) in guerra rompe una sorta di indifferente convivenza con il clima politico di Berlino e giunge ad escogitare una forma di protesta clandestina e non violenta al regime nazista¹. Si dedica, senza rompere l'apparenza di un vita anonima, a scrivere cartoline che dissemina poi lungo le strade di Berlino: in quelle parole vi è la denuncia della violenza del regime nazista e dei pericoli incombenti sulla popolazione inerme. Dopo lunghe e tortuose indagini verranno scoperti e condannati a morte. È necessario un lungo lavoro della polizia della città e dei nazisti: anonimi, i criminali sono lì sotto gli occhi di tutti come la vita offesa dei cittadini berlinesi e forse, proprio per questo, invisibili ad occhi disabituati a riconoscere il volto della dignità.

Una storia come tante, che stanano lo scrittore dalla sua depressione, rompono una sofferta indifferenza al clima di repressione e di controllo sempre più diffuso nella "sua" Germania. Fallada non si è mai ribellato e ha deciso di rimanere in Germania nonostante avesse sperimentato nel tempo il serrarsi del sospetto e della sorveglianza sulla sua persona. Come quella coppia aveva cercato nel privato un rifugio dal "terribile" mostro che cresceva intorno a lui. Ciò che colpisce lo scrittore è la vicenda e la fine tragica della coppia attraverso la quale dà corpo a figure, atmosfere e rapporti in cui si riflette una violenza che ha nella guerra solo la sua ultima

1 H. FALLADA, *Ognuno muore solo*, tr. it., Palermo, 2010.

conseguenza. Fallada, tuttavia, indugia sull'elaborazione della sofferenza e della rabbia dei coniugi nella decisione di dar vita alla protesta nella consapevolezza che il proprio dolore può essere sanato solo riattivando la comunicazione con altri esseri umani.

Che cosa trova Fallada in quei coniugi e che cosa trovano i coniugi di dirompente, il primo per superare una crisi d'ispirazione e i secondi per guardare in faccia il grigiore della *routine*? Si potrebbe rispondere che davanti ai loro occhi all'improvviso si squarcia il velo: il senso della vita, il valore della vita non è affidato alla fortuna buona o cattiva, non è custodito nella quiete del privato, la «situazione spirituale del tempo»² richiede una presa di posizione, uno sguardo più profondo e più largo verso l'esterno e il futuro. Perciò Fallada può dire alla fine di non voler «chiudere questo libro con la morte; esso è dedicato alla vita, alla vita indomabile che trionfa sempre di nuovo sulla vergogna e sulle lacrime, sulla miseria e sulla morte»³. Non una vita senza qualità, evidentemente, ma quell'ideale di vita che ha spinto al sacrificio i protagonisti del romanzo. E che la vita continui, che la forma della vita umana non subisca offesa consentendo il ricordo e aprendo al futuro, custodisce e alimenta il significato della dignità umana.

Nell'esistenza della coppia e di Fallada si mettono in atto irrilevanti resistenze, proteste che cercano ascolto ma non potere, lotte senza un'immediata contropartita⁴. Fallada, consumato e stremato dall'uso di alcool e droga, si sente chiamato a raccogliere l'eredità e la responsabilità di una storia avuta per caso tra le mani: «Io, l'autore di un romanzo ancora da scrivere, spero che la loro lotta, le loro sofferenze, la loro morte non siano state del tutto inutili»⁵. Una resistenza tardiva e di fatto fragile contro la macchina di morte del nazismo, un testamento per un romanziere che a lungo ha pensato di poter sottrarsi all'atmosfera di morte che aleggiava intorno a lui: una lezione di dignità da mantenere viva al di là della puntuale ricostruzione della vicenda.

Raccontare e testimoniare è lo stesso compito a cui si sente chiamato Primo Levi, egli stesso sopravvissuto ai campi di concentramento, testimone oculare di violenze e pratiche disumanizzanti come di eroiche resistenze. Non si tratta di ricordare qualcuno, di giudicare il male più o meno banale, ma di tenere viva la forza creativa della vita umana. Al sopravvissuto è toccata una sorte migliore e proprio per questo ha il debito verso chi, nono-

2 Termine usato da K. JASPERS nel volume *La situazione spirituale del tempo*, tr. it., Milano, 1982.

3 H. FALLADA, *op. cit.*, 680.

4 Ivi, "Appendice", 714.

5 *Ibidem*.

stante tutti gli sforzi, non ce l'ha fatta⁶. Il dovere morale supera la semplice pietà, impegna a capire il tratto comune dell'umano, dell'orrenda e cieca aggressività e del tenace sentimento della dignità e del rispetto. In carnefici e "mezze coscienze" si rispecchia una parte di noi: «la sua ambiguità è la nostra, connaturata di ibridi impastati di argilla e di spirito; la sua febbre è la nostra, quella della nostra civiltà occidentale che "scende all'inferno con trombe e tamburi", ed i suoi orpelli miserabili sono l'immagine distorta dei nostri simboli di prestigio sociale. La sua follia è quella dell'Uomo presuntuoso e mortale»⁷. Tanto della violenza quanto della dignità non si può parlare facendo appello ad una natura più o meno benigna, al fondo rimane la processualità mai conclusa e mai del tutto acquisita della forma comune della vita umana.

Se la dignità esprime il valore stesso della vita umana come fine, se il rispetto della dignità dovrebbe risuonare nella coscienza come un imperativo, la riflessione di Levi mette l'accento sullo scarto dal meramente naturale, sulla forza di orientamento che essa può acquisire solo nell'assunzione di responsabilità verso la vita umana. Ciò che è dato è la sua ambiguità, l'opacità di una condizione che chiama all'azione e al dialogo. I coniugi Quangel, Fallada, si risvegliano dal torpore solo nel momento in cui qualcosa tocca in maniera irrevocabile la loro vita. Scrivere cartoline per testimoniare è l'unica possibile resistenza di chi sente la ferita della propria dignità dopo la morte del figlio. Fallada in questa storia avverte che qualcosa è possibile anche per lui: nell'ambiguità segnare una scelta di campo, nella paura rischiare nella consapevolezza che lasciarsi vivere non consola il sopravvissuto. Farsi rubare il futuro equivale a smarrire il senso dell'esistenza, far venir meno il supporto alla macchina di morte che mette a rischio l'umanità intera riallaccia il filo tra morti e sopravvissuti, tra piccoli eroi e testimoni.

2. Primo Levi come Fallada riconosce la responsabilità dello scrittore, testimone prima ancora che giudice, custode di una storia "umana, troppo umana" fatta di ambiguità, di promiscuità tra bene e male, di fragilità morale, tutto quanto ridimensiona l'ideale stesso di umanità alimentato da volontà di potenza, da falsa coscienza, in cui il vizio appare virtù e il male è camuffato nell'obbedienza. Tanto il rispetto acritico dell'autorità come nel caso del totalitarismo, quanto la mancanza di consapevolezza del colpevole possono attenuare la pena, ma non rendere meno profonda la ferita: ne

6 Cfr. P. LEVI, *Se questo è un uomo*, Barcellona, 2002.

7 P. LEVI, *I Sommersi e i Salvati*, Torino, 2007, 52.

va ogni volta del diritto-dovere della dignità soggettiva. È per questo che la Arendt afferma che «trarremmo tutti un gran profitto se riuscissimo a eliminare per sempre il dannoso termine “obbedienza” dal nostro vocabolario politico e morale. Se riuscissimo a farlo, potremmo forse riacquistare un po’ di fiducia in noi stessi e magari pure un po’ d’orgoglio. Potremmo insomma riacquistare in parte ciò che un tempo chiamavamo la nostra dignità di uomini – che non è magari dignità del genere umano nel suo insieme, ma è comunque dignità dell’essere umano»⁸.

Arendt, come Levi testimone di una ferita sistematicamente inferta alla dignità umana, non si limita alla denuncia e al giudizio, sente l’urgenza di un interrogativo: che ne è stato della dignità umana, valore cardine dell’ideale di umanità, nella nostra storia? Che cosa si è nascosto o messo da parte in quella parola abusata nel momento in cui l’umanità occidentale si è definitivamente affidata al controllo delle vite, all’idolatria del potere, alla mitologia della prestazione e del conformismo? Omologarsi, uniformarsi o cedere alla paura lascia scivolare la relazione al mondo e agli altri nell’indifferenza, assopisce il pensiero. Viene meno la riflessione sulla fragilità, sul bisogno e sulla dipendenza da cui prende corpo l’apertura verso l’altro e nei quali soltanto si dà la misura o la dismisura della legge della vita comune. Là dove il totalitarismo sembra aver scavato un abisso insormontabile tra il prima e il dopo, tra il genere e l’essere dell’umano mettendo allo scoperto il rischio insito nel delirio di potenza, nella deriva tanatologica della cultura di un tempo di povertà si è rotto l’incanto del cammino comune tra umanità ed esistenze.

Quanto Kant riteneva realizzabile nel progresso del genere umano, perciò, conserva per la Arendt la cifra di una riflessione «fuori da ogni comparazione e indipendente dal tempo» proiettata dal valore ideale della vita umana sul lento incedere dell’inquieta vicenda degli individui resistente ad ogni legge. La contraddizione tra idea di progresso e la nozione kantiana di dignità rivela l’inconciliabilità o meglio la tensione irrisolta, ma pur sempre attiva, tra il valore della dignità e la contingenza e complessità del corso della storia.

3. In questa prospettiva la dichiarazione dei diritti universali che nel primo articolo recita «tutti gli esseri umani nascono liberi e uguali in dignità e diritti», assumendo come dato “di natura” la dote della ragione e della coscienza e come compito morale la fratellanza reciproca, riproduce il limite kantiano nonostante la ferita che i totalitarismi hanno inferto

8 H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio*, a cura di J. Kohn, tr. it., Torino, 2004, 40.

all'universalismo. In quella dichiarazione rimane in secondo piano il fatto che ragione e coscienza sono in senso proprio un privilegio di uomini e donne non sottoposti a schiavitù e a miseria morale. Il presupposto acquisito pregiudizialmente in quella dichiarazione è che tutti gli esseri umani nascono liberi e uguali in dignità e diritti, mantenendo sullo stesso piano dignità, libertà e diritti generando contaminazione tra il piano morale e quello politico e tra questo e quello giuridico. Non è necessario fare un grande sforzo per capire quanto questi diritti siano stati disattesi nei fatti della storia recente, come non bisogna fare lo sforzo di immaginazione che Arendt e Levi ci suggeriscono, per comprendere come l'obbedienza in condizioni di dittatura politica o morale possa indurre alla «servitù volontaria»⁹. Obbedienza acritica e servitù volontaria disattivano ogni sentimento della dignità, restringono l'intervallo tra privato e pubblico, consegnano l'esistenza al governo delle vite.

La dignità allora rimane questione e come questione morale prima ancora che politica o giuridica, in quanto si radica nella percezione di sé al di là di qualsiasi enunciazione dei diritti. Rievocata, evocata e sancita perde di consistenza nel momento in cui l'urgenza della sopravvivenza indebolisce ragione e coscienza. Il «sonno della ragione genera mostri» non solo nei tiranni ma anche nell'uomo comune quando a quei tiranni, volontariamente e non solo per costrizione, si sottomette. In questo senso prima ancora dell'offesa alla dignità si deve parlare di sottrazione alla responsabilità, in cui ognuno è chiamato a dare ragioni a se stesso e agli altri: un terreno insidioso e inquietante per quell'ambiguità della natura umana su cui insiste Primo Levi. La terapia non è la legge, l'esile traccia della responsabilità è consegnata alla narrazione di esperienze concrete e ordinarie in cui la dignità può rivelarsi qualcosa di effimero o riemergere per caso. Quando la sofferenza, il corpo dell'altro si impongono nella loro concretezza sull'anonimato della massa, rompendo il filtro della rappresentazione codificata, l'essere/umano della vittima si riflette nell'occhio dello spettatore.

Ancora una volta Levi ci aiuta a capire nel racconto del caso dei Sonderkommandos o Squadre speciali prese «tra gente disperata e disorientata, snervata dal viaggio, priva di resistenze», divenute complici sotto la spinta della volontà di sopravvivenza: nessuno propriamente volontario se non fosse che l'unica volontà che sentivano era quella di sopravvivere all'ombra di privilegi provvisori, di una piccola possibilità di salvezza rispetto

9 Cfr. su questo punto l'interessante riflessione di E. DONAGGIO, *Dissonanze del totalitarismo. Banalità del male o servitù volontaria?*, in *Psicoterapia e scienze umane*, 2013, XLVII, 2, 239-254.

ad altri spediti nei forni crematori. In questi uomini divenuti ad un tempo carnefici e vittime, servi volontari anche se senza scelta, l'immagine di una bambina sopravvissuta alla camera a gas, un corpo tra tanti accompagnati e prelevati dalle camere della morte, offre lo spettacolo inaspettato di una vita nella morte. Un evento eccezionale dinanzi al quale gli uomini rimangono perplessi; «la morte è il loro mestiere di ogni ora, la morte è una consuetudine [...] ma quella donna è viva. La nascondono, la riscaldano, le portano il brodo di carne, la interrogano [...] questi schiavi abbruttiti dall'alcool e dalla strage quotidiana sono trasformati; davanti a loro non c'è più la massa anonima, il fiume di gente spaventata [...] c'è una persona»¹⁰. Levi vuole capire e capire fino a che punto la mente umana può essere portata dalla paura della morte a condurre altri a morte, può ancora riconoscere «una persona» per l'evento straordinario che rompe la routine. La risposta non è data dalla disumanità dell'esecuzione o dalla banalità dell'obbedienza, ma dalla coesistenza nell'uomo di brutalità e pietà, conosciuta e saggiamente amministrata nel campo e ciecamente incorporata in quelle «Squadre» proprio per questo rese «speciali». Là dove la «specialità» dichiarata allude ad una sorta di paradossale privilegio per internati in un campo di concentramento, il sia pur lieve segno di vita nel corpo di quella bambina sembra restituire dignità a quegli uomini abbruttiti da un infame lavoro: tra il portare nelle camere a gas e raccogliere i cadaveri si è inserito un istante imprevisto che rompe la regolarità della macchina. In quell'istante, velocemente risucchiato dall'ordine di morte, quegli uomini hanno sentito una possibilità di agire altrimenti, uno spazio di espressione non regolato dall'alto. Il volto della bambina ha riportato a galla la comune fragilità, quel volto ha preso forma dinanzi ai loro occhi solo nella misura in cui ha fatto riemergere la flebile traccia di una comune umanità¹¹. Rivolgere uno sguardo pietoso verso l'uomo che ci è accanto, «all'essere umano di carne e sangue che sta davanti a noi, alla portata dei nostri sensi provvidenzialmente miopi»¹² risveglia la mente, inceppa la catena della macchina della cieca obbedienza che offende il sentimento della dignità come patrimonio comune dell'umanità.

La dignità, infatti, si radica nel soggettivo, nel sentimento di sé nella misura in cui questo non rimane una zona di solitudine, ma una riserva di senso che non appartiene al singolo se non come parte integrante di un'umanità condivisa. Allo stesso modo solo diventando valore effettivo del

10 P. LEVI, *I Sommersi e i Salvati*, cit., 41.

11 Cfr. E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it., Milano, 1990.

12 P. LEVI, *I Sommersi e i Salvati*, cit., 42.

mondo comune nella reciprocità del rispetto può alimentarsi. La povertà, la miseria, la schiavitù possono mettere in pericolo la dignità in quanto minacciano l'umanità intera come specifico di un vivente che chiama, se stesso e il suo simile, uomo nell'impegno a consolidare e stabilizzare la condizione umana come patrimonio condiviso di tutti e di ciascuno. Da questo punto di vista il valore di fine e non di mezzo della vita umana – la dignità – non è una costruzione culturale se non nel senso della stabilizzazione di qualcosa che si radica nella forma umana della vita: essere con altri nel mondo nella relazione come risorsa di pluralità e autonomia. Quando questa condizione non viene salvaguardata, ma semplicemente sbandierata, proclamata, assunta in ogni forma di diritto nazionale e internazionale, viene sottratta al processo ogni volta individuale e comune di identificazione soggettiva e oggettiva della forma umana della vita. La dignità umana, perciò, segna una distanza, ma non un'indifferenza, dalla vita biologica e sociale, che permette di allargare lo sguardo oltre l'immediato, di valutare e dirimere quel grumo di ambiguità che Levi riconosce nella vita umana. Questo cardine intorno a cui ruota la vita comune civile non impedisce la sottrazione e la disobbedienza quando la vita perde le qualità del comune e del civile. Non se ne perde la traccia, se le squadre speciali provano un sentimento di pietà nel momento in cui diventa impossibile chiudere gli occhi dinanzi ad una singola persona. La zona grigia, la servitù volontaria viene investita da un raggio che spezza l'opacità e interrompe la ripetizione, mette a fuoco la sofferenza dell'altro come segno tangibile della dignità al di là di quel singolo corpo, oltre l'egoistico istinto di sopravvivenza. Questo fragile destino della dignità è sotto i nostri occhi "provvidenzialmente miopi", anche per noi si rende palpabile quando un solo corpo di bambino spinto sulle spiagge produce un'emozione più grande di migliaia di naufraghi, di innumerevoli e innumerabili morti nel fondo del mare: quell'offesa alla vita non permette di chiudere gli occhi, di rifugiarsi dietro l'imponderabilità dell'immane, richiama nella sua inerte solitudine il rischio più grande per la dignità non di quel bambino, di questo o di quell'uomo, ma dell'umanità intera.

4. La dignità, tuttavia, continua ad essere parola d'ordine abusata nei discorsi politici, nelle riflessioni morali e nei dibattiti giuridici. Ognuno e tutti testimoniano del comune sentimento della dignità umana, le istituzioni e le leggi garantiscono «la facoltà di negare il proprio consenso»¹³. L'ossessivo ripresentarsi non aiuta tuttavia a definire i contorni del significato della di-

13 Rinvio qui alla mia riflessione in *Lo spazio della dignità tra etica e diritto*, in *Iride*, vol. XXVI, sett./dic. 2013, 581-595.

gnità come valore della vita umana, la ricorrenza segnala più una volontà di lasciarsi alle spalle “il male” messo in atto dai totalitarismi che un’avvertita consapevolezza di tutto quanto ruota intorno a questo termine. L’eccedenza di questa riconosciuta forma della vita umana rispetto a qualsiasi sistema di pensiero precostituito e rigido, la sua complessità rimangono sfondo del sentire e del parlare. In mancanza di un referente oggettivo, la riflessione sulla dignità richiede un approccio prudente e paziente, una provocazione critica piuttosto che una ricerca di approfondimento e di legittimazione¹⁴.

Una prima difficoltà per una definizione univoca di dignità deriva dai contesti in cui entra in gioco: le identità collettive, il sentimento di Sé, la fiducia e l’investimento rispetto alla legge che definisce lo spazio al cui interno ciascuno può dialogare con le proprie tradizioni, riflettere e valutare autonomamente come soggetto libero oltre che come membro di una comunità, decidendo e progettando le proprie azioni e il proprio futuro¹⁵. Taylor sottolinea il fatto che la dignità è il valore in gioco nel riconoscimento di differenze, nel rispetto della pluralità tanto sul terreno politico che sul terreno morale¹⁶. La possibilità di identità plurali è condizionata dal riconoscimento delle differenze reciproche e queste acquistano diritto di espressione e di azione solo nella misura in cui siano in grado di avvertire il valore non negoziabile della specificità di ogni individuo nella condivisione di uno spazio comune a cui l’azione non si aggiunge, ma ne deriva, incidendo sulla percezione di Sé in quanto trama transindividuale che lega ogni esistenza alle altre nella tensione verso un’umanità in fieri¹⁷. Non ne capiremmo fino in fondo la forza performativa sulla vita della mente, perciò, se ne perdessimo il riferimento alla struttura relazionale della vita umana: il sentimento della dignità non sarebbe possibile né soggettivamente senza la distanza riflessiva dai ruoli sociali, dai modelli comportamentali

14 Ci riferiamo qui alla possibilità indicata da J. Butler di intervenire sull’uso di parole che esprimono violenza veicolandole in contesti diversi in cui nuovi significati mettono in atto una resistenza: cfr. Id., *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, tr. it., Milano, 2010.

15 Sul legame tra comunità e individuo nella dialettica tra principi, valori e esperienza concreta si veda il dibattito apertosi a partire dal testo di J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, tr. it., Milano, 2008, attraverso le voci di M. SANDEL, *Il liberismo e i limiti della giustizia*, tr. it., Roma-Bari, 2008, di M. WALZER, *Sfere di giustizia*, tr. it., Milano, 1987 e di CH. TAYLOR, *Cross-Purposes: The liberal Communitarian Debate in Liberalism and the Moral Life*, a cura di Nancy L. Rosenblum, Cambridge, 1989.

16 Cfr. CH. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, in J. HABERMAS e CH. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, tr. it., Milano, 2005.

17 H. ARENDT, *Vita attiva. La condizione umana*, tr. it., Milano, 1994.

e dalle abitudini consolidate, né in senso oggettivo come riconoscimento delle differenze e difesa della pluralità¹⁸. A difesa de “l’infezione latente” nel genere umano non sono sufficienti rimedi allopatici o leggi rigide, si richiede piuttosto una cura costante perché non si faccia sistema di pensiero, perché, con le parole di Levi, «ogni straniero non diventi nemico»¹⁹.

5. Partire dai fattori più semplici, dalle disposizioni etico-morali, può aiutare ad avviare il discorso, se è vero che etica rinvia alle oggettivazioni (leggi, regole, *habitus*, istituzioni) che scaturiscono dall’agire umano in cui è in gioco la familiarità, il sentirsi come a casa propria di ognuno nello spazio comune. Uno spazio comune non determinato dai bisogni, dalla mera vita biologica, si articola a partire dagli individui che lo abitano conservandolo o plasmandolo in vista del benessere di tutti e di ciascuno. La radice della vita come valore e della vita umana come più-che-vita in quanto patrimonio condiviso se e fino a quando questo “più” si alimenta dell’essere “differentemente diversi” e del riconoscimento reciproco²⁰. Individuare un territorio dai confini mobili allora implica da un lato partire dalla condizione dei soggetti che in esso si muovono, dall’essere-nel-mondo con altri, dall’altro segnare un confine più largo che permette la mobilità verso l’orizzonte/mondo che lo include e insieme lo trascende. Spazio in movimento e in continua configurazione in quanto abitato da un vivente che interagisce plasticamente e dinamicamente con esso: condiviso e gestito insieme, occupato e variegato nella dialettica tra individuo e comunità.

Nella sovrapposizione crescente tra spazio pubblico e spazio privato, nell’illusione di una libertà individuale senza vincoli, perciò, anche il termine dignità rischia continuamente di scivolare in una preoccupante zona grigia. Ancora una volta partiamo dalla contestualizzazione presente della vita umana, dallo scenario globalizzato in cui diventa sempre più problematico tracciare i confini dello spazio comune – quello a cui si espone ogni azione e quello a cui fa riferimento ogni decisione e scelta. Non è indifferente per una parola insieme complessa e priva di un’evidenza oggettiva il cambio di scena dal mondo al globo. Oggi globalizzazione segna e promette un progresso che allargando i confini unifica popoli, nazioni e culture. Certamente si sono dilatati gli spazi per transazioni e scambi economici, realmente e virtualmente gli individui attraversano grandi distanze, si è allargata la forbice tra percezione dello spazio e rappresentazione

18 Su questo si veda H. ARENDT, *La vita della mente*, tr. it., Bologna, 1987, in particolare l’“Appendice: Giudicare”.

19 P. LEVI, *Se questo è un uomo*, cit., p. 7.

20 Cfr. A. SEN, *Identità e violenza*, tr. it., Roma-Bari, 2006.

degli spazi. Tuttavia la neutralizzazione dello spazio, il superamento delle distanze e la conoscenza di luoghi terrestri ed extra-terrestri ha distorto il senso dell'abitare in quello dell'attraversare, ha intaccato la familiarità generando una forma di estraneamento²¹. In definitiva si è aggravata la sintomatologia prodotta da un'esperienza di seconda mano²² o in senso più oggettivo di un'alienazione crescente come ha sottolineato Marx²³. Il risultato è una progressiva perdita di realtà con il conseguente e ulteriore azzeramento della pluralità: si è affermata una sorta di coscienza pubblica, più che comune, in cui il fattore interpersonale si è cristallizzato. Una forma di generalizzazione e di omologazione ha disegnato la scena aperta in cui i vissuti singolari sono surrogati e omologati.

6. Può essere utile ripercorre l'etimologia e gli slittamenti di significato che il termine "globo" ha assunto nella nostra cultura, da cui emerge la ricorrenza del riferimento ad una totalità pensata geometricamente più che a un'esperienza e a una conoscenza fattuale o realizzabile del mondo in cui viviamo. La globalizzazione ha incrementato la libertà degli scambi e dei movimenti, non per questo ha consegnato definitivamente all'uomo la tutela del globo: sovrappopolazione, scarsità, crisi energetica mostrano oggi come non mai l'incapacità di commisurare uomo e mondo²⁴. È per lo meno inquietante rilevare l'errore di calcolo nella valutazione della disponibilità della terra e dello spazio come materia e riserva a servizio dell'uomo, in presenza di progressi scientifici rilevanti. Paradossalmente un sapere calcolante pone in secondo piano il legame tra l'uomo e le forme di sapere, tra l'utilizzabilità di risorse, energie e spazi e l'uso effettivo e diffuso di essi: più l'uomo ha cercato o si è sentito padrone del mondo, meno è stato in grado di valutare l'effetto di distorsione tra l'immagine del mondo e il globo.

21 M. AUGÉ, *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, tr. it., Milano, 2009.

22 Espressione utilizzata per indicare l'effetto di orientamento e di surrogazione dell'esperienza diretta prodotto dalla diffusione dei mezzi di comunicazione tecnologici (cfr. A. GEHLEN, *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi sociopsicologici della civiltà industriale*, ed. it. a cura di M. T. Pansera, Roma, 2003, 69 ss.).

23 Cfr. K. MARX, *Appunti su James Mill del 1844-45* in *Scritti inediti di economia politica*, tr. it., Roma, 1963, 25: «Siamo a tal punto reciprocamente estraniati all'essere umano che il linguaggio immediato di questo essere ci appare come una *offesa alla dignità umana*, mentre il linguaggio alienato dei valori oggettivi ci appare come giustificata dignità umana che ha fiducia in se stessa, che riconosce se stessa».

24 Cfr. B. ACCARINO, *Excerptum. Scarsità e violenza* in *Senza Asilo. Saggi sulla violenza politica*, a cura di G. Bonaiuti, Verona, 2011, 21-65.

In questo orizzonte l'immagine del mondo che sottende i discorsi coerenti con la globalizzazione è determinata dall'ottica delle economie più ricche, di una parte del mondo e di una percentuale relativa dei suoi abitanti: ogni prospettiva per sua stessa natura è limitata, circoscritta e in qualche modo incapace di guardare più in là degli interessi particolari. Si guarda il mondo con la lente dell'utile, del consumo ignorando poi quanto è stato sprecato con la desertificazione di territori o lasciando da parte tutto ciò che non appare funzionale al dominio e al controllo. In altri termini si perde di vista proprio il complesso tessuto di spazi e popoli che si intende dominare e controllare. Il nuovo ordine del mondo mostra ogni giorno di più le sue incrinature. Intere porzioni di mondo sono disabitate e altre si stanno svuotando per la miseria e le guerre, altre invece si sovraffollano. Crisi reiterate minacciano anche le economie dominanti insinuando il dubbio di una *debacle* della ragione strumentale²⁵. Ottimismo e pessimismo, diagnosi e letture, di cui è difficile misurare la precisione, di fatto non trasmettono un sentimento di fiducia nel futuro, tanto meno nella capacità di governare il processo in atto. Un sentimento di precarietà crescente, di pericolo imminente incombe sulla vita umana anche come semplice sopravvivenza. In definitiva questo mondo in cui primario sembra il compito di salvare l'uomo ha prodotto una mutazione più che un'evoluzione antropica, mancando l'obiettivo dichiarato della promozione del benessere di tutti²⁶. Nell'esemplare umano si è rafforzata l'istanza di difesa e reattività a danno dell'apertura, l'orizzonte/mondo si è ristretto per l'occhio di un vivente destinato a salvaguardarsi dalla incipiente condizione di scarto²⁷. L'estensione degli spazi ha prodotto quasi in maniera reattiva l'affidamento della vista a strumenti altri, a protesi che disattivano l'interesse a vedere a favore di un indeterminato saper vedere. L'estensione del visibile attraverso schermi, ha ristretto l'orizzonte dello sguardo, tanto rispetto al mondo quanto rispetto a quelli che abitano il mondo. Nella misura in cui la linea dell'orizzonte si è allontanata per l'esperienza ordinaria, lo spazio avvertito come comune appare diffuso ma confuso per l'irrigidimento della scansione tra esterno ed interno. Se dal punto di vista dell'evoluzione lo scarto adattivo vincente dell'uomo si è giocato nella capacità di esplorazione e di contaminazione con l'altro, si è prodotta nel presente un'inversione di marcia i cui effetti non sono ancora del tutto valutabili. Il valore della vita umana

25 A. SEN, *Identità e violenza*, cit.

26 Cfr. P. SLOTERDIJK, *L'ultima sfera. Breve storia della globalizzazione*, tr. it. B. Agnese, Roma, 2002.

27 Cfr. Z. BAUMAN, *Vite di scarto*, tr. it. M. Astrologo, Roma-Bari, 2005, in part. 79 ss.

è consegnata ad un'ideologia del conflitto e della prestazione secondo una logica che sempre di più astrae dall'esperienza di una "difficoltà" crescente per la condizione umana.

Se è vero che l'orizzonte plastico che permette di orientarsi nel mondo determina la familiarità con quanto cade all'interno della linea a partire da ciò che la oltrepassa, l'ideologia del dominio della terra è interessata al fuori solo come protesi e riflesso dell'interno. Per l'esperienza ordinaria si apre un mondo "fuori sesto" e all'interno di questo prevale l'esclusione e lo scarto di quanto o di tutti coloro che si mostrano resistenti o inadatti alle strategie di adattamento a questo nuovo ordine²⁸. Non è necessario evocare gli eventi più recenti per cogliere il fattore di insicurezza, più che di familiarità che ispira la realtà in cui viviamo destinandoci a ruolo di spettatori inermi. Disuguaglianze, migrazioni, terrorismo e restrizioni nell'accoglienza riducono l'orizzonte a linea di contenimento di non-luoghi i cui abitanti – consumatori prima ancora che produttori – vedono scivolarsi tra le mani ogni possibilità di sentire oltre che di condividere il valore della vita umana. Là dove migranti e profughi sperimentano l'espropriazione dei propri luoghi e l'interdizione ad ogni forma di familiarizzazione nel diffuso sistema di controllo, gli abitanti delle terre d'approdo vivono un senso di pericolo nella sorda percezione di avere dinanzi uomini allo stesso modo bisognosi e fragili. I mezzi di comunicazione contribuiscono a dilatare questo senso d'incertezza attraverso il flusso ininterrotto di notizie che da un lato immunizza dal sentimento di pietà verso il diverso, dall'altro espropria da un'esperienza diretta. Ci sentiamo sempre più sopravvissuti e in quanto tali, al di là della linea di confine, fuori pericolo, privilegiati. Forse come le Squadre speciali di cui parla Levi, attaccati ad un piccolo segmento soltanto un po' più lungo di vita, ma incapaci di comprendere quanto nella offesa della dignità umana ne va anche della nostra dignità di viventi.

In questa sorta di esteriorizzazione e alienazione del comune anche il senso si sgancia dalle parole che sembrano circolare senza che i locutori ne colgano fino in fondo il significato²⁹. In questo contesto la parola "dignità" corre il rischio di svuotarsi in un indistinto rumore di fondo senza ascolto e senza risonanza.

7. Quando la vita stessa è minacciata, diventa difficile parlare anche dell'obiettivo minimo della sopravvivenza, quasi impossibile riconoscere il

28 Cfr. ID., *Modernità liquida*, tr. it., Roma-Bari, 2003.

29 Cfr. C. DIAMOND, *L'immaginazione e la vita morale*, ed. it. a cura di P. Donatelli, Roma, 2006, in part. 59 ss.

fine più alto della dignità che come valore va oltre i corpi, al di là dell'intervallo tra il nascere e il morire. L'indeterminato che è questo vivente bisogno di orientarsi nel mondo, avvertito dal suo stesso corpo del proprio limite, capace di strategie di compensazione e di adattamento, potrebbe smarrirsi e rassegnarsi rinunciando al difficile esercizio del pensiero e della libertà³⁰.

Se si associa dignità alla distanza riflessiva che inaugura l'esperienza della libertà, la servitù volontaria degli individui alla condizione di spettatori, le statistiche e i sondaggi al contenuto delle analisi sociologiche e politiche, non si può non constatare che la qualità originale di ogni vita non è divenuta altro che quantità astratta e neutrale. In questo contesto l'attenzione ai temi della dignità, dei diritti umani non potrebbe produrre conseguenze efficaci. Il vuoto d'intenzioni e di provvedimenti riflette il venire meno del diffuso sentimento di appartenenza al genere umano e del rispetto reciproco. Nella misura in cui si fa appello all'universalità dei diritti e della dignità nell'assenza di pratiche che li promuovano, si lasciano in essere condizioni di asservimento, di disuguaglianza che privano la vita umana della risorsa della progettualità e della pluralità. Là dove si spegne la sensibilità verso l'Altro, prossimo o lontano, lo straniero non può che diventare il nemico, e la difesa l'unica relazione possibile.

In questo scenario prende corpo il paradosso dell'espressione "vite di scarto" con cui Bauman riconosce il rischio del dissolvimento del sentimento di condivisione di un territorio e di una condizione umana per la perdita di memoria dell'originaria dipendenza reciproca nel comune legame alla terra. Non sono sufficienti il diritto e la politica a sanare la ferita nella forma umana della vita, in quanto aggiustamenti o nuove sperimentazioni agirebbero ancora in maniera strumentale secondo una logica funzionale, trascurando il dato di inoggettività del principio ispiratore della forma umana della vita: il sentimento della dignità.

L'inefficacia e l'impreparazione dinanzi all'emergenza umanitaria viene alla luce nelle stesse parole che la descrivono: migrazioni e stragi di migranti, missioni armate per la pace, gestione di campi profughi e progetti di muri per difendere territori e paesi sono tragici ossimori. Migrazione si confonde con fuga dalla povertà e dalle guerre, le morti sono spettacolo di cadaveri senza nome, il mezzo della guerra non giustifica perché non produce il fine della pace, la costruzione di campi profughi

30 Cfr. E. LEVINAS, *Il tempo e l'altro*, tr. it. a cura di F.P. Ciglia, Genova, 1979, 48: «L'esteriorità dell'altro non è dovuta semplicemente allo spazio che separa ciò che concettualmente rimane identico [...] Fra la carità e la giustizia la differenza essenziale non dipende forse dalla preferenza che la carità ha per l'altro, mentre dal punto di vista della giustizia nessuna preferenza è più possibile?».

cristallizza un esilio senza fine, i muri visibili o invisibili acuiscono la conflittualità più che proteggere: mezzi senza fine denunciano l'assenza di fini, il venir meno di ogni senso della vita umana. Questa espressione di Agamben³¹ mette allo scoperto una condizione allarmante del nostro tempo. Se il concetto di "mezzi senza fine" coglie in maniera pregnante questa situazione, proprio l'erosione della dignità della vita umana ridotta a mezzo può dare ragione dei modi di questa conflittualità diffusa. Rimangono corpi senza nome come strumento e obiettivo tanto dei nemici quanto dei sodali: il corpo dell'attentatore orgogliosamente esposto come il cadavere della vittima. Oggetto dell'attentato o di un drone che colpisce dall'alto la vittima è il puro mezzo di un gioco di potere, di un'ideologia di morte che ossimoricamente azzerà ogni, sia pure illusoria, comunanza emotiva o progetto di una nuova forma di comunità. Niente rimane a dare ragione di un attentato o di un bombardamento se non riconoscere il corpo e contare i morti, trovare ragioni o consolazioni nell'elaborazione del lutto rimane affidato ad una disperata ricerca di verità che nulla ha a che fare con il legame culturale tra morti e vivi.

8. Là dove si spegne l'attenzione all'altro, all'altrove, all'altrimenti, vengono a mancare le condizioni per una comune tensione alla dignità. Il risvegliarsi di sentimenti di aggressività e disprezzo verso chi porta lo stigma della diversità, della differenza e l'evocare ad un tempo i diritti di un popolo contro altri popoli, di uomini contro altri uomini mette in luce una schizofrenia che non può non saltare agli occhi di un osservatore critico. È il sintomo diffuso di una patologia morale che ignora lo spessore di ogni narrazione di vite intrecciata ad altre narrazioni. Quando la dignità viene associata alla cittadinanza, al suolo o al sangue la vita stessa diventa negoziabile subendo il destino di tutto quanto risulta da un equilibrio di forze più che essere un valore intangibile e a monte di qualsiasi figura di relazione tra gli uomini³².

La Arendt ha messo l'accento sulla condizione degli apolidi, privi di cittadinanza e dunque privi del diritto ad avere diritti, possibile *vulnus* dei proclamati diritti universali³³. Oggi la popolazione dei "senza diritto" si è allargata progressivamente. Chi prova a leggere la realtà in cui viviamo da una prospettiva che vada al di là dei propri confini di vita e di pensiero, si

31 Cfr. G. AGAMBEN, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, 1996, si veda in particolare la prima parte.

32 Cfr. I. KANT, *La metafisica dei costumi* (1797), tr. it., Roma-Bari, 1989, *Elementi di Etica*, 38: l'umanità «in se stessa è una dignità».

33 Cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. A. Guadagnin, Milano, 1996, 409.

trova dinanzi il quadro sintomatologico prodotto da una perdita, dal diffondersi dell'infezione latente nell'umanità di cui ci ha avvertito Primo Levi. Il pensare in proprio, il valutare e criticare non può non prendere in carico gli interrogativi urgenti aperti dal diffondersi della paura, dalla indigenza materiale e morale. Fuori dal conformismo massmediatico è allora necessario più che rispondere in semplici termini di conoscenza e di sapere, guadagnare un altrove per cercare un altrimenti: prendere distanza dalla pressione del presente in vista del futuro, mettere alla prova principi e categorie misurandone la familiarità con l'esperienza, con la tessitura interpersonale senza abbassare il livello di attenzione alle differenze, senza spegnere la spinta della libertà. In questa contingenza ne va dell'idea stessa di umanità come ideale, e dunque del più-che-vita dell'essere-con-altri nel-mondo: un compito più che un risultato o un dato acquisito o acquisibile una volta per tutte. Tanto considerare il passato alle spalle, quanto ignorare l'effetto sul futuro delle decisioni è una forma di deresponsabilizzazione, segnala lo spegnersi di questa tensione³⁴. Nella progressiva astrazione e nella fluttuazione delle vite tuttavia la responsabilità comune verso la vita e il futuro è scivolata sullo sfondo della prassi, perdendo la dimensione della progettualità a favore di quella della fattibilità, rimuovendo il cammino passato nell'idolatria consumistica del sempre nuovo. La responsabilità, invece, trattiene e rallenta, non esibisce prodotti o risultati. Essa richiama l'attenzione sul fatto che l'azione umana, creando e trasformando, mette in gioco e coinvolge la natura e altri soggetti, ai quali rispondere di ogni distruzione e creazione. In questa prospettiva il sentimento della responsabilità compensa, o dovrebbe compensare, il limite di predittività di ogni agire³⁵. Chi se non l'uomo in quanto razionale ha la capacità di ragionare e chi se non questo vivente dotato di ragione crea emergenze intervenendo sulla natura e decidendo di altri viventi? Ma tutto questo non sembra inquietare la logica astratta della programmazione esponenzialmente proiettata sul poter fare più che resa avvertita dagli errori, dai limiti della finitezza umana. Ancora una volta codici deontologici e codici etici non sciolgono il plesso problematico che intreccia le vite in quanto itinerari plurali e imprevedibili che sfuggono alla rigidità delle formule ed esigono il dialogo concreto e attivo tra aspettative, desideri, progetti in cui si rinnova la tessitura transindividuale che sostanzia ogni individuo e apre al futuro.

34 Cfr. H. JONAS, *Principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), tr. it. P.P. Portinaro, Torino, 2009.

35 Cfr. *ivi*.

9. Là dove allargare lo sguardo sulla dignità della vita umana chiama in causa il doppio legame che intreccia finitudine e trascendenza, Sé e altro, non consente di pensare con categorie astratte il più concreto essere nel mondo con altri. In ultima analisi la dignità trova il suo significato in uno spazio morale aperto alla dimensione etica, si lega alla responsabilità, ai modi con quali riconosciamo e dunque rispondiamo del mondo e all'Altro orientando la nostra esistenza. In questo senso, se pure richiede soggettivamente la riflessione e la distanza dal mondo oggettivo, la dignità genera una circolarità allargata che va dal Sé al mondo in cui viviamo con altri, all'orizzonte/mondo del genere che "interpretando se stesso" dà luogo alle costruzioni culturali. Proprio per questo la "dignità" non può darsi senza una coscienza soggettiva e condivisa del valore della vita umana, senza l'esercizio di un giudizio critico sulla realtà in cui viviamo nella pratica della libertà e nel pensare altrimenti³⁶. La dignità della vita è, infatti, la corda tesa tra immanenza e trascendenza che alimenta l'immaginazione verso ciò che-non-è-ancora, per colmare la distanza tra me e l'Altro³⁷: al di là di una comune radice naturale o ideale all'interno di pratiche responsabili. Non è sufficiente evocarla per risvegliarne il sentimento, non è possibile mantenerla in vita se essa non risuona e non richiama tutti e singolarmente.

Quando la vita è passibile di diventare rifiuto, scarto sembra invece venir meno l'ultimo anello di questa catena³⁸. Mantenendo il legame tra principi che informano l'azione, sempre che non sia solo orientata alla sopravvivenza, e fattori di formazione e condizionamento sociale, prima ancora di individuare patologie o terapie, è necessario oggi interrogarsi criticamente sull'interruzione o sul disturbo di trasmissione tra questi due livelli. In fin dei conti la crisi non è prodotta solo dal venir meno della coscienza morale o, in alternativa, solo dal frammentarsi del mondo comune. Non si conserva una coscienza morale dove lo spazio comune diventa il territorio del conflitto, dell'emarginazione e del disagio, allo stesso modo che la sfera etica senza soggetti moralmente motivati diventa l'arena di voci indistinte e indifferenti alla salute del vivere comune. La forma della vita umana non si preserva se non si rinnova, perde la sua vitalità quando si spezza il nodo

36 Cfr. I. KANT, *Critica della capacità di giudizio* (1790), tr. it. L. Amoroso, Milano, 1995, 391: «per *sensus "communis"* si deve intendere l'idea di un senso *che abbiamo in comune*, cioè di una facoltà di valutare che nella sua riflessione tiene conto pensando (a priori) della maniera di rappresentazione di ogni altro».

37 Cfr. C. DIAMOND, *L'immaginazione e la vita morale*, cit., 87 ss.

38 Cfr. CH. TAYLOR, *Che cos'è l'agire umano*, in *Etica ed umanità*, tr. it. di P. Costa, Milano, 2004.

che tiene insieme memoria e presente nella prospettiva del futuro creato e consolidato dal lungo e accidentato percorso dell'umanità in cui si custodisce la dignità della vita umana.

Lo spazio altro, l'apertura, la proiezione si originano infatti dal "più" della vita umana, allo stesso modo che la dignità come valore concretamente sentito va oltre il qui ed ora della nuda vita, del semplice presente. In qualche modo la dignità e il rispetto della dignità degli altri sono affidati ad un sentimento che vive attraverso l'immaginazione e gioca nella concreta esperienza della riflessione: richiede attenzione e distanza, empatia e comprensione, ma non è la somma o la risultante di questi fattori. Prendendo a prestito quanto Platone dice per bocca di Socrate nel *Filebo* possiamo accostare la dignità alla vita virtuosa: non un adeguamento o una costruzione, piuttosto un viaggio difficile tra spinte diverse, una ricerca continua di una mediazione nella consapevolezza che il qui ed ora appartiene a una distensione temporale più ampia, che il Sé è solo una particella dell'universo più ampio che accoglie e mette in comune con altri Sé, senza i quali lo stesso mondo scivolerebbe in un incantesimo onirico.

Fallada, Levi, Arendt, ma forse tutti coloro che esercitano un pensiero critico sulla "situazione spirituale del proprio tempo", conservano la fiducia in nuove possibilità per la dignità. Fallada racconta la morte per conservare la memoria della vita, Levi testimonia nella convinzione che solo un'attenzione condivisa possa sciogliere l'ambiguità della natura umana. Vorremmo chiudere questo saggio usando ancora l'immaginazione narrativa per spaginare il reticolo complesso in cui inaspettatamente, e proprio per questo non necessariamente, la dignità prende corpo. Vorremmo riferirci al film "Il figlio di Saul" di László Nemes del 2015, in cui sembrano convergere la storia ripresa da Levi della bambina sopravvissuta alla camera a gas e presa in cura dalle Squadre speciali e il richiamo alla vita del romanzo di Fallada. Il film narra appunto la vicenda del ritrovamento del corpo di un bambino tra i cadaveri raccolti in una camera a gas e riconosciuto come proprio figlio da un membro delle Squadre speciali, Saul. Egli non può salvarlo più dalla morte, ma vuole ostinatamente dargli degna sepoltura. Ovviamente deve ricorrere ad una serie di sotterfugi per sottrarsi al controllo, per sottrarre il corpo almeno alla cremazione. Non una sepoltura qualsiasi, ma una cerimonia officiata da un rabbino. Difficile trovarlo disponibile nel campo di concentramento, difficile trovare qualcuno che abbia la forza e il coraggio di abbattere il muro di annichilimento delle Squadre speciali. Nell'affastellarsi di vicende, l'uomo con alcuni compagni riesce a fuggire portando con sé il cadavere del figlio e a trovare un uomo che si dichiara rabbino per sfuggire alla morte e fuggire

con lui. Nel corso della fuga gli uomini si rifugiano, inseguiti dai nazisti, in una baracca. Ad un certo punto sulla soglia appare un bambino e Saul ancora una volta associa a quel volto l'immagine del figlio. Che cosa cerca Saul nell'ossessione della sepoltura, perché quel bambino evidentemente tedesco gli strappa l'ultimo sorriso? Illudersi di aver ritrovato il figlio risveglia in lui il sentimento di appartenenza alla sua cultura, la fede con la quale quella vita di abbrutimento potrebbe restituire dignità alla sua vita e alla morte del figlio. Tutti gli uomini compreso il padre verranno sterminati. Ma a nostro avviso la tragicità porta alla luce quella potenza dello sguardo della vita che non è sopravvivenza, ma amore: che vi sia un figlio, che vi sia il volto di un bambino a ridestare il senso della vita umana interrompe l'annichilimento di Saul. Che sia pure morto quel bambino abbia degna sepoltura per Saul preserva una possibile rigenerazione della vita attraverso il vincolo salvaguardato dall'immaginazione, dalla credenza e forse dall'illusione. Ma non è forse tutto questo che fa da sfondo alla parola dignità?

IRENE KAJON

HANS JONAS SULL'UOMO.
IL SENSO DI RESPONSABILITÀ
COME RAGIONE PURA PRATICA

Sommario: 1. Jonas, un pensatore non sistematico. 2. Vedere e pensare. La cura del neonato. 3. Un'antropologia anti-idolatrice. 4. Dal giudizio morale al giudizio teleologico. 5. Una metafisica poetico-razionale delle cose prime e ultime.

Obiettivo del mio testo è il chiarimento di quella nozione che, nel linguaggio comune, riferendoci agli esseri umani, chiamiamo «senso di responsabilità». Cercherò di raggiungere tale obiettivo con l'aiuto di Hans Jonas (1903-1993), il filosofo che, nel panorama attuale della cultura filosofica, più ha insistito sulla nozione di responsabilità e più ha contribuito a diffonderla. Dedicherò i paragrafi 2-5 a un'analisi dei testi jonasiani che si soffermano sull'idea di responsabilità, sul modo in cui tale idea sia presente all'uomo e abbia, per così dire, presa su di lui, e su ciò che tale idea implica. Il paragrafo 1 sarà invece dedicato a presentare la mia ricognizione del pensiero jonasiano soltanto come una delle ricognizioni possibili. Ci sembra, infatti, che più cammini siano percorribili quando si intenda mettere a fuoco quello che è il concetto centrale della filosofia di Jonas a causa del carattere problematico dei suoi scritti, sempre percorsi da inquietudine, così legati alla sua biografia, profondamente radicati nella sua propria esperienza.

1. Jonas non è un pensatore che ci abbia dato un sistema, una dottrina filosofica compiuta e ordinata: come storico delle religioni e del pensiero filosofico, influenzato da Martin Heidegger e da Rudolf Bultmann, i maestri che seguì durante i suoi studi universitari svolti prevalentemente a Marburgo e Friburgo, egli ci ha dato uno studio approfondito del fenomeno della gnosi (il primo volume della sua opera sulla religione gnostica risale al 1934, il secondo al 1954), e una bella ricerca, documentata e accurata sul piano della filologia, sul concetto di libertà nei primi secoli dell'era cristiana, apparsa nel 1930¹. Ma,

1 H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*. 1. Bd.: *Die mythologische Gnosis*; 2. Bd.: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen, 1934, 1954; tr. it., C.

come filosofo, egli ci ha offerto non un'opera sistematicamente strutturata e precisamente articolata, ma raccolte di saggi, che appartengono a varie fasi del suo pensiero e aventi per oggetto temi specifici, quali l'analisi e la critica del rapporto tra mente e corpo nella storia della filosofia europea nel Medio Evo e nell'età moderna e contemporanea, il problema della libertà in rapporto alle determinazioni cui è soggetto un organismo, il concetto dell'immortalità dell'anima oggi². Il suo libro più noto, *Il principio responsabilità* – questo il titolo della versione originale tedesca, pubblicata nel 1979 – o *L'imperativo della responsabilità* – questo il titolo della versione inglese, apparsa nel 1984 – è composto in parte di testi che l'autore aveva pubblicato negli anni anteriori, incorporati nel tessuto dello svolgimento³. E non sempre si coglie, in questo libro, la linearità del passaggio da un capitolo all'altro, da un paragrafo all'altro. Il lettore non può non domandarsi, meditando sui vari argomenti che vengono via affrontati nell'opera (il potere della tecnica oggi, il metodo in etica, il problema dei fini delle azioni, essere e dover essere, responsabilità e progresso, la critica dell'utopia), se essa ci offra davvero una dottrina coerente o percorsa da difficoltà e aporie. Lo sforzo di unificazione, che certo viene compiuto con energia e intensità, lascia tuttavia trapelare incertezze, digressioni, riprese.

Questo suo stile frammentario, come filosofo, mi sembra corrisponda bene alla sua personalità. Come Erasmo da Rotterdam e Montaigne, Jonas emerge dai suoi scritti come un uomo che rifugge dal desiderio di inserire la mobilità del pensare in strutture già definite, aperto alla imprevedibilità e ricchezza del vivere, avente in sé stesso vari aspetti, e niente

Bonaldi (a cura di), *Gnosi e spirito tardoantico*, Milano, 2010. H. JONAS, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*, Göttingen, 1930; tr. it., C. Bonaldi (a cura di), *Agostino e il problema paolino della libertà*, Brescia, 2007.

- 2 Mi limito a ricordare le raccolte più importanti: H. JONAS, *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen*, Göttingen, 1963 tr. it., G. R. Rilke (a cura di), *Tra il nulla e l'eternità*, Ferrara, 1992; *The Phenomenon of Life. Towards a Philosophical Biology*, New York, 1966 tr. ted., *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen, 1973; tr. it., P. Becchi (a cura di), *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Torino, 1999; *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago 1974 tr. it., A. Dal Lago (a cura di), *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Bologna, 2001.
- 3 H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M., 1979; tr. ingl., *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, transl. by H. Jonas with the collaboration of D. Herr, Chicago, 1984; tr. it., P. Portinaro (a cura di), *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, 1990. Lo stesso Jonas dà nella Prefazione i riferimenti bibliografici degli articoli anteriormente pubblicati che compongono in parte il suo testo.

affatto timoroso di mostrarsi così come è, con tutte le sue contraddizioni e i suoi lati irrisolti⁴. Credo che Jonas avrebbe fatto sue, condividendone il tono ironico e un po' beffardo, le parole del poeta Walt Whitman (1819-1892) che in *Song of Myself*, un inno alla vita e a tutti i popoli della terra, così si esprime: "Do I contradict myself?/ Very well then I contradict myself, (I am large, I contain multitudes)" [Mi contraddico? Ebbene sì, mi contraddico, io sono ampio, io contengo moltitudini]⁵. Non a caso Whitman è il cantore della gente comune, degli spazi sconfinati, del ritrovare sé stesso in una umanità varia e umile, con le sue gioie e sofferenze, alle prese con le fatiche della vita quotidiana: come potrebbe essere sempre identico a sé stesso, personalità unitaria senza dissidio interiore, un uomo il cui animo è sensibile a tutto ciò che avviene intorno a lui, di grande e di piccolo, ed è affascinato dalla sempre cangiante natura e dalla così differenziata realtà umana?

Vorrei qui riportare soltanto un esempio – ma, mi sembra, molto significativo – della mancanza di timore nei confronti della multilateralità, della contraddizione, della svolta improvvisa, presente nei testi jonasiani, attingendo a un mio ricordo. Mi sorprese quando lessi per la prima volta il suo saggio *Il concetto di Dio dopo di Auschwitz*⁶, l'inaspettata conclusione. Dopo aver sostenuto con eloquenza e forza persuasiva come sia necessario oggi pensare un Dio che abdica al Suo proprio essere, negando sé stesso nella creazione, rinunciando a dirigere il divenire, per lasciare all'uomo soltanto la responsabilità del destino del mondo e della storia, in modo da rendere comprensibile a noi stessi l'essere divino dopo gli eventi terribili e ingiustificabili della seconda guerra mondiale – di cui Auschwitz è il cupo simbolo – Jonas termina il suo saggio con un inno di lode e di ringraziamento a Dio, di fronte al quale ogni parola umana non è, come egli dice, che un "balbettio". Sembra quasi dunque che l'autore continui a rivolgersi a Dio come se Egli sussistesse ancora per noi, fosse presente, non solo come una realtà compassionevole e priva di potere, riflesso dell'attività dell'uomo e oggetto del pensare umano, ma come un Dio che ha una realtà trascendente l'uomo ed è in grado di aiutare, con-

4 L'immagine di Erasmo da Rotterdam e di Montaigne come due autori che riflettono nella loro scrittura la complessità e mobilità dell'esistenza ci viene offerta da B. GROETHUYSEN, *Philosophische Anthropologie*, Berlin, 1931, cap. X.

5 W. WHITMAN, *Leaves of Grass*, New York, 1983, 22-73.

6 H. JONAS, *Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Tübingen, 1984 (rist. Frankfurt a. M. 1987); tr. ingl., *The Concept of God after Auschwitz. A Jewish Voice*, Chicago, 1987; tr. it., C. Angelino (a cura di), *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Genova, 1993.

solare, rendere giustizia, redimere, secondo vie che per noi sono impene-trabili e che pure non mettono in questione i Suoi comandamenti, sottratti all'arbitrio dell'uomo e aventi obbligatorietà in quanto incondizionati.

Di questa contraddizione nella sua personalità – da un lato il filosofo che esamina e argomenta, ancorato alla storia e al tempo, dall'altro l'uomo che conserva una fiducia profonda nella forza indistruttibile che ha il puramente ideale, ciò che è oltre ogni immagine, di incidere sulla realtà umana, nonostante tutto – ebbi conferma (mi sia permesso introdurre qui un altro mio ricordo) nel gennaio 1992, durante un Convegno all'Università ebraica di Gerusalemme in suo onore, cui egli stesso partecipò, intervenendo spesso con vivacità nelle discussioni che seguivano le relazioni. Alla mia perplessità a proposito del suo tentativo di offrire un concetto di Dio oggi, dopo Auschwitz, secondo il quale Egli avrebbe rinunciato alla Sua trascendenza e sarebbe assolutamente privo di quel potere che la tradizione ebraica attribuisce al Suo agire, in quanto orientato dalla giustizia e dalla misericordia, egli rispose sorridendo con queste parole (che mi sono rimaste impresse): “In effetti, come si potrebbe rivolgere una preghiera al Dio che io propongo nel mio saggio? Gli esseri umani però pregano!”. Vi era in lui insieme la sottigliezza dell'uomo che riflette, e la semplicità dell'uomo di fede, lo spirito critico dello scienziato e del filosofo, ma anche il candore dell'uomo che crede nell'efficacia del bene operare, anche quando le circostanze siano avverse ad esso, ed esso sembri del tutto vano.

Tornerò più avanti su *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, che ora leggo in modo diverso, non più come una negazione della teologia ebraica che afferma la realtà del Dio unico e della Sua capacità di reggere la vita dell'uomo – come se il saggio realmente prendesse le mosse dal problema della creazione – ma come una reinterpretazione di tale teologia, vista alla luce del primato dell'eticità, nel momento in cui tale teologia assume come suo problema primario piuttosto la rivelazione divina: dalla riflessione sull'essere, dunque, a quella sulla santità.

Riguardo alla questione del carattere complesso e plurale del pensiero di Jonas, e anche del suo essere orientato da motivi opposti, vorrei ricordare ancora la sua provenienza ebraica e la sua appartenenza alla comunità ebraica: mi sembra che, tra tutti i pensatori, scrittori e poeti, particolarmente gli ebrei esprimano nelle loro opere aspetti contrastanti, senza che tra questi vi sia alcuna possibilità di mediazione. Gli opposti, nell'esperienza ebraica, sembrano unirsi in modo immediato poiché manca in essa la nozione di un “terzo” che sia tra loro mediatore, partecipando alla natura

sia dell'uno che dell'altro, in grado di smussare il conflitto: l'uno che li abbraccia è un uno non pacificato al suo interno⁷.

Sostiene il giovane Scholem nei suoi diari che l'esperienza ebraica è di per sé paradossale, e che proprio in ciò sta il suo più profondo significato: è un errore – egli afferma in alcune note di diario degli anni 1915-16⁸ – voler semplificarla, ridurla a misure che la determinino secondo percorsi unidirezionali o unidimensionali, come fa l'ebraismo liberale superficialmente ottimistico e razionalistico degli ebrei tedeschi tra fine Ottocento e inizio Novecento, i quali dimenticano la singolarità ebraica, oppure l'ortodossia rabbinica tutta concentrata sulla *Halachà* e sul *Talmud* (e non tanto sulla Bibbia), la quale neutralizza l'elemento messianico, o anche quel sionismo che da un lato separa radicalmente politica e religione, mirando solo alla costruzione di uno Stato degli ebrei, dall'altro le confonde o perfino le identifica, utilizzando la religione come arma per scopi solo politici. L'ebreo non si lascia semplicemente racchiudere in una formula, né può eliminare dalla sua esistenza o dal suo pensiero inquietudini o punti irrisolti.

Jonas, che fu amico di Scholem fin dai suoi anni giovanili – ambedue militavano nel movimento sionista in Germania negli anni Venti e si mantennero in contatto negli anni successivi, in Palestina, dopo la loro emigrazione, negli anni Trenta e Quaranta, e poi ancora dopo la fine della guerra, quando compirono scelte diverse, rimanendo l'uno a Gerusalemme, e trasferendosi l'altro in Canada e poi negli Stati Uniti⁹ – condivideva certamente questa valutazione scholemiana dell'esistenza ebraica. Jonas stesso infatti, come narra nelle sue *Memorie*¹⁰, avvertiva fin da molto giovane come nella sua formazione entrassero vari motivi e varie influenze, tra loro

7 In un mio contributo, dedicato alla coesistenza di religione e laicità nell'esistenza ebraica, mi sono soffermata sulla "polarità" di quest'ultima, riprendendo tale termine da Franz Rosenzweig; cfr. I. KAJON, *Religione e laicità*, in *Il pensiero ebraico del Novecento*, A. Fabris (a cura di), Roma, 2015, 282-301.

8 G. SCHOLEM, *Tagebücher, nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, vol. 1: 1913-17, ed. da K. Gründer e F. Niewöhner con la collaborazione di H. Kopp-Obersterbrink, Frankfurt a. M. 1995, note scritte il 29 dicembre 1915, 4 gennaio 1916, 15 giugno 1916.

9 Nelle sue *Erinnerungen* (Frankfurt a. M. 2003; tr. it., *Memorie*, Genova, 2008) Jonas rievoca in più punti la sua relazione con Scholem: questi dedicò a Jonas una sua poesia nel 1941, intitolata "Vae Victis – oder der Tod in der Professur" cfr. G. SCHOLEM, *Il sogno e la violenza. Poesie*, I. Kajon (a cura di), Firenze, 2013, in cui si riconosceva l'affinità dei loro studi (sulla mistica gnostica quelli di Jonas, sulla mistica ebraica quelli di Scholem) e della loro comune situazione di ebrei-scienziati o ebrei-filosofi, particolarmente soggetti all'oscillazione fra attaccamento alla tradizione religiosa e distacco da essa in nome della critica razionale.

10 H. JONAS, *Erinnerungen*, cit., 79 ss.

in dissidio: l'attaccamento alla Bibbia si intrecciava in lui con l'interesse per la fenomenologia e per la critica della religione; il suo sionismo non religioso con la fedeltà alle fonti religiose ebraiche. Il suo pensiero mantiene tali tensioni – tra naturalismo e sopra-naturalismo, tra filosofia ed ebraismo, tra biologia e libertà – in modo direi quasi ricercato e consapevole, e senza alcuna paura del conflitto.

2. Nel cercare dunque un filo conduttore per mettere a fuoco il concetto che Jonas ha della responsabilità, seguendo un cammino che però – appunto a causa della ricchezza e del carattere complesso della sua personalità – non intende escluderne altri, inizierei da una pagina suggestiva di *Il principio responsabilità* (che citerò dall'edizione inglese, riveduta dallo stesso Jonas, poiché in inglese furono scritti dapprima diversi saggi che compongono, come sopra ricordato, l'opera): quella nella quale si descrive ciò che avviene in un "Io" la cui vista percepisce il piccolo corpo di un neonato. La pagina si trova nel capitolo 4, paragrafo 7, il quale è intitolato: "La relazione genitore-bambino: l'archetipo della responsabilità".

Nota innanzi tutto l'autore che questa relazione è l'"archetipo" della responsabilità in vari sensi: in senso genetico, perché nasce già con il formarsi dei primi nuclei familiari nei primordi della civiltà; in senso tipologico, perché ha dei caratteri fondamentali che ricorrono poi in altre relazioni, diverse da quelle familiari, nelle quali entra in gioco la responsabilità; infine in senso epistemologico, perché in tale relazione la responsabilità ha una "*immediate evidence*"¹¹. Proprio questo punto – la responsabilità come "evidenza immediata" – vorrei approfondire per comprendere in quale modo egli la presenti, come la descriva, perché si richiami ad essa (non però come la giustifichi o la deduca, poiché ciò implicherebbe un ricondurla ad argomentazioni, un farla dipendere da altro, dunque un giungere ad essa attraverso mediazioni, piuttosto che in modo immediato).

Così Jonas scrive in tale pagina, intrattenendosi sulla relazione genitore-bambino:

Il concetto di responsabilità implica quello di un dovere (*ought*) – in primo luogo di un dover essere di qualcosa, poi di un dover fare di qualcuno in risposta al primo [dover essere]. Il diritto intrinseco dell'oggetto è anteriore al dovere (*duty*) del soggetto. Solo una richiesta (*claim*) immanente può oggettivamente fondare per qualcun altro un'obbligazione a una causalità transitiva. L'oggettività deve realmente derivare dall'oggetto. Così tutte le prove della validità delle prescrizioni morali sono infine ricondotte all'ottenere evidenza di un dovere

11 H. JONAS, *The Imperative of Responsibility*, cit., p. 130.

(*ought*) “ontologico”. [...] Vi è bisogno dunque di un paradigma *ontico* in cui il semplice (*plain*) “è” fattuale coincida in modo evidente con un “dovere” - il quale non ammetta affatto per se stesso il concetto di un “mero [*mere*] è”. Vi è un tale paradigma? Sì, noi rispondiamo. [...] Il neonato, il cui semplice [*mere*] respirare, in un modo che non potrebbe essere contraddetto [*uncontradictably*], rivolge [*addresses*] un dovere [*ought*] al mondo circostante, ovvero, il prendersi cura [*take care*] di lui. Guarda, e saprai [*look and you know*]¹².

Non si tratta certamente di un “dovere” (*ought*) che non sia “resistibile”: vi è infatti una differenza, precisa Jonas poco più avanti, tra “*uncontradictably*” e “*irresistibly*”, poiché il primo avverbio indica la necessità morale del comandamento e il secondo il fatto che ad esso ci si può anche non attenere, per sordità nei suoi confronti, elementi di costume o di abitudini che lo contrastino, o egoismo. Ma il “dovere” (*ought*) rimane comunque incontestabile e immediatamente evidente. Esso non si fonda affatto su pietà, simpatia, o amore intesi come sentimenti, reazioni a cause esterne che provocano un cambiamento nel nostro stato d'animo. Piuttosto il “dovere” (*ought*) astrae da tutto ciò che, negli esseri umani, si riferisce alla natura o a una sensibilità naturale, e impone al nostro “Io” intelligibile, quello che non è succube dei meccanismi di causa ed effetto, di essere preso in considerazione e osservato nell'azione intesa come “dovere” (*duty*).

La responsabilità, che consiste nell'ascoltare il comandamento di prendersi cura di ciò che, in mancanza di una nostra azione, sarebbe destinato a morire, o a deperire o a non crescere, dipende non da un naturale sentimento negli esseri umani, ma dal loro intuire o afferrare o comprendere senza alcun ragionamento o prova dimostrativa la verità di un imperativo che proviene da ciò che è a loro esterno e che ha, di per sé, già un connotato di valore, essendo, per così dire, impregnato di un aspetto sovrasensibile. Chi guarda il neonato comprende che si è in presenza di molto più che di un insieme di cellule, in presenza di una realtà fisica che ha in sé del non fisico, del metafisico, del puramente intelligibile. Attraverso la vista – ma si potrebbe dire anche l'udito, quando si percepisce il pianto del neonato senza vederlo, o il tatto e l'olfatto, quando il genitore, specie la madre, percepisce la presenza del neonato al buio, benché silenzioso (come prova un noto esperimento)¹³ – l'intuizione non sensibile o la comprensione immediata permette di entrare in contatto con un regno non fenomenico. Si tratta di un'intuizione radicata

12 *Ibid.*, pp. 130-131.

13 Nel reparto maternità dell'ospedale “Shaare Zedeq” di Gerusalemme un esperimento condotto nel 1991 ha mostrato che quasi tutte le cinquanta madri, che ad esso si erano sottoposte, a poche ore dalla nascita del figlio erano in grado di riconoscerlo anche solo attraverso l'olfatto o il tatto.

nell'esistenza umana, diversa da altre capacità dell'animo, perché distinta da tutto ciò che rimane strettamente legato alla corporeità o fisicità, ma non nettamente separata dalla corporeità o fisicità: un'intuizione dello spirito che è in ogni "Io" vivente nello spazio e nel tempo, rinviante però a una dimensione che è oltre lo spazio e il tempo, la dimensione del "dover essere" (*ought*).

Nello stesso paragrafo 7 Jonas spiega come la ragione possa rivolgersi agli oggetti della natura dal punto di vista della scienza. In tal caso essa è facoltà di conoscenza: logica, matematica e fisica, frutto della ragione cognitiva, sono le discipline che sono utilizzate nella nostra conoscenza scientifica del mondo. Ma la ragione non si esaurisce nella sua funzione teoretica. Nel momento in cui la ragione intuisce o immediatamente comprende, tramite i sensi che aprono l'accesso ai fenomeni, che vi è anche un oltre rispetto ai fenomeni e che da questo oltre proviene il "dovere" (*duty*) che obbliga a prendersi cura del debole, del bisognoso, e del fragile, la ragione diviene facoltà pura pratica.

Bisogna distinguere dunque, secondo Jonas, che qui segue Kant, tra un uso teoretico e un uso puro pratico della ragione. Nel primo caso essa opera secondo concetti che hanno tra loro dei nessi, oltre il loro riferimento ai fenomeni (come avviene nella logica puramente formale, che ha le sue proprie regole, al di là dei contenuti cui può essere riferita), oppure secondo concetti che si riferiscono ai fenomeni (come avviene nella matematica e nella fisica). Nel secondo caso, invece, percepisce l'evidenza di un comandamento incondizionato, un imperativo categorico che proviene da un'esteriorità rispetto alla stessa ragione, non dal mondo, ma da altro rispetto al mondo, e che motiva l'azione comandata e orienta verso di essa. È la ragione pura pratica a metterci in contatto con l'incondizionato: la ragione è, in questo caso, la facoltà intuitiva del "dovere" (*ought*) ed essa guida verso l'azione (*duty*) corrispondente a tale "dovere".

La ragione che fa sorgere nell'"Io" l'idea di responsabilità non coincide dunque per Jonas, come anche per Kant, con la facoltà che mi permette di raggiungere un certo obiettivo dei miei desideri o bisogni indicandomi i passi necessari a tale raggiungimento (ovvero, essa non è facoltà che mi indichi i mezzi necessari al conseguimento di determinati fini che mi propongo sulla base di moventi dovuti alle mie inclinazioni naturali, ragione posta al servizio di queste ultime, ragione come strumento); né è facoltà che mi permette di argomentare, dedurre, analizzare, sintetizzare, compiere operazioni logiche o matematiche o cognitive; ma è, direi, *Mind*, spirito, ascolto di una voce sovrasensibile, il quale si trasforma in forza che muove all'azione verso uno scopo non egoistico, in modo disinteressato.

Se tale è la ragione pura pratica – così si potrebbe ancora osservare, riflettendo sulla pagina sopra citata di Jonas – allora essa è tutt'altro che freddo intelletto, facoltà separata da altre facoltà dell'uomo: essa è anima, momento vivificatore della personalità, cuore intelligente, intelletto d'amore, facoltà comprensiva e culmine di ogni altra disposizione o tendenza dell'essere umano. Non capacità di effettuare nessi logici o matematici o di conoscere le cose, ma capacità di afferrare e conoscere l'intelligibile, cui il sensibile rinvia o allude, non in quanto esso sia oggetto o essenza, ma come dimensione dell'obbligazione etica, che è oltre il tempo.

Il comandamento che viene percepito è dunque quello di prendersi cura di chi, senza di noi, perirebbe o sarebbe destinato a indebolirsi o a non svilupparsi. L'imperativo della responsabilità, su cui Jonas si sofferma, coincide alla fin fine con l'imperativo dell'amore incondizionato, ovvero non condizionato da alcun interesse o da alcun secondo fine, intendendo però per amore non un sentimento, ma un'ispirazione dell'anima risvegliata da ciò che è intorno a noi come traccia, segno, indicazione del non sensibile e non raffigurabile: un'ispirazione cui si dovrebbe liberamente aderire, percepita come dovere (*ought*). Tale amore è grazia, misericordia, generosità, dedizione, intese come affetti strettamente uniti all'attività della mente, all'intelligenza del sovrasensibile.

La ragione nel suo uso puro pratico – secondo lo Jonas di *Il principio responsabilità* che al nesso tra l'etico e il politico dedica il paragrafo 3 del capitolo 4 – è anche ciò che indica all'uomo di Stato, all'uomo politico che ha doveri e compiti da assolvere in quanto riveste cariche di governo di una nazione o di una città o di una comunità, gli obiettivi cui mirare. Tali obiettivi si riassumono infatti, secondo Jonas, nel mantenimento e nello sviluppo di quella realtà che è stata affidata alle sue mani in quanto dotata di valore intrinseco, come insieme di esseri umani, un insieme rinviante anch'esso, come il neonato affidato alla cura dei genitori, a una sfera spirituale, pur appartenendo esso al tempo, alla natura, alla storia. Il prendersi cura con magnanimità o generosità implica però, particolarmente nel caso dell'uomo di Stato o dell'uomo politico, ponderazione, equità, equilibrio, in modo che l'essere e lo sviluppo di uno non leda l'essere e lo sviluppo di un altro. Queste ultime virtù certo non sono escluse nella responsabilità che il genitore ha per chi è affidato alla sua cura; ma certamente il politico in particolare dovrebbe esserne dotato. La politica è infatti il regno della giustizia, e non solo della soccorrevole socialità e amorevole solidarietà verso un altro essere umano, anche se queste ultime rimangono la radice della giustizia, e anche se la fonte da cui esse provengono può essere solo allusa dall'uomo, mai pienamente conosciuta. La giustizia è poi anche legata al

potere, alla forza fisica, all'esercizio della coazione, in modo che i diritti e i doveri di ciascuno, i loro crediti e i loro debiti, possano essere rispettati in caso di attentati alla mancanza di equilibrio, di trasgressione della legge, la quale soltanto, nel suo ispirarsi all'etica, rende possibile la vita sociale. L'uomo politico però, a differenza della figura genitoriale – osserva ancora Jonas nel capitolo 4 del suo libro – aspira al potere e ha bisogno del potere per assolvere il suo mandato; ed egli dovrebbe essere sempre guidato, molto più che il genitore, dalla capacità di previsione delle conseguenze della sua azione, valutando attentamente i meccanismi di causa ed effetto, piuttosto che dallo slancio affettivo, benché anch'esso intelligente, che introduce legami privati e personali e preferenze, non del tutto esclusi nella condotta paterna o materna. Rimane tuttavia una profonda analogia tra il genitore e l'uomo politico dal punto di vista della continuità del loro agire, del loro avere gli occhi puntati sul futuro, del loro occuparsi non soltanto del benessere materiale, ma anche spirituale di coloro della cui guida hanno la responsabilità. Il modello del capo di Stato o dell'uomo politico rimane il genitore: al di là dello Stato, che segue pur sempre un principio di eguaglianza e reciprocità tra i cittadini, rese possibili da misure coattive, vi è la mancanza di reciprocità come principio sia della famiglia sia della politica quando famiglia e politica guardino ambedue al benessere e al bene delle future generazioni. Il prendersi cura in modo disinteressato – quando immediatamente ci si rivolge a una sfera che è prima dell'interesse, prima del mondo fenomenico – è anteriore al riconoscimento di ciò che spetta a ognuno, il quale si accompagna all'uso del potere.

Come il Maimonide della *Guida dei perplessi* – un autore e un'opera a lui cari, a lui noti fin dalla sua giovinezza (come sappiamo dalle sue *Memorie*)¹⁴ – Jonas pone in *Il principio responsabilità* la grazia, *chesed*, accanto al giudizio rigoroso, *din* o *mishpat*; e, come Maimonide, egli richiede che il *din* o *mishpat* si trasformi in *zedaqah*, ovvero giustizia o equità, attraverso l'attributo divino di *chesed* o *rachamim* (una parola, quest'ultima, che deriva da *rechem*, grembo materno)¹⁵. Di qui la necessità, a suo modo di vedere, di ciò che egli chiama il “paternalismo” dello Stato moderno: non dispotismo illuminato dei governanti sui governati, ma una giustizia accompagnata da sollecitudine e aiuto nei confronti di questi ultimi. L'equità – virtù intermedia tra quella della carità o grazia e quella della

14 H. JONAS, *Erinnerungen*, cit., 88 ss.

15 Si vedano, nella *Guida dei perplessi* di Maimonide, in particolare i capp. 53-54 della Parte Terza ed. it. M. ZONTA (a cura di), Torino, 2005, 752-761, nei quali il filosofo riassume nelle tre qualità di giudizio, grazia, giustizia, i tredici attributi divini, di cui parla la tradizione rabbinica interpretando Esodo, cap. 34.

giustizia rigorosa – dovrebbe essere il principio ispiratore della politica, certo non semplice da applicare, in presenza di realtà complicate e spesso conflittuali al loro interno.

Accanto alla ragione pura pratica che intuisce e conosce – forza fondamentale dell'animo, fonte dell'idea di responsabilità e produttore come principio vivificatore il senso di responsabilità – vi sono certamente la ragione tecnica e la ragione pragmatica, legate particolarmente alla sfera giuridica e politica: la ragione tecnica è quella che, dato uno scopo ben determinato da raggiungere, in base alla scienza prescrive i mezzi necessari al suo conseguimento; la ragione pragmatica è quella che, dato uno scopo da raggiungere nella cui determinazione entrano in gioco diversi elementi, in base alla prudenza indica i mezzi che possono essere utili per raggiungere tale scopo. Ma la ragione pura pratica, che è l'unica a presiedere l'etica, rimane superiore rispetto alla ragione tecnica e alla ragione pragmatica. Queste ultime riguardano l'uomo naturale, mentre la prima riguarda l'uomo come essere morale. L'etico dovrebbe orientare dunque il tecnico e il pragmatico. Così Jonas esprime, nel capitolo 2 di *Il principio responsabilità*, il primato del fine puramente etico (il conservare e il promuovere l'umano) rispetto ai fini che sorgono a partire dal nostro "Io" naturale e per i quali ricerchiamo i mezzi più adatti di ottenerli:

La cosa importante è soltanto osservare che, tra le poste messe a rischio nel gioco, ve ne è una di rango metafisico (per quanto possa essere fisico alle sue origini), un "assoluto" che, come affidamento supremo e vulnerabile, spetta a noi il supremo dovere (*duty*) di conservare intatto. Questo dovere è incomparabilmente superiore a tutte le ingiunzioni e desideri di migliorismo in zone periferiche, e, là dove esso è coinvolto, la questione non è più quella di pesare le *chances* di guadagno o di perdita finiti, ma quella di contrapporre il rischio di una perdita infinita contro le *chances* di guadagni finiti. [...] Quando si giunge all'evento centrale (*core phenomenon*) della nostra umanità (*humanity*), che deve essere conservata nella sua integrità ad ogni costo, e che non deve trarre la sua perfezione dal futuro perché è già intera nella sua essenza così come noi la possediamo – quando si giunge a questo, allora invero la prognosi sufficientemente fondata di distruzione ha forza più grande di ogni prognosi concorrente di benedizione, benché egualmente o perfino meglio fondata, ma necessariamente riguardante cose di livello più basso¹⁶.

L'autore commisura così ogni altro fine al fine del mantenimento e dello sviluppo dell'umanità, intesa sia in senso fisico sia in senso morale. La responsabilità umana ha di mira, se è vera responsabilità, quest'ultimo

16 H. JONAS, *The Imperative of Responsibility*, cit., 33-34.

fine. Gli obiettivi del progresso tecnico e dell'aumento del benessere o della felicità come soddisfacimento dei bisogni o desideri sono legittimi soltanto se il loro conseguimento non mette a repentaglio né vite umane né ciò che in queste forma l'umano. Il concetto di responsabilità si lega fondamentalmente in Jonas all'etica: esso indica – secondo il filosofo – non un generico rispondere delle azioni che si commettono, quasi esso si identificasse con il concetto di imputazione, ma il “dovere” (*duty*) di guardare alla sfera del “dover essere” (*ought*) per trarre da essa imperativi categorici per il nostro agire, misure ferme per la nostra esistenza come esseri storici e mortali.

3. Nel distinguere la sfera intelligibile dell'etica dalla sfera sensibile, nel considerare il sensibile come segno di un intelligibile evocato, nell'insistere sull'imperativo della responsabilità che entra nell'orizzonte dell'umano, nel descrivere come tale imperativo produca e implichi il senso di responsabilità poiché rivolto alla natura umana in quanto composta di ragione e di sensibilità, mente e affetto, l'antropologia jonasiana mostra una tendenza fortemente anti-idolatrice. Idolatria è infatti il tenere lo sguardo fisso all'essere della natura e della storia come se esso fosse l'unico essere possibile, vedere nell'uomo null'altro che un essere organico o biologico, anche quando i suoi impulsi o tendenze o possibilità sembrano procedere oltre la natura e i suoi nessi di causa ed effetto. Jonas mantiene una chiara distinzione tra la vita e lo spirito, sebbene rifiuti il dualismo tra di essi, aderendo in funzione anti-gnostica a un'ispirazione monoteistica – a un Dio che, certo, come incondizionato e assoluto, a causa dei limiti della ragione teoretica, non può essere definito, ma può tuttavia essere delineato o indicato.

In alcuni suoi saggi riguardanti l'antropologia filosofica, Jonas mostra come la sfera dell'umano sia innanzi tutto la sfera del tempo, della sensibilità, dell'esistenza. Di qui il grande ruolo che gioca nei processi cognitivi l'immaginazione, che rimane legata alla sensibilità, come ben sanno Spinoza e Kant, autori molto amati da Jonas. Ciò non vuol dire però che Jonas non distingua tra ciò che appartiene al piano del tempo e ciò che appartiene all'eternità: il segno, il momento sensibile, ciò che avviene nel tempo, può divenire il mezzo che rinvia a un significato puramente ideale, al divino, all'immutabile. L'anti-idolatria implica il riconoscimento della libertà umana intesa come possibilità di abbandonare il piano del tempo per quello dell'eterno. In luogo di inchinarsi davanti a ciò che materiale, l'uomo lo considera solo come una traccia dell'immateriale, del non raffigurabile, del non riproducibile in immagine.

Già in un saggio del 1963, che pure assegna all'immaginazione il ruolo centrale nella nostra conoscenza delle cose, a partire dai sensi e in direzione del giudizio teoretico, espresso in sede linguistica attraverso il collegamento dei concetti riferiti alle cose, Jonas distingue tra il piano della conoscenza e il piano etico: il primo rimane connesso al fenomenico, il secondo dischiude l'accesso al noumenico. Così egli scrive, memore delle argomentazioni che Kant svolge nel suo celebre scritto del 1797, in polemica con Benjamin Constant, sulla sincerità come base necessaria di tutte le nostre relazioni sociali:

In un certo senso [...] possiamo guardare al regno delle immagini [*pictorial realm*] piuttosto che al linguaggio come al luogo di nascita delle proposizioni [*statements*] generali e della verità "teoretica" (in quanto *distinta* dalla veracità [*truthfulness*] "morale" del discorso che è opposta al mentire). [...] L'equivalente iniziale [*early*] della descrizione verbale è l'immagine. Come la forma la più iniziale [*earliest*] della proposizione generale, essa precorre la teoria¹⁷.

Una cosa è la verità sul piano della teoria, altra cosa è la verità sul piano etico: la prima riguarda il rapporto tra il pensiero, in quanto radicato nell'immaginazione, e le cose esterne; la seconda i rapporti tra gli esseri umani. Mentre la prima richiede l'attenersi ai fenomeni, la seconda richiede il rivolgersi al "dover essere", che è oltre il piano fenomenico. La sincerità è la condizione previa del discorso ed essa può sussistere anche quando la verità teoretica non sia stata ancora raggiunta.

Ma è soprattutto in un saggio del 1970 che Jonas esalta la dimensione dell'atemporale di contro al temporale e allo storico: che vi sia una realtà ulteriore rispetto a quella in cui viviamo già lo sapevano i primitivi e gli antichi – così egli osserva – poiché le sepolture stesse fino a noi giunte ne sono testimonianza; e noi dovremmo essere anche consapevoli del fatto che lo storico è solo uno dei luoghi in cui gli esseri umani vivono se intendiamo avere un'idea della loro vera natura. È lo storico, anzi, ad acquistare senso se viene a dipendere da ciò che storico non è:

Forse la nostra insaziabile curiosità storica altro non è che un gioco, sia pure il più elevato. Forse non è vero che per poterci comprendere dobbiamo conoscere tutta la storia che ci precede, e in aggiunta anche quella di tutti gli altri consorzi umani. O almeno, se è vero *questo*, forse non è vero che sia necessario avere una tale comprensione di noi stessi per essere veri uomini. Forse, da que-

17 H. JONAS, *The Anthropological Foundation of the Experience of Truth*, in *Memoirs del XIII Congreso Internacional de Filosofía* (México D. F., 7-14 de Septiembre de 1963), vol. 5, UNAM, México D. F., 1964, 514-515. Corsivo dell'A.

sto punto di vista, il sapere che concerne l'atemporale è più importante della comprensione di ciò che è temporale; e vedere noi stessi alla luce del primo è più importante che interpretarci a partire dalla seconda¹⁸.

Sebbene l'uomo viva nel tempo, sia mortale, non tutto di lui appartiene al tempo, non tutto si dissolve con la morte. Così Jonas distingue tra il fisico e il metafisico: il metafisico assume nella sua opera indubbiamente i contorni etici del Dio che comanda sì di sottostare ai suoi insegnamenti, ma in piena libertà. Soltanto i liberi sono in grado di assumere un atteggiamento anti-idolatrico poiché, evitando di lasciarsi dominare dal naturale e dallo storico, vanno alla ricerca – entro il tempo – di segni di un divino con il quale entrano in relazione: è poi nell'azione che essi mostrano tale contatto nel momento in cui assumono gli attributi di Dio, in quanto agente, trascendente-immanente rispetto al mondo, come loro modello.

4. Ho fin qui cercato di illustrare come Jonas, proprio attraverso la nozione di responsabilità, distingue in *Il principio responsabilità*, come in altri saggi anteriori, in riferimento alla ragione, tra l'uso puro pratico, l'uso tecnico e pragmatico (che non è puro a causa del porsi della ragione in questo caso alle dipendenze di ciò che nell'essere umano appartiene alla sua naturalità o fenomenicità), e l'uso cognitivo, il quale si riferisce alla logica, alla matematica e alla fisica.

Mi sono poi soffermata sul nesso tra responsabilità e anti-idolatria: è proprio la nozione di responsabilità, intesa come osservanza di un imperativo che proviene da un intelligibile evocato dal sensibile, ciò che permette agli esseri umani di comprendere come, accanto a un uso della ragione legato al tempo, vi sia un uso che sorpassa il tempo, poiché in esso viene conosciuto ciò che è puramente ideale e che sfugge a ogni immagine. Così come gli attributi divini – secondo la tradizione esegetica ebraica della Bibbia – non sono mai da ipostatizzare (come quando si dice che Dio è amore o che Dio è giustizia), ma piuttosto da intendere nella loro dinamicità, come azioni (Dio è colui che esercita amore e giustizia), allo stesso modo gli attributi etici dell'essere umano non sono tanto ciò che compete alla sua essenza, ma al suo operare: non aspetti rigidi e determinati una volta per tutte di un soggetto umano, ma fenomeni che rinviano a un soggetto

18 H. JONAS, *Wandlung und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen*, in *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, V. Klostermann (a cura di), Frankfurt a. M., 1970; tr. it., *Mutamento e stabilità. Il fondamento della comprensibilità della storia*, in *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Introduzione di F. Volpi, Roma, 1998, 114.

intelligibile attivo. Il giudizio morale ha come sua condizione la possibilità dell'uso puro pratico della ragione: se non vi fosse tale possibilità l'etico e il diritto avrebbero la loro fonte nella vitalità naturale, nell'egoismo degli interessi, in una ragione tesa unicamente a evitare ogni minaccia contro la vita o i beni e a proteggere questi ultimi. Esso si trasformerebbe in un giudizio che si esprime sull'utilità, sull'opportunità, sulla prudenza, e che non presuppone perciò alcun comandamento vincolante, alcun imperativo sottratto a situazioni determinate.

Ma, a partire dalla nozione di responsabilità, che è il cardine su cui poggia l'etica, come sfera dell'agire umano in cui ci volgiamo al sovrasensibile mediante un uso della ragione che abbandona il piano dell'immagine per quello dell'idea, Jonas riconosce anche due altri usi della ragione: il primo di essi potrebbe essere definito come quell'uso che permette di ordinare l'essere della natura secondo fini, dunque secondo giudizi teleologici; il secondo come quell'uso che permette di accedere alla conoscenza del sovrasensibile – il sovrasensibile non più dell'imperativo categorico, ma dell'essere da cui questo deriva – nel legame originario o ultimo che esso intrattiene con il sensibile o con l'umano, dunque secondo un orientamento metafisico. In tale ultimo caso però, che retrocede fino alla nascita del mondo, alla creazione degli esseri naturali e degli esseri umani, oppure si spinge verso il futuro, in direzione di un regno dell'eticità, la ragione non può più operare attraverso concetti soltanto, ma lascia che suo presupposto sia il mito, inteso come narrazione.

In un saggio apparso dapprima in tedesco negli anni Ottanta intitolato *Evoluzione e libertà*¹⁹, il quale sintetizza in modo molto chiaro la tendenza principale delle ampie ricerche compiute fin dagli anni Sessanta a proposito di ciò che egli chiama una "biologia filosofica", esposte nel libro che sia nella versione inglese che in quella tedesca, da lui curate, reca questa espressione²⁰, Jonas dichiara in modo esplicito di considerare la biologia alla luce della libertà in quanto riferita all'uomo, la quale ha il suo culmine nel porre un fine non egoistico, nel guardare più al futuro comune che al proprio presente, nell'orientarsi secondo il sovrasensibile. La vita può apparire come una scala ascendente – dalla natura determinata dalla necessità allo spirito sempre più libero da condizionamenti fino a giungere all'incondizionato – soltanto a colui che fin dall'inizio assu-

19 H. JONAS, *Evolution und Freiheit*, "Scheidewege", 13, 1983-84, rist. in traduzione ingl. in una raccolta postuma di saggi jonasiani: cfr. *Evolution and Freedom. On the Continuity among Life-Forms*, in H. JONAS, *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, L. Vogel (a cura di), Evanston, Illinois, 1996, 59-74.

20 Si veda la nota 2 in questo contributo.

me l'antropomorfismo come suo criterio di indagine. Così Jonas esprime questo punto, che ha una grande importanza metodica nella sua elaborazione di un punto di vista filosofico sulla biologia:

Il concetto di *libertà* può servire come un filo di Arianna per l'interpretazione di ciò che noi chiamiamo "vita". L'origine dell'universo rimane per noi un mistero. Ma una volta che ci troviamo nell'area della vita stessa, non dipendiamo più da ipotesi. Qui il concetto di libertà è appropriato fin dall'inizio ed è necessario per la descrizione ontologica della dinamica più elementare della vita²¹.

E ancora:

Purché si comprenda nel senso appropriato, l'uomo è la misura di tutte le cose – certo non per le leggi promulgate dalla sua ragione, ma per il paradigma della sua interezza (*wholeness*) psico-fisica, che rivela il massimo grado di concreta completezza ontologica a noi conosciuto. *Da questo pinnacolo verso il basso*, le classi dell'essere sarebbero allora descritte in termini di privazione, con una sottrazione progressiva giù giù fino al minimo della mera materia elementare. In altre parole, invece di ridurre le forme più alte di vita a quelle più basse, gli esseri sarebbero caratterizzati nei termini di un "sempre meno", di un sempre più distante "non ancora". Infine, la natura deterministica della morta materia sarebbe interpretata come dormiente libertà, libertà non ancora risvegliata²².

Così il teleologico che Jonas vede nella natura poggia sull'etico, dal quale egli prende le mosse: come già Kant, egli distingue tra un uso costitutivo della ragione, proprio della matematica e della fisica, e un uso finalistico, proprio della filosofia quando questa si propone di considerare l'essere in quanto diretto a un fine – fine che è, da ultimo, quello della libertà come affermazione del puro spirito nell'esistenza umana. Dunque, soltanto perché l'essere è già valutato alla luce del valore della libertà si mostra poi possibile far sorgere la libertà dall'essere. Il progetto jonasiano di abbandonare il dualismo cartesiano – di cui rintraccia le radici nel cristianesimo influenzato dallo gnosticismo, il quale scava un abisso tra lo spirito e la natura e vede la salvezza dell'uomo soltanto in una sapienza segreta che lo conduca fuori dal mondo – attraverso lo stretto legame tra l'ontologico e l'etico, ha in realtà, a noi sembra, non nell'ontologia il suo punto di partenza (anche se gli scritti di Jonas sulla biologia precedono

21 H. JONAS, *Evolution and Freedom*, cit., 61. Corsivo dell'A.

22 *Ibid.*, 62. Corsivo dell'A.

quelli dedicati in modo tematico all'imperativo della responsabilità), ma nell'etica. Da quest'ultima dipende il finalismo della natura: l'essere risulta pieno di valore perché il valore è già anteposto ad esso, colto nell'evidenza dalla ragione pura pratica.

5. L'uso propriamente metafisico della ragione ci conduce in un altro ambito di ricerche: mentre i principi teleologici si applicano all'essere dato, e si riferiscono perciò a un uso immanente della ragione, i concetti ultimi della metafisica – l'anima, il mondo, Dio, in quanto riguardino o l'origine o la fine delle cose – alludono al contatto tra l'essere dato e ciò che trascende l'uomo in quanto esistente e che costituisce o il suo fondamento o lo scopo finale della sua azione. La ragione, proprio perché nel campo della metafisica dell'inizio e della fine – protologia ed escatologia – si rivolge al trascendente cercando di comprenderlo, pur essendo essa una funzione dell'essere umano che è mortale, appartiene al tempo, non può far altro qui, a causa dei limiti dell'uomo, che intrecciarsi con l'immaginazione poetica, con il mitico.

Come nel *Timeo* di Platone o nei testi biblici profetici in cui si descrive il regno di Dio percepito in sogni o visioni come un regno di armonia e di pace tra gli esseri umani e perfino tra gli esseri umani e la natura, il mito riguarda in Jonas ciò che è anteriore all'essere fenomenico oppure successivo rispetto ad esso, ma rimane in contatto con esso. Il mito riguarda il modo in cui l'essere, così come noi lo conosciamo scientificamente o dando ad esso un ordine e un fine, poté inizialmente prendere forma e manifestarsi oppure il modo in cui esso si configurerà alla fine dei tempi. Il nesso tra Dio, il mondo e l'uomo nella sua origine e nel suo momento ultimo può solo essere esposto nella forma della narrazione poiché esso sfugge tanto alla ragione teoretica, che ha a che fare con concetti matematici e determinazioni concettuali di fenomeni naturali, quanto alla ragione pratica, che ha a che fare con comandamenti da ascoltare ed eseguire e introduce il finalismo nell'essere fenomenico: una narrazione, tuttavia, significativa, che è possibile – sebbene solo in parte, essendo l'immagine o la metafora sempre più ricca rispetto ai sensi che da essa si estrarrebbero – tradurre poi in concetti e in idee. I nostri pensieri di anima, mondo e Dio in quanto rinviati a ciò che precede o a ciò che segue l'essere dato, ma che restano però in relazione con esso, si tagliano solo su tale sfondo.

Il mito è dunque per Jonas ciò cui si ricorre quando non si è in grado attraverso la ragione – poiché essa può spingersi fino a un certo punto nel rivolgersi al sovrasensibile – né di conoscere o comprendere l'essenza di un oggetto perché assolutamente al di là dei fenomeni, né di determinare quale sia la fonte da cui provengono comandamenti incondizionati; e tuttavia si intende afferrare qualcosa del modo in cui tutti gli enti – inclusi l'anima, il

mondo e Dio – confluiscono in un punto o iniziale o finale, un qualcosa che ci offra insegnamenti sul piano sia teoretico sia etico. Come ricorda Jack Bemporad, che ha avuto modo di ascoltare Jonas durante le sue lezioni e conferenze a New York fin dagli anni Sessanta, e, in quanto rabbino della comunità ebraica cui egli apparteneva, di frequentarlo assiduamente e di discutere con lui, Jonas da un lato non condivideva il programma di demitizzazione dei testi religiosi intrapreso da Bultmann, dall'altro non riteneva sufficiente sul piano dell'esperienza religiosa semplicemente accogliere i racconti e le immagini mitiche²³. Era un punto di vista, quello jonasiano, che cercava di unire religione e filosofia, attaccamento alle fonti ebraiche nella fede e interpretazione di esse offerta dalla ragione, allo scopo di ampliare il campo sia della conoscenza, quando questa si spinga fino al fondamento del nesso tra sensibile e intelligibile, sia dell'etica, quando questa si volga a quella realtà che evochiamo come origine dei comandamenti e punto d'arrivo dell'umano.

Sia in un saggio risalente al 1961, intitolato *Immortality and the Modern Temper* [Immortalità e modernità], sia nel saggio, che sopra abbiamo già ricordato, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* – testi che sono apparsi in varie sedi, anche nella raccolta postuma in lingua inglese sopra citata – da un lato si narra di una divinità che, si dice, rinunciò completamente al proprio essere (*Sein*) a vantaggio dell'essere naturale, storico e umano, e tuttavia risorse subito dopo di nuovo come *Transzendenz*, *Sollen*, sfera etica, campo di valori e significati: la divinità è sì opera dell'uomo, ma anche tale da rimanere indipendente da lui per la sua consistenza e oggettività, fungendo da punto di orientamento per l'agire umano. La creazione avviene dunque in un modo che, secondo la storia narrata, garantisce insieme la presenza senza residui del divino nel mondo e la sua trascendenza rispetto al mondo che è ancora imperfetto, in cerca del bene. Dall'altro lato nei saggi sopra ricordati si narra dei trentasei giusti della leggenda ebraica: coloro che in tempi oscuri mantennero una relazione con un Dio avente gli attributi di giustizia e di carità, agendo per salvare i loro simili o aiutarli in drammatici frangenti, furono coloro che conservarono la “pace” (ovvero la perfezione, secondo la radice ebraica della parola *shalom*) di un regno invisibile. Come i trentasei giusti, il numero minimo necessario al mondo perché possa continuare a sussistere, quegli uomini prefigurarono la redenzione, furono come l'immagine vivente del regno di Dio futuro sulla terra.

23 Si veda, di J. BEMPORAD, l'articolo *Hans Jonas: A Personal Reflection*, in *Giacobbe e l'angelo. Figure ebraiche alle radici della modernità europea*, E. D'Antuono, I. Kajon e P. Ricci Sindoni (a cura di), Roma, 2012, 513-530.

In tal modo la metafisica, che delinea il legame tra l'incondizionato e il condizionato, proposta da Jonas mostra la sua coerenza sia con la sua etica, sia con la sua ontologia: se la creazione – l'inizio di tutte le cose – risale a un Dio magnanimo che sacrifica sé stesso affinché il mondo e l'uomo possano essere, ma poi in realtà non scompare dall'orizzonte degli esseri umani e rimane per orientare le loro azioni, ciò significa che il mondo ha un ordine, e che tale ordine è finalistico; e se la redenzione – la fine di tutte le cose – si presenta come il regno di quei giusti che Dio stesso vuole che già vi siano nel mondo, ciò significa che l'intelligibile rimane distinto dal sensibile, che l'etico si distingue dallo storico. Una metafisica al confine di ciò che è dato agli esseri umani comprendere può essere svolta solo da un linguaggio narrativo che implica un senso: la ragione stessa poi interpreta e chiarisce, ma solo in parte, tale senso.

Ma l'avvio e il perno da cui prende le mosse la dottrina jonasiana, così come ho cercato di interpretarla allo scopo di mettere in evidenza una possibile chiave di lettura degli scritti filosofici di Jonas, rimane la nozione di responsabilità – cui giungiamo attraverso un'intuizione della ragione pura pratica – come elevazione dell'anima, spirito, adesione al modello divino.

*

Nel panorama filosofico contemporaneo vi sono vari pensatori, soprattutto ebrei o ispirati dall'ebraismo, che hanno sottolineato con grande energia l'anteriorità dell'etico rispetto all'ontologico. Penso a Martin Buber, a Emmanuel Levinas, ma anche a Hermann Cohen e a Leo Strauss²⁴. Mi sembra che anche il pensiero di Jonas rientri in tale ambito, sebbene tale tema della superiorità del "dover essere" sull'"essere" non appaia in esso, a differenza che in questi autori, nel modo più evidente. Vi è infatti nel pensiero jonasiano, specie in *Organismo e libertà*, tanto un orientamento verso l'immanenza del "dover essere" nell'"essere", quanto un orientamento verso la trascendenza del "dover essere" rispetto all'"essere" e la sua anteriorità rispetto a quest'ultimo. La critica del dualismo e dell'opposizione tra questi due elementi, che certo Jonas sempre mantiene – essendo ispirato da una tendenza antignostica – non ha come suo risultato inevitabile la negazione della loro netta distinzione. Il concetto jonasiano di responsabilità va collocato all'interno di tale impostazione filosofica. È vero però che non sempre il filosofo che trae dalla tradizione ebraica e dall'idealismo critico

24 Su questi autori e il primato dell'etica che essi affermano, cfr. I. KAJON, *Il pensiero ebraico del Novecento. Una introduzione*, Roma, 2002.

kantiano il suo orientamento si trova in accordo con il filosofo studioso della biologia e che celebra, come generalmente avviene nel pensiero contemporaneo, l'esistenza, il tempo, la storia, la cultura prodotta dall'uomo come essere inserito necessariamente e senza scampo nella natura.

Mi sembra dunque che le fonti fondamentali del pensiero jonasiano siano molto più Platone, Kant, la Bibbia e i commenti alla Bibbia, che Heidegger con la sua ontologia, il suo primato dell'essere, la sua enfasi sulla indissolubilità tra l'uomo e l'essere, oppure il naturalismo o il biologismo delle tendenze darwiniane del nostro tempo.

Altri cammini interpretativi che riguardino il concetto di responsabilità in Jonas e come esso entri nella vita umana, sono tuttavia certamente possibili. Ritorno così al punto da cui questo mio intervento ha preso le mosse: quello dell'apertura e problematicità del pensiero jonasiano.

ANTONIO TRUPIANO

CITTADINI DI UN MONDO DIVENTATO ADULTO

Sommario: 1. Etica per una «comunità del rischio». 2. Etica e realizzazione di sé. 3. Etica per un mondo diventato adulto: il contributo di Dietrich Bonhoeffer. 4. Alcuni equivoci nell'interpretazione della responsabilità. 5. Per una cittadinanza responsabile: una moralità liberata.

Per molti aspetti assistiamo, oggi, ad una intensificazione delle domande a carattere specificamente etico, espresse sia nella ricerca di autenticità personale, sia nell'esigenza di risanamento della vita pubblica, con particolare riferimento alla dimensione della politica. È una richiesta che spesso si configura come reazione alla complessità degli scenari in cui viviamo, come percezione di instabilità della nostra vita e dei riferimenti più significativi anche a livello delle dimensioni più intime e personali. Ciò che accomuna i vissuti di fondo di tanti è una consapevolezza di precarietà e di disordine, che spesso assume espressamente il volto della paura.

Per questo motivo è importante considerare le diverse direzioni in cui emerge la richiesta di centralità dell'etica, per verificarne le motivazioni ed eventualmente problematizzare alcuni equivoci o distorsioni.

1. In primo luogo, si avverte la consapevolezza di vivere in una situazione di rischio, a diversi livelli: c'è il timore che la globalizzazione sfugga alla nostra capacità di controllo, perché l'intreccio di situazioni, condizioni di vita, bisogni, risorse per rispondere adeguatamente ai bisogni, è così complesso e stratificato che le conseguenze a livello planetario non sono più dominabili. Registriamo una grande insistenza sulla crisi ecologica, sul timore che le possibilità demiurgiche della tecnica creino condizioni di vita non più a misura d'uomo o quanto meno possibilità di vita non equamente accessibili a tutti i cittadini.

Quando predomina la dimensione puramente economica della globalizzazione, in modo tale che la parola d'ordine sia sempre identificata con la logica dei mercati e si accetta come inevitabile il prezzo imposto da un

liberismo economico dal volto disumano¹, si trascura il lucido e severo monito kantiano, secondo il quale la violazione del diritto compiuta in un angolo della terra, ha conseguenze ineliminabili in qualsiasi altro luogo², e si asseconda così l'ingenuità che i mercati possano avere una strutturazione autonoma rispetto alle considerazioni sulla qualità della vita e sulle trasformazioni dei destini personali dei soggetti coinvolti.

Non meno radicali sono le perplessità suscitate dal mercato delle armi, che continua a segnare in modo tragico le relazioni tra popoli e l'organizzazione di modelli di sviluppo. La situazione è resa ancor più drammatica dalla mistificazione ideologica con cui al presente sono interpretati alcuni dei più inquietanti conflitti in corso. Senza negare la consistenza della minaccia che proviene dallo scontro di civiltà e dall'acuirsi dell'intolleranza promossa dall'integralismo religioso, non si può rinunciare a chiedersi con onestà quanto si celino – anche nel caso dei conflitti motivati da tradizioni religiose – ragioni di ordine economico o insofferenza a modelli di civiltà contraddistinti dalla logica del dominio e della sopraffazione. Da questo punto di vista la secolarizzata cultura occidentale non può esimersi dalla domanda sulla effettiva laicità dei suoi valori e dei suoi stili di vita in cui emergono nuovi dei e nuovi assoluti che altre civiltà avvertono come una minaccia per la salvaguardia del loro patrimonio culturale.

Di fronte a questa consapevolezza, però, il pericolo è che si trasformi la riflessione etica in una «etica della paura» e – nel migliore dei casi – in una «etica dei rimedi». La domanda che scaturisce dal vivere ordinario della città, non va assolutamente disdegnata, ma il compito specifico della riflessione intellettuale è promuovere la formazione di una coscienza critica, evitando di rinchiudersi nelle strettoie di chi soccombe alle pressioni dell'esistente. Per quanto possa sembrare utopistico, concentrare l'attenzione primariamente sull'esigenza di una corretta formazione costituisce un compito ineludibile. La critica dell'esistente assume i tratti di una coscienza anticipante, non però alla maniera di una fuga in avanti che rimuova la complessità del presente. La lotta contro la paura e contro tutti coloro che tendono a diffonderla minando alla radice il senso della fiducia reciproca e della possibilità della convivenza democratica, può apparire a molti mero sogno contro l'invincibile³. La lucida consapevolezza espressa da Weber – secondo cui è perfettamente confermato dall'esperienza umana

1 Cfr. C. SINI, *Del viver bene. Filosofia ed economia*, Milano, 2011.

2 Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, in ID., *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, 1995, 163-207, in particolare 179.

3 Cfr. E. BLOCH, *Il principio speranza*, Milano, 1994, vol. I, 5-6.

che se non si fosse sempre ritentato l'impossibile, il possibile non sarebbe mai stato realizzato⁴ – non costituisce il sogno di un visionario, ma si erge a severo monito contro i profeti di sventura e si nutre dell'eredità storica trasmessaci dalle generazioni precedenti.

Non bisogna parlare di etica e di centralità dei valori solo in relazione alle situazioni-limite – si pensi alla tragica consapevolezza del rischio planetario –, ma a partire dal centro della vita. L'etica non è una «farmacia» a disposizione per chi voglia evitare esiti autodistruttivi, ma deve provocarci ad esprimere chi intendiamo essere, quale cittadinanza intendiamo costruire, possibilmente esplicitando con corrette argomentazioni una direzione di senso, la quale risulterà credibile se testimoniata da uno stile di vita che la inveri e la renda efficace. Se prevalesse la ricerca rassicurante di soluzioni in qualche modo riparative, il tipo di convivenza proposto non riuscirebbe ancora a rimuovere la logica della difesa e il presupposto che la vita comune sia fondamentalmente un «campo di battaglia».

Proprio in riferimento agli interrogativi concernenti la globalizzazione, la riflessione filosofica di autori contemporanei può contribuire a rimuovere le insidie di un'etica della paura. Nel processo di globalizzazione in corso – sostiene in particolare Habermas – c'è una possibilità che non può essere ignorata: la prospettiva che l'orizzonte cosmopolitico nel quale viviamo promuova una diversa figura di cittadinanza, non più ristretta nei confini dell'appartenenza locale o nazionale. L'intreccio dei destini collettivi, infatti, sollecita la formazione dell'opinione pubblica a considerare le possibilità di una cittadinanza planetaria. Non c'è da attendere che le politiche dei singoli stati nazionali assumano come priorità questo obiettivo, ma è importante considerare la dialettica che si instaura tra le politiche dei singoli governi e le spinte che provengono dalle organizzazioni non governative, dal fitto e diversificato mondo del volontariato, dai movimenti pacifisti e ambientalisti. C'è un forte spessore etico nell'esigenza di superare le barriere di appartenenza, di identificarsi come cittadini transnazionali di un mondo che protesta rispetto alla identificazione particolaristica dei propri bisogni. Non è un cammino facile, né presenta un esito scontato, ma la riflessione filosofica ha la responsabilità di interpretare direzioni e tendenze che – nonostante tanti luoghi comuni – sono sollecitate dalle richieste delle generazioni più giovani che reclamano una democrazia che non sia meramente formale. Da questo punto di vista, è necessario che la politica «possa

4 Cfr. M. WEBER, *La politica come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, 1984, 45-121, in particolare 121.

prendersi una “rivincita” rispetto alle forze dell’economia globalizzata»⁵, incrementando la costituzione di unità politiche sovra-nazionali che – sebbene non sufficienti ad un’inversione della situazione – possono pur sempre esprimere una maggiore capacità di azione globale:

I processi di globalizzazione – che in realtà non sono esclusivamente di tipo economico – ci abituanano poco alla volta a un’ottica *di tipo diverso*, nella quale diventano sempre più chiari i limiti delle prospettive sociali, l’indivisibilità dei rischi e la connessione dei destini collettivi. Mentre per l’accelerarsi e l’addensarsi del traffico e della comunicazione si riducono le distanze spaziotemporali, l’espandersi dei mercati si scontra con i confini del pianeta e lo sfruttamento delle risorse con i limiti della natura. Il restringersi dell’orizzonte non consente più – già nel medio periodo – di scaricare all’esterno le conseguenze di azione. Diventa sempre meno possibile rovesciare impunemente costi e rischi *sugli altri*: su altri settori sociali, su regioni lontane, su culture estranee, su generazioni future⁶.

La trasformazione, però, non sarà efficace, fino a quando non si intensificherà l’impegno per un mutamento delle coscienze:

La questione decisiva è quella di sapere se nelle società civili e nelle sfere pubbliche politiche dei regimi che si stanno formando sul piano sopranazionale potrà mai formarsi una coscienza dell’obbligo e della solidarietà cosmopolitica. Solo se una diversa consapevolezza dei cittadini spingerà efficacemente in questa direzione sul piano della politica interna, allora anche l’autocomprendimento propria degli attori globali potrà progressivamente trasformarsi nell’autocomprendimento propria di membri di una comunità internazionale che si vedono costretti a cooperare e a rispettare reciprocamente i propri interessi. [...] Un esempio incoraggiante è la coscienza pacifista che si è pubblicamente articolata, dopo le esperienze di due barbariche guerre mondiali, proprio nelle nazioni più direttamente coinvolte e di lì si è poi diffusa in molti paesi⁷.

Quale figura di coscienza può ribaltare l’etica della «comunità del rischio» in etica della solidarietà e della condivisione? Non basta, certo, la prospettiva di Hobbes, in base alla quale gli egoisti razionali – pur collaborativi – non sarebbero motivati a sovvertire radicalmente la logica della concorrenza. Movimenti e organizzazioni non governative – in quanto

5 Cfr. J. HABERMAS, *Imparare dalle catastrofi? Ripensando al “secolo breve”*, in ID., *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, Milano, 2002³, 5-28, qui 23.

6 Ivi, 25.

7 Ivi, 26.

«membri attivi di una società civile oltrepassante le frontiere nazionali»⁸, possono – ancor più dei governi – indicare le effettive possibilità di un nuovo paradigma di cittadinanza.

Può essere indicato a testimonianza quanto accaduto il 15 febbraio 2003, ovvero «ciò che unisce gli Europei», secondo l'espressione usata da Habermas e Deridda, quando le folle di dimostranti a Londra, Roma, Madrid, Barcellona, Berlino, Parigi reagirono alla dichiarazione di fedeltà a Bush, a cui il premier spagnolo aveva invitato i governi europei favorevoli alla guerra contro l'Iraq, all'insaputa degli altri colleghi dell'Unione Europea⁹.

Sulla scia di queste sollecitazioni, è possibile superare gli equivoci di un ritorno all'etica che sia determinato unicamente dalla condizione di rischio e di paura, così come è opportuno smascherare la tendenza – oggi molto diffusa – a ricorrere a un'«etica per la vetrina», ossia ad un risanamento di facciata del volto pubblico delle azioni (di gruppi, aziende, pubbliche amministrazioni...). L'etica non trova il suo fondamento nella semplice pubblicazione di codici etici o di carte dei servizi, ma nella decisione previa con cui si è progettata la propria relazione con l'altro.

2. La centralità della questione etica è anche promossa – certamente non solo oggi – dalla rivendicazione del diritto a realizzare se stessi. Raccogliamo, dietro questa istanza, i frutti dell'antropocentrismo esploso in età moderna nella cultura occidentale, ma senz'altro presente anche in altre culture e, talvolta in modo latente o implicito, in età precedente.

Anche in questa prospettiva, però, si annida un pericolo non marginale: c'è infatti la possibilità – tutt'altro che puramente teorica – di interpretare il diritto all'autorealizzazione sotto l'egemonia del principio di piacere e della dittatura del desiderio. Se l'autorealizzazione viene riduttivamente e superficialmente interpretata come «faccio ciò che mi giova», l'età dei diritti rischia di identificarsi con la difesa dei privilegi personali.

In altri termini: la domanda sulla mia identità, non può concentrarsi primariamente su di me, pervenendo solo alla fine del percorso alla domanda sull'identità e sul bisogno dell'altro. Se la domanda non riguarda la relazione, non è etica: l'esistenza o è coesistenza o non è. Scrive inequivocabilmente Piovani:

8 Ivi, 28.

9 Cfr. J. HABERMAS, *L'Occidente diviso*, Roma-Bari, 2005, 19-30.

Se ho rifiutato il rifiuto assoluto e ho accettato la vita, ho accolto con la mia esistenza la necessità del mio coesistere. Non si tratta di deliberare di entrare nella cosiddetta *vita di relazione*. Tutta la vita è vita di relazione. Non si tratta di assumere, per mia benevolenza, un atteggiamento benigno verso l'altro, moralisticamente disponendomi a un rapporto bene accettato. La mia buona disposizione, per ora, è fuori causa. La verità è che, se mi sono accettato, ho accettato la relazione con l'altro. Quale che possa essere, questa relazione è operante per il mio stesso esistere¹⁰.

Anche l'insistenza con cui Sartre ha ricondotto l'esistenzialismo all'umanismo, mette in guardia dal pericolo di intendere l'autorealizzazione nei termini di una chiusura singolaristica: quando si sceglie, la propria decisione non vale mai solo per sé, ma per l'intera umanità¹¹.

Una acritica e parziale insistenza sulla realizzazione di sé, può facilmente capovolgere il saggio monito secondo cui «l'erba voglio non cresce neppure nel giardino del re», nella diabolica pretesa secondo cui «l'erba voglio cresce nel giardino di ognuno, perché ognuno è re»¹². Nel momento in cui l'opulenza dei beni a disposizione è cresciuta a dismisura – naturalmente solo per alcuni – e nel momento in cui si è diventati più scaltri nel costruire la legittimazione a goderne senza riserve, l'etica dell'autorealizzazione può facilmente trasformarsi in fenomeno radicalmente autodistruttivo.

Il pericolo è che prevalga la pretesa secondo cui la sovranità del desiderio sia promozione indiscussa della libertà dell'individuo, occultando la riduzione in schiavitù dell'altro, trasformato in complice o in vittima del mio desiderio. Il trionfo di questo parametro di esistenza naturalmente è distruttivo anche nei confronti della mia identità, nella misura in cui mi nega la possibilità di costruire legami – sia pure conflittuali – con l'altro riconosciuto come altro. Assecondando questa prospettiva, il soggetto è così centrato sui propri diritti, individualisticamente percepiti, che la relazione di cittadinanza è ridotta a costante e generale guerra fredda. Anche il ricorso alla ragionevolezza – quando è invocato – è puramente funzionale alla difesa dei propri privilegi personali. Si dimentica del tutto che solo diventando cittadino, l'individuo diventa autenticamente uomo. Finché la libertà è intesa come poter fare tutto ciò che non nuoce agli altri, la cittadinanza è ridotta a superficiale non belligeranza. Quando l'accento cade solo sulla difesa dei diritti, il rischio è che la promozione dell'altro –

10 P. PIOVANI, *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, 1972, 87.

11 Cfr. J.P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Milano, 1971, 76.

12 A. RIZZI, *Oltre l'erba voglio. Dal narcisismo postmoderno al soggetto responsabile*, Assisi, 2003, 7.

anche se teorizzata – viene aggiunta soltanto a conclusione del processo. È difficile imbattersi in una esplicita negazione dei diritti dell'altro, ma è molto frequente riscontrare la subordinazione di fatto dei diritti altrui all'egemonia del proprio desiderio.

Diventa necessaria un'inversione di rotta, che ricollochi al primo posto la domanda sulla vita responsabile. Non si tratta di reprimere il desiderio, ma di affermarlo nello spazio comune di relazioni non sbilanciate, in una città effettivamente abitabile, in cui le relazioni e la comunicazione non siano gestite secondo iniqui rapporti di forza, ma secondo la logica dell'intesa. Finché il fine ultimo è l'individuo che tende alla propria autoaffermazione singolaristica, si ripropone l'ambiguità della logica sottesa al quarto articolo della *Dichiarazione* del 1789: «l'altro è presente come il limite della mia libertà, non come ciò che le dà senso»¹³. Il rischio è che il principio-solidarietà sia assunto solo in funzione del principio-libertà, senza la disponibilità a riformulare effettivamente il proprio orizzonte di senso. Da questo punto di vista, sarebbe opportuno essere disposti a correggere anche le motivazioni delle pur lodevoli iniziative di volontariato tese ad una maggiore solidarietà. Se la forza propulsiva consiste unicamente nel desiderio di superare la propria solitudine aprendosi ad una dimensione di socialità, l'istanza morale che sta alla base della realizzazione del bene comune non è ancora matura.

Si tratta, allora, di interpretare la propria libertà con coraggio, per poter riconoscere che «in realtà il desiderio ha la sostanza soggettiva della spontaneità; che non è solo altra cosa dalla libertà, ma ne è la negazione, istituendo dentro il soggetto scelte che non sono sue, di cui è portatore ma non titolare, non responsabile: scelte scaricabili sul “sono fatto così”»¹⁴. Interpretando la nostra tradizione culturale, sia pure nella sua molteplice articolazione, non possiamo negare che «l'idea della libertà come “diritto di scegliere il proprio stile di vita e il proprio destino” è estranea alle due tradizioni – Atene e Gerusalemme, Grecia e Bibbia – che costituiscono le radici culturali dell'Occidente»¹⁵.

Il mancato riconoscimento dell'«inclusione dell'altro» nel mio progetto di realizzazione personale pregiudica la possibilità di attribuire connotazione effettivamente etica alla rivendicazione dei diritti della persona.

13 Ivi, 138.

14 Ivi, 189.

15 Ivi, 184.

3. Ricorrendo alla consapevolezza dell'età adulta raggiunta dal mondo moderno, non si intende in questa sede ripercorrere le teorie sociologiche della secolarizzazione né la discussione sul teorema della secolarizzazione¹⁶, ma semplicemente richiamare la consapevolezza kantiana riguardo all'uscita dell'uomo da quel colpevole stato di minorità in cui non si fa uso del proprio intelletto, non per mancanza di intelligenza ma per mancanza di coraggio. In campo etico, il ricorso ad un tutore che di fatto impedisce il discernimento della coscienza libera e responsabile, costituisce tuttora uno dei più gravi equivoci nell'interpretazione della moralità personale.

Il contributo offerto dalla travagliata esperienza di Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), pastore e teologo protestante ucciso dai nazisti nel campo di concentramento di Flossenbürg il 9 aprile 1945, dopo una diversificata resistenza e opposizione al regime, può aiutare ancora oggi ad interpretare la direzione di un rinnovamento della riflessione etica per una cittadinanza responsabile. L'esperienza dei due anni di prigionia lo condusse con chiarezza alla consapevolezza che la conquista di autonomia da parte del mondo moderno non solo non è anticristiana, ma può provocare una nuova interpretazione della fede. La condivisione con gli uomini giusti che osarono agire non per l'affermazione di privilegi personali, ma per la difesa di quel senso dell'umano che non conosce confini di cittadinanza, lo condusse a riconoscere che la ragione, il diritto, la cultura, il senso di umanità possono essere riconosciuti dall'uomo in quanto tale, in forza della sua capacità critica e della percezione della comune umanità.

Per Bonhoeffer il credente è chiamato in primo luogo ad assumersi le responsabilità della vita storica e mondana, senza sognare un aldilà migliore a modo di giustificazione dell'impotenza ad operare nel presente:

Oggi è molto decisivo il fatto che noi cristiani abbiamo o non abbiamo forza sufficiente per testimoniare al mondo che non siamo sognatori e viandanti delle nuvole, che noi non siamo indifferenti all'andamento delle cose, che la nostra fede in effetti non è l'oppio che ci rende contenti in mezzo a un mondo ingiusto. E invece che noi, proprio perché pensiamo alle cose dell'alto, tanto più duramente e coscientemente protestiamo su questa terra. Protestiamo con le parole e le azioni, per cercare a qualsiasi prezzo di portare avanti la situazione. È mai possibile infatti che il cristianesimo, iniziato in modo così rivoluzionario, ora sia sempre conservatore? Che ogni movimento debba aprirsi la strada senza la chiesa, che la chiesa intuisca sempre con un minimo di venti anni di ritardo ciò che è effettivamente accaduto?¹⁷.

16 Cfr. C. PIANCIOLA, *Secolarizzazione e laicità*, in *Parole chiave. Laicità*, 2005, 61-80.

17 D. BONHOEFFER, *Quarta domenica dopo la Trinità*, in Id., *Gli scritti (1928-1944)*, Brescia, 1979, 152-159, qui 153; predica della domenica 19 giugno 1932.

Il rischio delle persone religiose – afferma Bonhoeffer – è di parlare di Dio quando la conoscenza umana è al limite delle proprie possibilità o quando vengono a mancare le forze e magari ci si trova innanzi all'esperienza del fallimento umano. Ma in tutti questi casi il Dio cui si fa riferimento è un *deus ex machina*, calato dall'alto sfruttando la debolezza umana¹⁸. Per il credente adulto, il riferimento a Dio non può e non deve prescindere dal riconoscimento dell'autonomia dell'uomo: «L'uomo ha imparato a bastare a se stesso in tutte le questioni importanti senza l'ausilio dell' "ipotesi di lavoro: Dio"»¹⁹. Si tratta di prendere atto di un processo storico, per poi avere l'onestà intellettuale di interrogarsi sulle nuove possibilità che si aprono per una riflessione sulla centralità dell'etica e per un nuovo modo di intendere la cittadinanza:

Per quanto riguarda l'aspetto storico: quella che porta all'autonomia del mondo è una grande evoluzione. In teologia, anzitutto Herbert di Cherbury, che è stato il primo ad affermare la sufficienza della ragione per la conoscenza religiosa. In morale: Montaigne e Bodin, che elaborano delle regole di condotta al posto dei comandamenti. In politica: Machiavelli, che svincola la politica dalla morale comune e fonda la dottrina della ragion di Stato. Più tardi, molto diversamente da lui nei contenuti, ma in modo conforme per quanto riguarda la prospettiva della autonomia della società umana, H. Grotius, che formula la sua concezione del diritto naturale come diritto dei popoli, valido "*etsi deus non daretur*", "anche se Dio non esistesse". Infine, il contributo conclusivo della filosofia: da una parte il deismo di Descartes: il mondo è un meccanismo che funziona autonomamente, senza l'intervento di Dio; dall'altra il panteismo di Spinoza: Dio è la natura. Kant è in sostanza deista, Fichte ed Hegel sono panteisti. Ovunque, l'obiettivo delle riflessioni è l'autonomia dell'uomo e del mondo. [...] Dio inteso come ipotesi di lavoro morale, politica, scientifica, è eliminato, superato; ma lo è ugualmente anche come ipotesi di lavoro filosofica e religiosa (Feuerbach!). Rientra nell'onestà intellettuale lasciar cadere questa ipotesi di lavoro, ovvero escluderla quanto più completamente possibile²⁰.

Il riconoscimento della maggiore età – che per Bonhoeffer non è scevro da ambiguità perché potrebbe condurre ad una concezione problematica della libertà personale e dei relativi modelli di sviluppo – non comporta di per sé un'ostilità alla fede cristiana. Anzi, contro ogni preoccupazione apologetica, rende possibile liberare il terreno per una migliore comprensione di Dio. Si apre, così, la strada al Dio dell'impotenza, intesa non come fuga

18 Cfr. ID., *Resistenza e resa. Lettere e altri scritti dal carcere*, Brescia, 2002, 374-381 (lettera del 30.04.44).

19 Ivi, 444 (lettera dell'8.06.44).

20 Ivi, 494-497 (lettera del 16.07.44).

dal mondo, ma come radicale fedeltà alla terra e amore per l'umano, che ha portato Dio stesso a rinunciare all'esercizio mondano della sua potenza, privilegiando la fecondità di una logica di comunione attraverso il dono di sé:

E non possiamo essere onesti senza riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo – “*etsi deus non daretur*”. E appunto questo riconosciamo – davanti a Dio! Dio stesso ci obbliga a questo riconoscimento. Così il nostro diventare adulti ci conduce a riconoscere in modo più veritiero la nostra condizione davanti a Dio. Dio ci dà a conoscere che dobbiamo vivere come persone che senza Dio fanno fronte alla vita. Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona (Mc 15,34)! Il Dio che ci fa vivere nel mondo senza l'ipotesi di lavoro Dio è il Dio davanti al quale permanentemente stiamo. Davanti e con Dio noi viviamo senza Dio. Dio si lascia scacciare fuori del mondo sulla croce, Dio è impotente e debole nel mondo e appunto solo così egli ci sta al nostro fianco e ci aiuta. È assolutamente evidente, in Mt 8,17, che Cristo non aiuta in forza della sua onnipotenza, ma in forza della sua debolezza, della sua sofferenza! Qui sta la differenza decisiva rispetto a qualsiasi religione. La religiosità umana rinvia l'uomo nella sua tribolazione alla potenza di Dio nel mondo, Dio è il *deus ex machina*. La Bibbia rinvia l'uomo all'impotenza e alla sofferenza di Dio; solo il Dio sofferente può aiutare. In questo senso si può dire che la descritta evoluzione verso la maggiore età del mondo, con la quale si fa piazza pulita di una falsa immagine di Dio, apre lo sguardo verso il Dio della Bibbia, che ottiene potenza e spazio nel mondo grazie alla sua impotenza²¹.

Il mondo diventato adulto indica una situazione cui ormai non si può rinunciare, se non negando le proprie responsabilità storiche. Dio non è più considerato un tutore e l'uomo viene consegnato alla libera responsabilità di umanizzazione del mondo:

Essere cristiano non significa essere religioso in un determinato modo, fare qualcosa di se stessi (un peccatore, un penitente o un santo) in base a una certa metodica, ma significa essere uomini; Cristo crea in noi non un tipo d'uomo, ma l'uomo. Non è l'atto religioso a fare il cristiano, ma il prender parte alla sofferenza di Dio nella vita del mondo²².

Dio stesso desidera che la storia non sia legittimata dalla sua onnipotenza, ma percorra il suo libero corso e così facendo lasci emergere poi il volto autentico di Dio. Il riconoscimento dell'autonomia non esclude affatto la possibilità di un'intrinseca relazione con Cristo, perché il nesso esistente tra Cristo e la realtà non impedisce all'uomo di vivere in pienezza la pro-

21 Ivi, 497-499.

22 Ivi, 499 (lettera del 18.07.44).

pria dignità di creatura liberata. Nel nuovo orizzonte del mondo diventato adulto c'è spazio sia per il riconoscimento della rilevanza etica della fede che per l'affermazione della libertà e del valore dell'autorealizzazione.

La riflessione teologica morale successiva al Concilio Ecumenico Vaticano II non ha temuto di valorizzare l'importanza della rivendicazione di autonomia, mettendo in guardia però dai pericoli insiti nell'assolutizzazione della dimensione mondana e nell'esclusione di principio di ogni apertura alla trascendenza. È degno di nota che il teologo morale A. Auer ritenga che Bonhoeffer sia tra coloro che hanno meglio interpretato il processo di autonomia e che il Concilio abbia proseguito sulla medesima strada:

Il Vaticano II, sia pure in modo più posato e con maggiore riserbo oggettivo, è andato nella stessa direzione quando nella costituzione pastorale *Gaudium et spes* non si è basato su una concezione teologica prefabbricata, bensì sull'esperienza concreta e attuale dei cristiani che vivono nel mondo. Certo esso non ha rinunciato a presentare incisivamente l'annuncio cristiano, ma ha accettato la realtà del mondo culturale contemporaneo ed ha rinunciato definitivamente anche solo a pensare la possibilità di uno speciale mondo cristiano o cattolico, separato dal resto del mondo. Dio non ha creato un mondo speciale per i cristiani, con proprie leggi e con propri valori di senso; egli vuole che essi condividano con gli altri le stesse condizioni di esistenza: di qui il loro compito di manifestare chiaramente l'autenticità del cristianesimo nell'*ethos*²³.

Il Dio dei cristiani non rivela un sistema di valori che appartenga esclusivamente alla loro esperienza di fede, ma invita a lavorare con impegno perché sia possibile trovare valori e norme che siano autenticamente umani:

Diventa allora chiaro – scrive J. Fuchs – che il Dio dei cristiani non crea o rivela un sistema distintamente ed esclusivamente “cristiano” di valori in vista della realizzazione dell'uomo e del suo mondo, e neanche un sistema completo di valori “umani” al fine di tale realizzazione. Egli affida all'uomo – all'umanità – in quanto creato e redento, il compito di scoprire col suo impegno i valori umani e le corrispondenti norme morali per l'adeguata autorealizzazione. Quanto più sincero sarà lo svolgimento di tale compito da parte degli uomini, tanto più c'è la speranza di una soddisfacente individuazione di valori e di norme umane autentiche e vere. Queste in quanto sono autenticamente e ve-

23 A. AUER, *Morale autonoma e fede cristiana*, Cinisello Balsamo, 1991, 160. Per il dibattito sulla problematica di una morale specificamente cristiana, si può consultare S. BASTIANEL, *Specificità della morale cristiana*, in F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo, 1990, 1271-1278.

ramente *umane* costituiscono i valori e le norme anche del *cristiano* ai fini del suo impegno per la costruzione della vita terrena, della società, del mondo²⁴.

Se da un lato il riconoscimento dell'età adulta del mondo contribuisce alla problematizzazione di alcuni aspetti della coscienza religiosa che devono essere sottoposti ad analisi critica – con Bonhoeffer emerge chiaramente il superamento della tendenza dualistica insita in una certa tradizione religioso-metafisica, del paternalismo, dell'individualismo religioso, del ricorso al *deus ex machina*, della difesa della dimensione di privilegio –, dall'altro lato si dà nuova luce anche per l'interpretazione dell'umano e per la consapevolezza che l'uomo contemporaneo può avere di se stesso. L'ambiguità di una soggettività che nel riconoscere se stessa è andata incontro ad esiti individualistici e distruttivi, non è una ineluttabilità storica, né una sorta di destino metafisico: il cammino storico degli uomini lo smentisce, nella misura in cui ciò che rappresenta un limite o un'aberrazione può essere riconosciuto come tale e dialetticamente superato. Alcune tendenze della modernità, inoltre, hanno consentito di aprire strade nuove e di affrontare con consapevolezza critica molte tra le questioni più urgenti del presente: penso, ad esempio, alla dilatazione della nozione di diritti umani, al peso degli orientamenti delle popolazioni nelle decisioni politiche ed economiche, all'emergere di una cittadinanza non più semplicemente nazionale, ma di dimensioni planetarie. Allora la modernità stessa – reinterpretata alla luce del Vangelo come Bonhoeffer ha profeticamente fatto – può contribuire ad annunciare e a riconoscere che il Regno di Dio su questa terra è possibile, non semplicemente come utopia, ma come reale trasformazione dei luoghi di violenza in luoghi di umanità, perché Dio stesso ha indicato e sostenuto la possibilità di una vita autenticamente umana, rivendicando come suoi quanti contestano la logica del privilegio di sé e affermano il senso del dare la vita per gli altri.

Ne nasce una nuova figura di responsabilità che, pur riconoscendo la rilevanza di un'autentica esperienza di fede, è dicibile attraverso categorie umane, valorizzando l'esperienza di superamento del ripiegamento singolaristico su se stessi che è rintracciabile nei solchi stessi della esperienza storica di quanti hanno testimoniato – sulla scia della decisione maturata

24 J. FUCHS, *Cristianesimo, etica e crisi dei valori*, in ID., *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Casale Monferrato, 1984, 25-38, qui 29. Anche il comandamento dell'amore – sostiene Bonhoeffer – «non è specificamente cristiano, ma al tempo di Gesù è già universalmente riconosciuto e diffuso» (D. BONHOEFFER, *Questioni fondamentali di un'etica cristiana*, in ID., *Gli scritti [1928-1944]*, cit., 48-64, qui 52).

da Socrate nel complesso conflitto con la città – che è preferibile subire un male, piuttosto che compierlo facendo sì che siano altri a portarne il peso²⁵.

4. La riflessione etica di Bonhoeffer ha messo in luce alcuni equivoci che possono deformare la comprensione della vita responsabile, soprattutto quando si perde di vista la costitutiva relazionalità dell'esistenza e la responsabilità è ridotta ad esecuzione di particolari prestazioni che, seppur lodevoli, rischiano di configurare la propria moralità come virtù privata o semplicemente come esecuzione di doveri. La coesistenzialità dell'esistenza non è di conseguenza adeguatamente assunta e introduce nuove fratture tra ciò che spetta fare e ciò che si può omettere in quanto non necessariamente richiesto. Bonhoeffer riconobbe il problema in relazione all'interpretazione angusta del concetto di responsabilità, che induceva a sentirsi responsabili solo in relazione ad un campo limitato di intervento:

Se, per esempio, sono medico, non servo solo nel caso concreto al mio paziente, ma servo nello stesso tempo alla conoscenza scientifica e, quindi, alla scienza e alla conoscenza della verità in generale. Anche se in pratica compio questo servizio nel mio luogo concreto, quindi per esempio vicino al letto del paziente, tengo tuttavia d'occhio la responsabilità per il tutto e solo così adempio alla mia professione. Allora può succedere che qualche volta come medico sia costretto a riconoscere e a tradurre in atto anche la mia responsabilità concreta non più al capezzale del malato, ma per esempio prendendo pubblicamente posizione contro un provvedimento che minaccia la scienza medica, o la vita umana o la scienza come tale. Proprio perché la professione è responsabilità e perché la responsabilità è una risposta totale di tutto l'uomo al tutto della realtà, non è possibile limitarsi grettamente ai doveri professionali nel senso più ristretto dell'espressione; una simile limitazione sarebbe una mancanza di responsabilità. Quando e in che misura la professione e la responsabilità dell'uomo comportino un simile superamento del "campo circoscritto di prestazioni" è cosa che, data l'essenza della libera responsabilità, non è determinabile in termini di leggi²⁶.

L'equivoco, che assunse drammatiche conseguenze durante gli anni del regime totalitario perché condusse a vivere un'esistenza fondamentalmente divisa tra ciò che implica responsabilità in quanto ci si riconosce direttamente coinvolti e ciò che invece non riguarda direttamente la decisione del

25 Per una riflessione sulla decisione socratica di non sottrarsi alla condanna della città e per un'interessante analisi del conflitto delle interpretazioni tesa a sottolineare la rilevanza della centralità della coscienza, si rinvia a P. PIOVANI, *Per una interpretazione unitaria del Critone*, Napoli, 1991.

26 D. BONHOEFFER, *Etica*, Brescia, 1995, 256-257.

soggetto responsabile, si ripresenta anche nei modi correnti di intendere la cittadinanza ogni volta che si stabilisce un confine tra ciò che impegna in prima persona e ciò che non coinvolge direttamente la propria esperienza. Il problema riguarda il modo di intendere le conseguenze in campo morale e la interconnessione dei destini personali.

Un altro equivoco, non meno rilevante, concerne il modo in cui si intende l'obbedienza. Anche in questo caso, la riflessione etica maturata in connessione con la tragicità sperimentata durante i regimi totalitari, consente di riflettere su modalità di esistenza che si ripresentano oggi in condizioni apparentemente meno complesse, ma non per questo meno problematiche:

Nel corso di una lunga storia – scrive Bonhoeffer – noi tedeschi abbiamo dovuto imparare a conoscere la necessità e la forza dell'ubbidienza. Abbiamo individuato il senso e la grandezza della vita nel subordinare ogni desiderio e ogni idea personali al compito assegnatoci. I nostri sguardi erano rivolti verso l'alto, non nel timore dello schiavo, ma nella libera fiducia che il compito contenesse una missione e la missione una vocazione. [...] Ma i tedeschi hanno difeso la loro libertà – e dove al mondo si è parlato più appassionatamente di libertà che in Germania, partendo da Lutero per arrivare fino alla filosofia dell'idealismo? – cercando di liberarsi della propria volontà particolare nel servizio al tutto. Missione e libertà rappresentavano per loro due lati di un'unica realtà. Ma in questo modo i tedeschi hanno commesso un errore di valutazione nei confronti del mondo: non avevano fatto i conti con la possibilità che la loro disponibilità alla subordinazione e al coinvolgimento personale nel proprio compito fosse manipolata a servizio del male²⁷.

Affermando il primato dell'obbedienza, si rischia di mettere in secondo piano la centralità del discernimento della coscienza e il dovere di assumere personalmente la responsabilità del proprio agire, senza considerarsi semplici esecutori²⁸. La forte massificazione del nostro vivere associato e la pressione cui il singolo è quotidianamente esposto, rischiano di far percepire la propria moralità come adempimento di doveri non personalmente riconosciuti e assunti. Riflettendo sul drammatico silenzio di quanti collaborarono in svariati modi con il regime nazista, H. Arendt invita a considerare quanto la sottomissione ad un'etica della pura obbedienza abbia condotto a rinunciare all'esercizio della coscienza autonoma e responsabi-

27 Id., *Resistenza e resa*, cit., 25-26.

28 Sul tema del discernimento, con particolare attenzione alla rilevanza dell'esperienza di fede, si veda S. BASTIANEL, *Discernimento e formazione cristiana*, in D. Abignente, S. Bastianel, *Sulla formazione morale. Soggetti e itinerari*, Trapani, 2013, 23-52; D. ABIGNENTE, *Discernere per decidere*, in S. Bastianel (ed.), *Tra possibilità e limiti. Una teologia morale in ricerca*, Trapani, 2012, 53-107.

le, cedendo all'autogiustificazione di chi si riconosce una semplice rotella dell'ingranaggio di una macchina la cui direzione non può essere invertita. Non è necessario prefiggersi di vivere da eroi o da martiri, per riconoscere che l'equivoco dell'obbedienza può essere vagliato criticamente e superato, qualora ci sia la disponibilità a riprendere quel dialogo ininterrotto con se stessi che da Socrate in poi ha garantito la cura e la criticità della moralità personale. Non chi dispone di sicurezze previe e considera debolezza l'esercizio del dubbio, ma al contrario chi riconosce di non possedere una soluzione predefinita da applicare in modo pedissequo in ogni caso, può alimentare in sé il coraggio di una interpretazione della situazione storica e della valutazione responsabile del proprio agire e delle conseguenze che ne derivano per la vita di altri.

Non meno diffuso è l'equivoco di chi ritiene che l'istanza etica non possa essere del tutto perseguita nell'ambito della vita politica. Nonostante i frequenti richiami alla necessità di recuperare il nesso esistente tra etica e politica, si taccia poi di mancanza di realismo chi intenda effettivamente porre la riflessione etica alla base dell'agire politico. Talvolta la motivazione addotta riguarda l'esistenza di una «doppia morale» che tende a contrapporre l'agire politico e l'agire cristiano, oppure un'etica puramente umana e un'etica di fede²⁹.

Il realismo è inteso ancora oggi come servilismo rispetto al primato dei fatti, all'evidenza di ciò che è immediatamente utile ed efficace, senza considerare che la logica dell'immediatezza (rispetto agli interventi, ai risultati, alla valutazione delle priorità...) continua ad essere pseudorealistica. Essa è una logica fondamentalmente miope, che nasconde – dietro l'urgenza degli interventi e dei risultati – il primato della difesa di interessi particolaristici, riducendo l'istanza morale soltanto a rivestimento di scelte fondamentalmente immorali. L'uomo responsabile riconosce e accetta di vivere portando in sé altri uomini, fino ad accettare di «sostituirsi a loro», non alla maniera del tutore, ma assumendo fino in fondo le conseguenze della coesistenzialità dell'esistenza. Realizzare autenticamente se stessi significa agire fino al punto di suscitare in altri il riconoscimento delle proprie responsabilità:

29 Ancora Bonhoeffer si esprimeva in questi termini: «È una delle astrazioni del pensiero pseudorealistico indicare l'autoaffermazione come l'unica legge dell'azione politica e il rinnegamento di sé come l'unica legge dell'agire cristiano e vedere in esse un'opposizione in cui una tesi esclude l'altra, una doppia morale» (*Etica*, cit., 212).

Il padre agisce al posto dei figli lavorando per essi, prendendosene cura, difendendoli, lottando e soffrendo per loro. In tal modo egli prende realmente il loro posto. Non è un singolo isolato, ma unisce in sé l'io di più persone. Ogni tentativo di vivere come se fosse solo è una negazione della fattualità della sua responsabilità. Non può sottrarsi alla responsabilità impostagli dalla sua paternità. Di fronte a questa realtà crolla la finzione che il soggetto di tutto il comportamento etico sia il soggetto isolato. Non questi, bensì il responsabile è il soggetto su cui deve incentrarsi la riflessione etica. E qui non fa differenza quale sia l'ampiezza della responsabilità, se si estenda a un singolo individuo, a una comunità o a interi gruppi di comunità. Non esiste un uomo che possa sfuggire alla responsabilità e, cioè, alla sostituzione vicaria³⁰.

L'inversione di rotta necessaria per lottare contro le menzogne del realismo miope, richiede che si riconoscano le insidie della stupidità. La stupidità è un particolare tipo di inganno – denunciato da più voci della filosofia e della teologia contemporanee e già sotteso alla critica kantiana della minorità – che non consiste in un difetto di intelligenza, ma nella prostrazione a cui ci si riduce sottomettendosi alle ostentazioni esteriori di potenza. Di fronte alla stupidità, la forza dell'argomentazione razionale è messa del tutto fuori gioco: «sotto la schiacciante impressione prodotta dall'ostentazione di potenza, l'uomo viene derubato della sua indipendenza interiore e rinuncia così, più o meno consapevolmente, ad assumere un atteggiamento personale davanti alle situazioni esistenziali che gli si presentano»³¹. Accade, così, che il male si presenti sotto la maschera del bene e che diventi desiderabile in nome della fedeltà alla necessità storica e delle sue lusinghe di efficacia a breve termine. Contro il male, però, è possibile protestare se si è in grado di riconoscere il germe dell'autodissoluzione. Le insidie della stupidità, invece, sono ben più subdole: lo stupido è facilmente manovrabile ed è incapace di riconoscere la malvagità, in quanto derubato di qualsiasi capacità critica e della possibilità del discernimento.

L'ultimo equivoco, ancora connesso al culto del realismo miope, si cela in una malintesa concezione della prudenza³². Invocata da più parti in nome del senso della realtà e dell'urgenza imposta dalle situazioni destabilizzanti, la virtù della prudenza tende ad essere ridotta ad impegno etico minimalista che si tramuta in servilismo e mancanza di audacia nei confronti della logica del più forte. Ridotta a mero calcolo utilitaristico, essa finisce col perdere il suo originario spessore etico e la sua dirompente capacità

30 Ivi, 224.

31 D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, cit., 29.

32 Cfr. A. TRUPIANO, *La via della sapienza in Josef Pieper e Dietrich Bonhoeffer. Interpretazione della realtà e discernimento del bene*, Assisi, 2010, 137-148.

di discernimento³³. In base a questa deformazione, la prudenza è invocata come tattica che mira ad evitare sempre l'attimo del pericolo³⁴. Di contro, Tommaso d'Aquino affermava che la prudenza porta a compimento tutte le altre virtù³⁵, mentre il mero calcolo non è altro che astuzia mascherata: la falsa prudenza deriva dalla doppiezza di sguardo che tende a garantire la difesa di sé e dei propri privilegi. La concezione deformata e riduttiva della prudenza introduce disordine nella vita della città e tende a piegare la giustizia al diritto del più forte.

In quanto conoscenza delle situazioni concrete e ricerca dei mezzi adeguati alla realizzazione del bene, la prudenza richiede la pazienza e la fatica dei tempi lunghi, in ascolto delle provocazioni che provengono dalla storia³⁶. Essa non può essere ridotta al richiamo di astratti principi universali, ma – nella consapevolezza della storicità – diventa fermento capace di generare decisioni consapevoli e responsabili, benché certamente aperte anche al rischio e alla possibilità della revisione. Da questo punto di vista, la virtù della prudenza costituisce «il compendio della condizione etica da maggiorenne»³⁷.

33 Molto significativo a riguardo quanto scrive Josef Pieper: «Secondo l'uso presente del parlare e del pensare, la prudenza sembra essere meno una premessa quanto piuttosto un'elusione del bene. Il bene è la prudenza; codesta affermazione suona quasi assurda per noi. Oppure noi la fraintendiamo come la formula di un'etica utilitaristica abbastanza palese. Infatti prudenza ci sembra abbia, secondo il suo concetto, più affinità col solo utile, col *bonum utile*, anziché col *bonum honestum*, col nobile» (J. PIEPER, *La prudenza*, Brescia, 1999, 20-21).

34 «Le persone prudenti – scrive Mongillo – sono pensate come prigionieri dei micro-progetti, protese a difendersi, a salvaguardare i propri interessi, le proprie cose, invischiati nei calcoli di probabilità intesi ad individuare la posizione vincente che reca profitto. Al diffondersi di questa indebita associazione hanno contribuito i comportamenti pseudo-prudenti di coloro che, intenti alla tutela dei loro interessi, dissociano la prudenza dall'opzione di vita e disancorano questa dai progetti orientati alla realizzazione del bene umano nella linea della rivelazione» (D. MONGILLO, *Prudenza*, in F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera [edd.], *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, cit., 1048-1065, qui 1048-1049).

35 Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q 166, art 2, ad 1 e *Summa Theologiae* I-II, q 64, art 3.

36 «*Prudens* – scrive Mongillo – potrebbe essere la contrazione di *previdens* e di *providens*; implicherebbe contemporaneamente, l'idea di perspicacia nel prevedere le situazioni, soprattutto quelle incerte, e di abilità, accortezza, nel provvedere come fronteggiarle. [...] Prudente, secondo un etimo medievale, sarebbe il *porrovidens*; colui che guarda lontano, che scruta il non ancora, che discerne l'azione da porre per raccordare il fine e l'immediato» (D. MONGILLO, *Prudenza*, cit., 1049).

37 Cfr. J. PIEPER, *La prudenza*, cit., 69-70.

Se non si impara ad esercitare correttamente la prudenza, si moltiplica la strutturazione di relazioni segnate dall'ingiustizia. Miopia dello sguardo e incapacità a riconoscere l'appello che proviene dalla realtà, fanno sì che la giustizia sia intesa in modo individualistico e sostanzialmente ridotto alle angustie di una mentalità puramente borghese³⁸. Talvolta proprio l'affrettata identificazione dell'interesse pubblico con la giustizia maschera il perpetuarsi di condizioni di vita in cui i diritti sono violati. Nuove forme di totalitarismo possono annidarsi anche nelle società democratiche avanzate, quando il perseguimento del profitto ad ogni costo – mascherato sotto la promessa del bene comune – grava sulla pelle dei più deboli, vittime perennemente ai margini di una logica di inclusione che in realtà continua a selezionare pochi privilegiati³⁹. Di fronte ai diritti dei più deboli, la giustizia è sollecitata ad accogliere la dimensione della gratuità. Nel riconoscimento della relazionalità della vita umana, farsi prossimi e ricercare la solidarietà spinge ad andare oltre ciò che è strettamente dovuto:

Il semplice calcolo di quanto è dovuto non fa che rendere necessariamente disumana la vita collettiva. È soprattutto per una ragione che il giusto ha da dare anche il non dovuto, e cioè perché l'ingiustizia è un fenomeno normale in questo mondo. Proprio perché ci sono uomini costretti a non avere quanto loro spetta per il fatto che altri ingiustamente glielo negano; ma pure perché, anche là dove l'obbligato non viene meno al suo debito, persino dove nemmeno sussiste un'obbligazione strettamente giuridica, anche in questo caso continua a esservi bisogno e umana indigenza – appunto *per questo* non conviene al giusto attenersi dal canto suo allo strettamente dovuto⁴⁰.

38 L'interpretazione riduttiva delle virtù è ben segnalata da quanto scrive Pieper: «è un'illusione da liberalismo ottocentesco pensare di poter essere coerentemente giusti senza rischiare a un certo momento qualcosa: l'immediato benessere, la tranquillità della vita quotidiana, i propri averi, il "buon nome", la stima degli altri o addirittura la libertà, la salute, la vita» (J. PIEPER, *Filosofia delle virtù*, in *Studi cattolici*, 1975, 491-499, qui 497). Il nesso che lega prudenza e giustizia mi sembra affermato con estrema chiarezza anche da quanto scrive Mongillo: «Le mentalità che calcolano tutto col metro dell'interesse, del potere, dell'autoaffermazione; che per conseguire i loro fini indulgono alla manipolazione, allo sfruttamento degli altri, sulla base della logica dei risultati immediati, privi di ogni prospettiva di bene umano, sono complici e alleate delle situazioni dalle quali i giusti patiscono violenza» (D. MONGILLO, *Prudenza*, cit., 1064).

39 Resta oltremodo significativa, a tale proposito, la riflessione critica condotta da H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, Torino, 1999.

40 J. PIEPER, *La giustizia*, Brescia-Milano, 2000, 134.

5. Lo spessore autentico della condizione di cittadinanza si afferma quando si prende atto dei limiti e dei pericoli connessi alla riduzione dell'uomo a semplice burocrate e si scopre la responsabilità del cittadino adulto, intendendo con tale processo il modo di assumere consapevolmente la propria identità di coesistente:

La definizione aristotelica dell'uomo come *zōon politikon* – scrive Arendt – era non solo estranea ma anche opposta all'associazione naturale praticata nella vita domestica, e può essere pienamente intesa solo se le si pone accanto la seconda famosa definizione aristotelica dell'uomo come *zōon logon ekhon* (“un essere vivente capace di discorso”). La traduzione latina di questa espressione, *animal rationale*, si basa su un malinteso fondamentale, come avviene per il termine “animale sociale”. Aristotele non intendeva né definire l'uomo in generale, né indicare la sua più alta facoltà, che per lui non era il *logos*, cioè il discorso o la ragione, ma il *nous*, la capacità di contemplazione, la cui principale caratteristica è che il suo contenuto non può essere reso nel discorso. Nelle sue due più famose definizioni, Aristotele formulava solo l'opinione corrente della *polis* sull'uomo e sul modo di vita politico, e secondo questa opinione, chiunque fosse fuori della *polis*, schiavo o barbaro, era *aneu logou*, privo, naturalmente, non della facoltà di parlare, ma di un modo di vita nel quale solo il discorso aveva senso e nel quale l'attività fondamentale di tutti i cittadini era parlare tra loro⁴¹.

La vita della città è realtà ben più ampia che l'attività di legislazione, di governo e di amministrazione:

Vita della città – scrive S. Bastianel – è tutto ciò che appartiene al tessuto comune degli incontri e delle esperienze umane, tutto ciò che nel colloquio multiforme dei rapporti quotidiani viene comunicato, accolto, rifiutato, modificato; ciò che crea sensibilità, mentalità, stile di vita, giudizi su ciò che vale o non vale, va preferito o va evitato. Vita della città è tutto ciò che *forma* le coscienze personali segnandone la consapevolezza, le scelte particolari e la globale progettazione della vita e, dunque, le condizioni obiettive di esercizio della libera responsabilità⁴².

Qualsiasi attività umana ha dunque il suo spessore politico, anche quella che a prima vista ha un carattere più spiccatamente personale. Per questo motivo la cura e l'attenzione critica alla formazione delle coscienze hanno un ruolo decisivo. Lo strutturarsi delle relazioni nella città diventa il luogo visibile della propria veracità etica.

41 H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, 1999, 20-21.

42 S. BASTIANEL, *Moralità personale nella storia. Temi di morale sociale*, Trapani, 2011, 16.

All'interno delle relazioni strutturanti la vita della città, un ruolo centrale è attribuito all'interpretazione della ricerca del bene comune. Se il bene comune è cercato come coronamento o addirittura come tutela del bene proprio, si instaura una logica del vivere insieme in cui di fatto l'altro è avvertito come nemico, anche in assenza di una conflittualità esplicita. L'essere cittadino non avrà per nulla superato la condizione di *homo homini lupus*, fino a quando il bene comune sarà prospettato solo come un'aggiunta al bene personale perseguito fondamentalmente come difesa dei propri privilegi. Viceversa, se la coesistenza non è tollerata come necessario prezzo da pagare al fine di realizzare se stessi, ma è assunta e riconosciuta come l'orizzonte costitutivo della propria identità, allora affermare il richiamo alla moralità nella vita politica non assume solo il valore di facciata: «Immettere (o consolidare) nella politica un'anima di moralità significa far maturare in essa la dimensione della gratuità. È questione di coscienza etica, di consapevole e libera responsabilità nella ricerca del bene oggettivo, secondo la misura del concretamente possibile»⁴³.

Il senso autenticamente umano del vivere insieme indica ben altro che pura e semplice armonizzazione di beni privati dei singoli, rispetto ai quali il bene comune sarebbe ridotto a patrimonio da cui ciascuno cerca di ricavare astutamente la salvaguardia del benessere personale. È molto diffusa una certa «cultura della furbizia», che identifica l'abilità del cittadino precisamente nella capacità di ottenere i maggiori benefici dalla vita associata pagando il minor numero di costi. È una cultura poco intelligente e in realtà anche scarsamente astuta: non riflette sui tempi lunghi, che prima o poi restituiscono le conseguenze distruttive di modelli individualistici di realizzazione personale. Non riflette nemmeno sulla amplificazione degli stili di vita che creano una logica condivisa, al cui interno il sospetto moltiplica il rifiuto dell'altro.

L'alternativa a questa cultura può essere detta in termini di comunione e solidarietà, non per tracciare una idilliaca utopia, ma riconoscendo e interpretando l'esperienza di quanti – anche nella nostra città – capiscono e vivono la propria vita come costitutivamente dialogica. Per vivere nella tensione al bene comune rettamente inteso, è necessario che il dialogo non sia ridotto a strumento meramente tattico per ottenere risultati o per ridurre l'altro al mio quadro valoriale, costi quel che costi.

43 Ivi, 101. Cfr. anche S. BASTIANEL, *Rapporto carità e politica. Aspetto etico*, in F. Marinelli, L. Baronio (edd.), *Carità e politica. La dimensione politica della carità e la solidarietà nella politica*, Bologna, 1990, 223-241. Sull'urgenza dell'educazione al bene comune si veda D. ABIGNENTE, *Educazione al bene comune e formazione di coscienza. Prospettiva etico-teologica*, in S. Bastianel s.j. (ed.), *Educare al bene comune. Una sfida per il Mezzogiorno*, Trapani, 2012, 75-106.

La logica del dialogo sovverte la cultura della furbizia proprio nella misura in cui non esprime la logica del più forte, ma la disponibilità all'ascolto e la capacità di parola. Essa indica che la consegna di sé all'altro – del proprio tempo, delle proprie relazioni, della personali abilità – non è espressione di debolezza, ma disponibilità effettivamente vissuta ad invertire la direzione della pura autoaffermazione per istituire (o per sanare) orizzonti di concreta reciprocità. È chiaro che interpretando in questa direzione il bene comune, l'esperienza di fede vissuta in libertà e responsabilità personale, può dare il suo apporto specifico per il rinnovamento del paradigma di cittadinanza: non perché rivela o aggiunge novità di contenuti, ma perché riconosce nell'esperienza del dare la vita la possibilità di realizzazione della vita stessa. La gratuità non è allora espressione di debolezza o di stupidità, ma segno efficace di un'esperienza vissuta: un'esistenza effettivamente condivisa è la reale misura della libertà personale e della libertà dell'altro⁴⁴.

La logica della solidarietà spinge ad interpretare qualsiasi esperienza di emancipazione e di sviluppo in termini di mezzo e non di fine, perché il fine è la comunione. Non è sufficiente parlare in termini generici di affermazione dei diritti se non si ha il coraggio di curare in primo luogo l'intenzionalità della coscienza che promuove lo sviluppo autenticamente umano⁴⁵. Lo sviluppo economico e la ricerca scientifica, di conseguenza, non possono prospettare l'aspirazione all'onestà personale solo alla fine del loro perseguimento, magari alla maniera di un aggiustamento, ma

44 «Certo, la fiducia nell'efficacia del farsi prossimo ha bisogno di una previa esperienza. Per il credente in Cristo tale previa esperienza è lo stesso incontro con lui. La sua fiducia è radicata nella resurrezione del Signore, fondamento del suo credere che la sua propria vita è definitivamente sotto il segno della salvezza. Questo vuol dire che l'eventuale "rischio della libertà" non è vissuto come il rischio del proprio annientamento. Ciò significa poter porre dei gesti in vera libertà, non condizionati dalla previa valutazione circa l'efficacia in termini di utilità propria, ma determinati dalla libera e obiettiva valutazione di ciò che è bene» (S. BASTIANEL, *Moralità personale nella storia*, cit., 103-104).

45 «*Intenzionalità* dice ciò che realmente conduce l'unità di una persona al suo fine (Tommaso specificava tale fine in termini di "causa": in ogni operare esso risulta alla fine, ma è primo nell'intenzione di chi opera). Tale intenzionalità non specifica semplicemente il punto di arrivo e non equivale a una semplice dichiarazione di uno scopo: essa è orientamento che si esprime e si costruisce nell'unità dei criteri e delle motivazioni che formano le scelte abituali della vita. Intenzionalità di *comunione* implica che essa venga intesa e perseguita nell'unità e nella continuità del comprendere e del decidere. [...] L'operare di Dio diviene storia attraverso la costruzione di solidarietà di una "famiglia umana"» (D. ABIGNENTE, *Educazione al bene comune e formazione di coscienza. Prospettiva etico-teologica*, cit., 83).

devono diventare il luogo concreto in cui si invera la moralità personale e la propria statura di cittadini responsabili⁴⁶.

Certamente si presenta la tentazione di considerare mancanza di realismo l'esigenza di recuperare un volto umano anche per le relazioni economiche, oppure di nuovo si fa strada il tentativo di prospettare la dimensione etica solo come aggiustamento di facciata per fini individualisticamente perseguiti. Ma qual è la consistenza di un realismo che tende a ribadire nella logica della difesa il senso primario della vita comune?⁴⁷ Né la prospettiva cambia gran che, quando relazioni puramente strategiche conducono ad alleanze tattiche che trasformano il bene proprio semplicemente in bene di gruppo. Finché l'altro – fosse anche il più lontano e a me più estraneo – è vissuto come nemico e concorrente, è la mia statura di soggetto libero e responsabile ad essere radicalmente compromessa. Sia nella costituzione di relazioni ingiuste sia nella possibile realizzazione di rapporti di solidarietà, è vero che «se il vivere personale ha sempre una dimensione pubblica, ciò che tocca le coscienze sarà qualcosa che tocca il vivere della città»⁴⁸.

46 Non è superfluo ricordare che Tommaso d'Aquino ha interpretato il diritto alla proprietà privata come diritto secondario (*Summa Theologiae* II-II, q 66, art 2), perché il diritto naturale primario è la comune destinazione dei beni della terra. Motivato con ragioni storiche contingenti, il diritto alla proprietà privata è finalizzato al raggiungimento della comune fruizione delle risorse della terra.

47 «Finché il “proprio” costituisce il criterio e l'oggetto del bene, potrà essere funzionalmente logico affermare pure per gli altri un “loro” diritto, purché non entri in conflitto con il proprio, ma la logica vissuta, quella che anima il capire e diviene interpretante delle reali possibilità di bene, resterà radicalmente quella della conflittualità. In questo modo di intendere, infatti, l'altro rimane, ma come concorrente e nemico, non come prossimo. La sua presenza è vista come impedimento, come minaccia al proprio divenire liberi, e la responsabilità diviene costrizione necessaria e funzionale al garantirsi. Non è la cura della comunità a spingere a cercare cosa è bene, ma la difesa di sé. L'ideale anzi sarebbe che il “tu” e i tanti “tu”, nemici o concorrenti, non ci fossero ed “io” potessi ritrovarmi singolarmente padrone della realtà, per compiere quel senso che è il mio espandermi» (D. ABIGNENTE, *Educazione al bene comune e formazione di coscienza. Prospettiva etico-teologica*, cit., 93-94).

48 S. BASTIANEL, D. ABIGNENTE, *La terra e l'uomo. Vita politica, vita morale, fede cristiana*, in *Teologica & Historica. Annali della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna*, 2002, 129-151, qui 137.

EMILIA TAGLIALATELA

ELEMENTI DI ANALISI SU TRANSUMANO E POSTUMANO. IMPLICAZIONI BIOETICHE E SPUNTI PER LA FORMAZIONE

Sommario: 1. Oltre il “naturale”: tra riduzionismi e ibridismi. 2. *Human enhancement*: la labilità dei confini. 3. Interrogare la formazione.

1. Nel 1999 Max More, fondatore della corrente dell'estropianesimo transumanista, pubblica una lettera indirizzata a Madre Natura. Dopo averla ringraziata per la sua opera magnifica, sia pure non priva di limiti e imperfezioni, le comunica la decisione della sua «ambiziosa prole» di «emendare la costituzione umana». Con accenti venati d'ironia, More scrive:

Vogliamo ringraziarti per le molte qualità meravigliose che ci hai donato con la tua lenta ma imponente intelligenza distribuita. [...] Ci hai dato il massimo controllo del pianeta. Ci hai dato una aspettativa di vita fra le più lunghe nel regno animale. Ci hai dotato di un cervello complesso, dandoci la capacità di ragionare, parlare, prevedere, essere curiosi e creativi. Ci hai dato la capacità di comprendere noi stessi e gli altri. [...] Tuttavia, con tutto il dovuto rispetto, dobbiamo dire che sotto diversi aspetti avresti potuto fare di meglio con il nostro organismo. Ci hai creati vulnerabili alle malattie e alle ferite. Ci obblighi ad invecchiare e a morire – proprio quando cominciamo a divenire saggi. [...] Quello che hai creato, in noi, è magnifico, eppure profondamente imperfetto. [...] In ogni caso, la nostra infanzia sta per finire. Abbiamo deciso che è ora di emendare la costituzione umana. Non lo facciamo con superficialità, leggerezza o senza rispetto, ma con prudenza, intelligenza e con obiettivo l'eccellenza. Vogliamo che tu sia fiera di noi. Nei prossimi decenni perseguiremo una serie di cambiamenti al nostro organismo, con gli strumenti della biotecnologia, in maniera razionale e creativa¹.

1 M. MORE, *A Letter to Mother Nature*, 1999, consultabile sul sito <http://strategicphilosophy.blogspot.it/2009/05/its-about-ten-years-since-i-wrote.html>; il testo è stato poi pubblicato nel volume M. More, N. Vita-More (a cura di), *The transhumanist reader: classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*, Chichester, 2013, 449-450. Della *Lettera a Madre*

La fine dell'«infanzia» dell'umanità, preconizzata dall'autore, avrebbe dovuto essere realizzata attraverso «sette emendamenti» della costituzione umana, mirati a sottrarla, tramite manipolazioni genetiche, alla «tiranìa dell'invecchiamento e della morte», a incrementare, grazie a interventi biotecnologici, le capacità fisiche e cognitive, nonché il controllo sulle reazioni emotive. Nella visione di More l'approdo da una condizione umana a una condizione transumana sarebbe dunque perseguibile *in primis* facendo ricorso a un potenziamento tecnologico, che garantirebbe la conquista di uno «state of final perfection». Tra le tante posizioni che compongono la diversificata galassia transumanista², ho scelto di fare riferimento a quella espressa da More perché in essa si trovano paradigmaticamente enucleate le ambiguità di un modo di pensare l'umano e il suo perfezionamento che rinvia a una sorta di riduzionismo, a uno schiacciamento della complessità dei significati che storicamente hanno arricchito la semantica del “migliorare” e del “migliorarsi” entro l'angusto perimetro della manipolabilità tecnoscientifica³.

Natura di More è disponibile online una traduzione italiana curata da Diego Maria Stendardo, che qui cito (<http://www.estropico.com/id110.htm>).

- 2 Per un inquadramento generale di temi e correnti del transumanesimo e del postumanesimo cfr. G. HOTTOIS, J.-N. MISSA, L. PERBAL (dir.), *Encyclopédie du trans/posthumanisme. L'humain et ses préfixes*, Paris, 2015.
- 3 Per illustrare più chiaramente le teorie di More mi sembra utile proporre la seguente citazione: «“Trans-humanism” emphasizes the philosophy's roots in Enlightenment humanism. From here comes the emphasis on progress (its possibility and desirability, not its inevitability), on taking personal charge of creating better futures rather than hoping or praying for them to be brought about by supernatural forces, on reason, technology, scientific method, and human creativity rather than faith. While firmly committed to improving the human condition and generally optimistic about our prospects for doing so, transhumanism does not entail any belief in the inevitability of progress nor in a future free of dangers and downsides. The same powerful technologies that can transform human nature for the better could also be used in ways that, intentionally or unintentionally, cause direct damage or more subtly undermine our lives. The transhumanist concern with rationality and its concomitant acknowledgment of uncertainty implies recognizing and proactively warding off risks and minimizing costs. “Trans-human” emphasizes the way transhumanism goes well beyond humanism in both means and ends. Humanism tends to rely exclusively on educational and cultural refinement to improve human nature whereas transhumanists want to apply technology to overcome limits imposed by our biological and genetic heritage. Transhumanists regard human nature not as an end in itself, not as perfect, and not as having any claim on our allegiance. Rather, it is just one point along an evolutionary pathway and we can learn to reshape our own nature in ways we deem desirable and valuable. By thoughtfully, carefully, and yet boldly applying technology to ourselves, we can become something no longer accurately described as human – we can become posthuman. Becoming posthuman means exceeding

A questo punto però sono indispensabili alcune precisazioni. Max More è il fondatore dell'estropianesimo⁴, una corrente del transumanesimo che si caratterizza per un approccio fortemente individualistico e improntato a un ottimismo pratico. Diverse sono le proposte sostenute da altri autori, come Ronald Bailey – esponente di un transumanesimo fortemente orientato in prospettiva liberistica, il quale ritiene che la regolamentazione delle applicazioni tecnoscientifiche dovrebbe fondarsi solo su «objective scientific standards» e non su «societal values»⁵ – o ancora come James Hughes, il quale pensa che il principio liberale (nella sua formulazione classica proposta da John Stuart Mill), per cui ogni individuo è sovrano rispetto alle decisioni riguardanti il proprio corpo, debba estendersi anche alle decisioni riguardanti il potenziamento del proprio corpo. Nel contempo Hughes si mostra sia critico verso l'individualismo esasperato e il libero mercato, sia attento verso temi di giustizia sociale, rivendicando l'importanza di norme etiche e vigilanza pubblica rispetto all'accesso alle pratiche di potenziamento, in modo che queste ultime non diventino fonte di nuove discriminazioni⁶. Tale eterogeneità di posizioni non impedisce comunque di individuare alcuni fondamentali temi comuni, che così vengono sintetizzati da Nick Bostrom:

Transhumanism [...] promotes an interdisciplinary approach to understanding and evaluating the opportunities for enhancing the human condition and the

the limitations that define the less desirable aspects of the “human condition”» (M. MORE, *The Philosophy of Transhumanism*, in M. More, N. Vita-More (a cura di), *The transhumanist reader*, cit., 16).

- 4 L'Extropy Institute viene creato nel 1998, in California, da Max More e da Tom Morrow. Il significato del termine “estropia” riprende il concetto della termodinamica che, opponendosi a “entropia”, designa appunto l'ordine termodinamico di un sistema. L'obiettivo di questa corrente è quello di «combattere il degrado della materia e dell'energia – dominata dal secondo principio della termodinamica – e quindi della “morte” intesa come stato di massimo disordine di un sistema biologico» (G. Vatinno, *Il transumanesimo. Una nuova filosofia per l'Uomo del XXI secolo*, Roma, 2010, 17).
- 5 Bailey guarda con sospetto ai «societal values» poiché pensa che questi ultimi potrebbero essere strumentalizzati da movimenti contrari al libero scambio e alla globalizzazione. Cfr. R. BAILEY, *Liberation biology: The scientific and moral case for the biotech revolution*, Amherst, MA, 2005, 218 ss. Va sottolineato altresì che Bailey si schiera contro il principio di precauzione, sottolineando come «accurately predicting in advance the benefits and harms that a technology may one day produce is impossible. This inherent uncertainty means that opponents of a new technology can always stall its introduction by endlessly demanding more research» (Ivi, 213).
- 6 J. HUGHES, *Citizen cyborg. Why democratic societies must respond to the redesigned human of the future*, Cambridge, MA, 2004.

human organism opened up by the advancement of technology. Attention is given to both present technologies, like genetic engineering and information technology, and anticipated future ones, such as molecular nanotechnology and artificial intelligence. [...] Transhumanists view human nature as a work-in-progress, a half-baked beginning that we can learn to remold in desirable ways. Current humanity need not be the endpoint of evolution. Transhumanists hope that by responsible use of science, technology, and other rational means we shall eventually manage to become posthuman, beings with vastly greater capacities than present human beings have. [...] Transhumanism has roots in secular humanist thinking, yet is more radical in that it promotes not only traditional means of improving human nature, such as education and cultural refinement, but also direct application of medicine and technology to overcome some of our basic biological limits⁷.

L'attenzione dei transumanisti si concentra dunque sugli scenari dischiusi dalle presenti e dalle future tecnologie in vista di un *enhancement* della condizione umana, che non farebbe più leva solo su strumenti tradizionali, come l'educazione, bensì sarebbe indirizzato al superamento dei nostri stessi limiti biologici. Il fulcro della proposta transumanista si incardina così nel rifiuto di una concezione normativa del "naturale", che implica la sua identificazione con il "giusto", e nella convinzione per cui sarebbe possibile, e anzi auspicabile, pervenire a una forma di evoluzione umana di tipo post-darwiniano, una «evoluzione autodiretta». Si tratta di un punto decisivo sul quale le linee interpretative divergono, contrassegnando un incolmabile iato tra la cornice culturale entro cui si muove il transumanesimo e i presupposti teorici sottesi alla corrente, peraltro anch'essa molto variegata, del *posthuman*. A questo proposito, nell'ambito di una letteratura divenuta negli ultimi anni vastissima⁸, mi limiterò a prendere in esame le

7 N. BOSTROM, *Transhumanist Values*, in F. Adams (a cura di), *Ethical Issues for the Twenty-First Century*, in *Journal of Philosophical Research*, Special Supplement, 2005, 3-4. Il testo dell'articolo è consultabile sul sito personale dell'autore (nickbostrom.com).

8 Rispetto al panorama degli studi in lingua italiana ricordo almeno R. MARCHE-SINI, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, 2002; M. FIMIANI, V. GESSA KUROTSCHEKA, E. PULCINI (a cura di), *Umano Post-umano*, Roma, 2004; P. BARCELLONA, F. CIARAMELLI, R. FAI (a cura di), *Apocalisse e post-umano. Il crepuscolo della modernità*, Bari, 2007; R. MARCHESINI, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Bari, 2009; F. MONCERI (a cura di), *Sull'orlo del futuro. Ripensare il post-umano*, Pisa, 2009; A. AGUTI (a cura di), *La vita in questione. Potenziamento o compimento dell'umano?*, in *Antropologica. Annuario di studi filosofici*, Brescia, 2011; M. FARISCO, *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*, Milano, 2011; L. GRION (a cura di), *La sfida postumanista. Colloqui sul significato della tecnica*, Bologna, 2012; L. MARINI, A. CARLINO (a cura di),

posizioni di Giovanni Stile e di Roberto Marchesini. Entrambi gli studiosi partono dalla considerazione, ormai ampiamente condivisa, dell'inscindibile legame, emergente nell'intero corso della storia, tra *bios* e *techne*, per cui le grandi trasformazioni tecnologiche comparse fin da tempi remoti – dalla cottura del cibo all'agricoltura, all'allevamento – hanno determinato cambiamenti non solo sul piano culturale, ma altresì sul piano della stessa complessione biologica dell'umano. Ci troviamo insomma di fronte a una coevoluzione che implica reciprocamente l'uomo e la tecnica e che giunge nel presente a un ulteriore snodo, legato alle possibilità offerte dalle nuove biotecnologie, dall'ingegneria genetica, dalle nanoscienze, dall'intelligenza artificiale. Giovanni Stile, coordinatore del Network dei Transumanisti Italiani, sottolinea come, rispetto al passato, «ciò che è cambiato è soprattutto il fatto che cominciamo a renderci conto di essere in grado, oggi, di ridefinire la condizione biologica dell'uomo. Siamo in grado di scegliere, e possiamo tentare di orientare la nostra evoluzione»⁹. Lo studioso non omette di analizzare i rischi connessi alla prospettiva di una evoluzione autodiretta, anzi precisa che tali rischi devono essere «attentamente considerati, valutati e soprattutto pubblicamente discussi»¹⁰, senza però arroccarsi in chiusure precauzionistiche, bensì a partire dall'«accettazione della nostra immane responsabilità»¹¹. Rifiutando qualsiasi deriva distopica verso società fondate su caste bioingegnerizzate, Stile preferisce parlare di un futuro popolato non tanto da post-umani, quanto piuttosto da «“Uomini post-naturali”, tutti appartenenti alla grande famiglia umana, tutti discendenti da un progetto umano, ma finalmente affrancati dai vincoli biologi-

Il corpo post-umano. Scienze, diritto, società, Roma, 2012; B. BONATO, C. TONDO (a cura di), *Fabbricare l'uomo. Tecniche e politiche della vita*, Milano-Udine, 2013; B. HENRY, *Dal golem ai cyborg. Trasmigrazioni nell'immaginario*, Livorno, 2013; G. LONGO, *Il simbiote. Prove di umanità futura*, Milano-Udine, 2013; G. LEGHISSA (a cura di), *La condizione postumana*, numero monografico di *Aut Aut*, 365, gennaio-marzo 2014; O. RIGNANI, *Emergenze “post-umaniste” dell'umano. Prove di analisi storico-comparativa dal presente al passato e ritorno*, Milano, 2014; G. TINTINO, *Tra umano e postumano. Disintegrazione e riscatto della persona. Dalla questione della tecnica alla tecnica della questione*, Milano, 2015; C. INCORONATO, *Homo Artificialis: dall'umanesimo della purezza ai neoumanesimi dell'ibridazione*, Napoli, 2016; F. FERRANDO, *Il postumanesimo filosofico e le sue alterità*, Pisa, 2016.

9 G. C. STILE, *Transumanesimo. Una introduzione all'idea di evoluzione autodiretta*, in *Laboratorio dell'ISPF*, 2015, vol. XII, 6 (www.ispf-lab.cnr.it/article/2015_406_Abstract).

10 Ivi, 7.

11 *Ibidem*.

co-evoluzionistici»¹². In questo senso la corrente transumanista utilizza il termine postumano in chiave eminentemente cronologica, cioè come punto di approdo di una transizione¹³.

Profondamente diverso è l'orizzonte del postumano così come si delinea all'interno del ricco alveo di ricerche di matrice decostruzionista che prendono le mosse dalle opere di Ihab Hassan (1977)¹⁴, Donna Haraway (1985)¹⁵, Jeffrey Deitch (1992)¹⁶ e si sviluppano poi nelle teorizzazioni di Robert Pepperel (1995)¹⁷ e Katherine Heyles (1999)¹⁸, per giungere fino alle più recenti elaborazioni di Rosi Braidotti (2013)¹⁹. Roberto Marchesini parla di una «temperie postumana»²⁰, che è alimentata da sollecitazioni provenienti dal mondo dell'avanguardia artistica, in particolare da *performers* come Stelarc e Orlan, dalla narrativa di Philip K. Dick, William Gibson,

12 Ivi, 9.

13 Giovanni Stile insiste molto nel rimarcare la propria distanza dagli approcci del postumanesimo anglosassone scrivendo: «col termine “postumanismo” si è soliti indicare anche un approccio filosofico di matrice postmodernista che in realtà è radicalmente *incompatibile* col transumanesimo, in quanto, lungi dal rappresentare un'evoluzione dell'Umanesimo, ne rappresenta in realtà l'antitesi, ponendosi nella sostanza come prospettiva, appunto, anti-umanista. Ciò in quanto intende precisamente ridimensionare la posizione e il ruolo dell'uomo nell'ambito della natura e nel rapporto con le altre specie, e la stessa conoscenza scientifica viene considerata priva di intrinseco valore, ma quale mero strumento di controllo. Con ciò evidentemente ponendosi del tutto al di fuori, anzi come detto in opposizione, rispetto alla tradizione dell'umanesimo razionale di stampo illuministico, cui invece il transumanesimo esplicitamente si ispira» (Ivi, p. 10).

14 I. HASSAN, *Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?*, in *The Georgia Review*, vol. 31, n. 4, 1977, 830-850.

15 D. HARAWAY, *A Cyborg Manifesto, Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, in *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, London, 1985, 149-181, trad. it. *Un manifesto per cyborg. Scienza, tecnologia e femminismo socialista nel tardo Ventesimo secolo*, in *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Milano, 1995, 39-101.

16 Jeffrey Deitch fu il curatore di un'importante mostra di arte contemporanea, intitolata *Post Human*, che nel 1992 venne presentata al Museo di Losanna e poi al Castello di Rivoli di Torino.

17 R. PEPPEREL, *The Posthuman Condition*, Bristol, 1995.

18 N. KATHERINE HAYLES, *How we became posthuman. Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*, Chicago, London, 1999.

19 Tra i fondamentali contributi di questa studiosa mi limito a citare il suo ultimo volume: R. BRAIDOTTI, *The Posthuman*, Cambridge, 2013, trad. it. *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Roma, 2014.

20 R. MARCHESINI, *Possiamo parlare di una filosofia postumanista?*, in *Lo Sguardo – Rivista di filosofia*, n. 24, 2017, 33. Il saggio è consultabile sul sito della rivista www.loguardo.net.

Bruce Sterling, dalla visionarietà di pellicole cinematografiche, come ad esempio *Blade Runner* (1982) e *The Matrix* (1999). Tale temperie, sospinta anche «dall'incombenza del problema ecologico, dal flusso nomadico sia geografico sia esistenziale delle genti e degli individui»²¹, si traduce in un'elaborazione composita, che trova i suoi assi portanti nel rifiuto di qualsiasi prospettiva essenzialistica e disgiuntiva, rispetto alle definizioni di natura, natura umana, vivente non umano, tecnica, e nell'adozione di una logica non lineare, non gerarchica e congiuntiva che guarda all'umano «come soglia di ospitalità e non come un'essenza»²². Ad essere in gioco è insomma la rottura con il paradigma dell'antropocentrismo ontologico ed epistemologico e con la stessa antropoplastica d'ascendenza vitruviana a favore dell'ammissione di «una pluralità cognitiva, dalle altre specie all'intelligenza artificiale, [...] [e dell'] assunzione di una tecnologica infiltrativa»²³. Ibridismo e contaminazione divengono i contrassegni di una soggettività in cui la tecnopoiesi non mira a uno «svincolo o estrazione dalla corporeità»²⁴, ma al contrario attiva un'«apertura ospitale all'alterità»²⁵. Tutto ciò rinvia a una decostruzione di stilemi identitari che storicamente si sono tradotti nell'equazione per cui umano significava immediatamente cittadino bianco, maschio, eterosessuale e proprietario, un'equazione che sottende l'esclusione e la negazione di ogni alterità. A questo proposito Katherine Heyles, una studiosa attenta agli sviluppi della cibernetica, delle scienze cognitive e alle dimensioni della virtualità, e soprattutto impegnata a declinare il postumano come prospettiva critica dell'individualismo e del liberalismo, scrive:

When the self is envisioned as grounded in presence, identified with originary guarantees and teleological trajectories, associated with solid foundations and logical coherence, the posthuman is likely to be seen as antihuman because it envisions the conscious mind as a small subsystem running its program of self-construction and self-assurance while remaining ignorant of the actual dynamics of complex systems. But the posthuman does not really mean the end of humanity. It signals instead the end of a certain conception of the human, a conception that may have applied, at best, to that fraction of humanity who had the wealth, power, and leisure to conceptualize themselves as autonomous beings exercising their will through individual agency and choice. What is lethal is not the posthuman as such but the grafting of the posthuman onto a liberal humanist view of the self²⁶.

21 Ivi, 34.

22 Ivi, 29.

23 Ivi, 35.

24 Ivi, 39.

25 Ivi, 40.

26 N. KATHERINE HAYLES, *How we became posthuman*, cit., 286-287.

Il superamento dei dualismi organico/inorganico, uomo/cyborg costituisce il cardine della proposta postumanista e consente di misurare la distanza che separa quest'ultima dall'impianto concettuale transumanista. Il *posthuman* infatti intende l'ibridazione tecnologica non come compensazione di deficit e via d'uscita dalla finitudine, bensì come dispiegamento nell'immanenza delle pluralità predicative dell'umano. Al contrario i transumanisti finiscono col riproporre il dualismo di matrice cartesiana, perché, affidando alla *technè* un «compito [...] soteriologico, in grado cioè di salvare l'essere umano da una dannazione e cattività individuabile nella sua finitudine e nella declinazione filogenetica»²⁷, intendono l'*enhancement* come affrancamento dai limiti e dalla caducità del corpo. Soprattutto con il concetto di *mind uploading*, cioè l'ipotetica possibilità di trasferire o copiare il contenuto di una mente cosciente su un qualsiasi supporto non biologico, il transumanesimo riattualizza la nozione di *res cogitans*.

La differenza – precisa Roberto Marchesini – sta nel trasformare la *res-cogitans* (contro-termini della *res-extensa* corporea) da entità trascendente, non misurabile, in realtà immanente, ossia *res-extensa* incorporea ma misurabile, in quanto costituita da un pacchetto informatico. Come tale, la mente gira sull'hardware-cervello ma non è vincolata a esso²⁸.

Da queste brevi note emergono le ambivalenze e contraddizioni destinate a intersecare i diversi piani dell'analisi etica, bioetica e biogiuridica, impegnata a fare i conti con la complessità di una destrutturazione categoriale del “naturale” messa all'ordine del giorno dall'incremento dell'infiltrazione tecnologica nella vita e della coniugazione ibridativa uomo/cyborg. Si tratta di una complessità in cui a essere in gioco è l'equivocità stessa del termine *enhancement*, nel suo inevitabile rinvio ai concetti chiave di libertà, autonomia, dignità, salute, diritti, vulnerabilità. Ma si tratta altresì di una complessità che esige uno sforzo interpretativo in chiave formativa, sia perché richiede di essere contemplata come irrinunciabile contenuto di percorsi educativi all'altezza del presente, sia perché sfida il senso stesso della formazione, che nella storicità del suo dispiegarsi ha rappresentato la leva privilegiata per dare appunto “forma” all'umano.

27 R. MARCHESINI, *Possiamo parlare di una filosofia postumanista?*, cit., 37.

28 *Ibidem*.

2. Gli effetti delle applicazioni biotecnologiche e oggi soprattutto degli avanzamenti delle tecnologie convergenti²⁹ e della biologia sintetica³⁰ investono tutti gli aspetti del vivente umano e non umano, chiamando in causa legittimità e limiti di esercizio di nuovi poteri sui corpi e sulle loro ibridazioni artificiali. Rispetto a scenari tradizionali in cui il divenire di ogni vivente era assoggettato alla ferrea determinazione della necessità naturale o all'alea del caso, le frontiere della ricerca tecnoscientifica ci sollecitano oggi a riformulare molti dei parametri sulla base dei quali pensiamo ed esperiamo i modi di nascere e morire, di curarci, difenderci dal dolore, alimentarci e anche di "potenziare" le nostre capacità. Esplorare il campo delle tecnologie convergenti significa dunque fare i conti con progetti di ricerca molto promettenti sul piano degli sbocchi terapeutici, ma altresì impegnativi sul piano della valutazione dei potenziali rischi e del loro necessario inquadramento normativo. Un ambito di indagine che in anni recenti si è intensamente sviluppato, pervenendo a elaborazioni molto articolate anche sotto il profilo giuridico³¹, riguarda, ad esempio, il settore, da tempo in rapida evoluzione, relativo ai dispositivi ICT applicati al corpo umano e/o impiantati nel corpo stesso al fine di alleviare patologie e correggere malfunzionamenti. Nella pratica clinica l'uso di tali dispositivi inizia negli anni Sessanta con l'invenzione dei primi *pacemaker*, successivamente vengono messi a punto impianti cocleari, pompe per la somministrazione programmata di farmaci (pompe per l'insulina), dispositivi di neurostimolazione (del midollo spinale per la gestione del dolore cronico, del nervo sacro per il trattamento dell'incontinenza urinaria, del nervo vago per il controllo dell'epilessia), dispositivi di stimolazione cerebrale profonda per il controllo, ad esempio, dei tremori causati dal morbo di Parkinson. Altre applicazioni si sono diffuse nel campo delle protesi, con la creazione di arti artificiali comandati da microprocessori, nell'ambito dei sistemi di sorveglianza e localizzazione, sino alle avveniristiche frontiere delineate dal-

29 Per una disamina delle implicazioni etiche, bioetiche, politiche e giuridiche connesse alle «converging technologies» cfr. National Science Foundation, *Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science*, edited by Mihail C. Roco and William Sims Bainbridge, Dordrecht, 2003; European Commission, *Converging Technologies – Shaping the Future of European Societies*, by Alfred Nordmann, Rapporteur, Office for Official Publications of the European Communities, 2004.

30 Sulle questioni emergenti dagli avanzamenti della biologia sintetica cfr. il numero monografico della rivista *Notizie di Politeia*, 113, 2014.

31 Cfr. S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari, 2012; A. SANTOSUOSSO, *Diritto, scienza, nuove tecnologie*, Padova, 2012.

le connessioni *brain-machine-web*³². Ci troviamo in quest'ultimo caso di fronte a progettazioni estreme, che sono assai significative per illuminare la più generale difficoltà di inquadrare il tema dell'*enhancement*, individuando un confine netto tra ciò che deve considerarsi potenziamento e ciò che invece rimane terapia.

Per cominciare a sondare tale difficoltà può essere utile fare riferimento a uno studio pubblicato dal Parlamento europeo nel 2009, a conclusione del progetto «Science and Technology Options Assessment» (STOA), nel quale viene presentata e discussa una definizione molto ampia e articolata di *enhancement*, aperta anche a sviluppi che ad oggi appaiono ancora del tutto futuribili e visionari. Infatti lo studio precisa:

We define “human enhancement” as a modification aimed at improving individual human performance and brought about by science-based or technology-based interventions in the human body. This definition includes “strong”, second-stage³³ forms of human enhancement with long-term effective or permanent results as well as “temporary” enhancements. Because it is not related to a specific definition of health, this is a non-medical concept of human enhancement. We distinguish between purely restorative non-enhancing therapies, therapeutic enhancements and non-therapeutic enhancements [...]. Any technoscientific improvement of an individual’s performance that not only restores lost functions or a previous condition of health is seen as human enhancement, even if the resulting performance is still sub-average, i.e. less than typical for the species. However, we also deem potential or emerging enhancements which enable “super-human” performance or create “species-atypical” abilities highly relevant. Super-human performance can be defined as any performance which is vastly better than the best human performance ever known (such as sprinting as fast as a cheetah). Species-atypical abilities are abilities which do not naturally occur in humans (such as flying). The latter class of enhancements, which largely relate to visionary, but also to some emerging HET³⁴ and which tend to imitate the performance of non-human beings or artefacts [...], can also be subsumed under the notion of an “alteration” of human composition such as inventing new organs or bodily functions [...]³⁵.

Lo studio del Parlamento europeo include dunque nell'area dell'*enhancement* le procedure che non siano mirate alla *restitutio ad integrum*

32 Cfr. in particolare A. SANTOSUOSSO, *Diritto, scienza, nuove tecnologie*, cit., 261-62.

33 Con *enhancement* di primo stadio lo studio qui citato si riferisce a potenziamenti che non modificano in maniera permanente l'organismo, cosa che invece accade nelle forme di *enhancement* di secondo stadio.

34 Human Enhancement Technologies (HET).

35 European Parliament, *Human Enhancement*, Brussels, 2009, 22.

dell'organismo, cioè quegli interventi attuati non per scopi terapeutici e ristorativi, ma finalizzati a una modifica di organi e funzioni del corpo in vista dell'implementazione delle *performances* umane. Lo studio inoltre sottolinea l'importanza di una attenta valutazione etica, politica e giuridica non solo delle forme di *enhancement* attualmente più diffuse, come quelle connesse agli sviluppi della protesica e al potenziamento delle capacità cognitive tramite l'uso di farmaci, per le quali il discrimine tra terapeutico e migliorativo resta oggetto di discussione, ma anche delle forme di *enhancement* che prefigurano scenari visionari e a oggi irrealistici, come quelli proposti dai transumanisti, per vigilare anche sull'attribuzione di finanziamenti privati e pubblici a quest'ultimo tipo di ricerche. Infine lo studio precisa che, se l'accesso a dispositivi di *enhancement* deve essere sempre ricondotto a una scelta individuale, non si può ignorare una cornice più globale di valori in cui tale scelta va esercitata, valori quali la coesione sociale e la giustizia distributiva³⁶.

A balzare in primo piano è dunque il concetto di autodeterminazione e i suoi addentellati profondi con le nozioni di identità e normalità. Come annota Stefano Rodotà, «proprio il rapporto con il mondo delle macchine mostra che l'identità è un oggetto sociale complesso, irriducibile ai soli dati naturalistici, risultante da una vicenda storica mai compiuta»³⁷. Analizzando il caso dell'atleta sudafricano Oscar Pistorius, Rodotà mette in evidenza lo sgretolarsi della barriera che distingue soggetti naturalmente “normodotati” da soggetti che utilizzano la strumentazione tecnicamente disponibile per costruire la propria normalità. In questo caso i dispositivi tecnologici contribuiscono a ridisegnare la dimensione dell'umano, dilatando l'ambito dei diritti fondamentali della persona: «attraverso il corpo, le persone si appropriano così della tecnologia, la riportano alla misura dell'umano»³⁸. Ma per converso si danno situazioni nelle quali la compenetrazione di uomo e macchina conduce a esiti che non ampliano le opportunità della persona e, invece, compromettono la sua autonomia esponendola a interferenze esterne. È il caso ad esempio di dispositivi elettronici, come microchip, che, inseriti al di sotto della pelle, trasmettono dati controllabili a distanza da altri soggetti: questa volta «l'appropriazione delle tecnologie attraverso il corpo si rovescia, proprio la tecnologia apre la via all'espropriazione quotidiana»³⁹. In tale prospettiva l'etica e il diritto sono chiamati al ripensamento di categorie indispensabili per delineare opportunità e limiti della

36 Ivi, 132-133.

37 S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, cit., 312.

38 Ivi, 314.

39 *Ibidem*.

costruzione dell’“uomo tecnologico”. Categorie come quella di *privacy*⁴⁰ e soprattutto quella di autodeterminazione, che non si identifica con arbitrio, ma, posta in relazione con dignità, libertà e solidarietà, si colloca entro una trama di principi

che garantiscono lo spazio dell’agire legittimo e, consentendo l’adattamento della regola alle mutevoli e irripetibili modalità della vita attraverso l’attività degli stessi interessati, consentono quel confronto culturale e sociale che può produrre reciproca comprensione, e così aprire una strada per una costruzione condivisa e non autoritaria di comuni valori di riferimento⁴¹.

Uno degli ambiti in cui la problematicità di una demarcazione tra potenziamento e terapia emerge con grande chiarezza è quello relativo all’uso dei nuovi *cognitive enhancers*⁴², che solleva una questione di difficile inquadramento etico e bioetico. Mi riferisco alla questione relativa al «costante innalzamento della soglia delle prestazioni considerate “normali” e delle condizioni di “salute”: in altri termini, [al]l’ampliamento della sfera di *inadequately* che si ritengono risolvibili ricorrendo a trattamenti medici»⁴³. Muovendo in questa direzione si produce una medicalizzazione di tratti caratteriali, comportamenti, eventi, emozioni che, pur non rientrando entro parametri propriamente patologici, vengono sospinti oltre il confine della normalità e catturati così nell’orbita della terapia farmacologica. Portato alle estreme conseguenze, il proces-

40 Cfr. in particolare S. RODOTÀ, *Intervista su privacy e libertà*, a cura di P. Conti, Roma-Bari, 2005.

41 S. RODOTÀ, *Il nuovo habeas corpus: la persona costituzionalizzata e la sua autodeterminazione*, in S. Rodotà, M. Tallacchini (a cura di), *Trattato di biodiritto*, vol. I: *Ambito e fonti del biodiritto*, Milano, 2011, 215.

42 La ricerca di sussidi per migliorare le capacità cognitive e relazionali – così come quella dei sussidi per potenziare la forza del corpo – ha una storia antica, ma in anni più recenti ha attraversato significative trasformazioni prima con la diffusione di alcuni psicofarmaci, come le benzodiazepine che a partire dagli anni Settanta diventano delle vere e proprie *lifestyle drug*, e poi con l’impiego via via più ampio di sostanze studiate per la cura di disturbi neurologici, ma utilizzate *off-label* anche per scopi di *enhancement*. Rientrano in questo quadro farmaci come il Ritalin o l’Adderal, destinati tra l’altro alla cura del “disturbo da deficit di attenzione e iperattività”, ma adoperati per migliorare le prestazioni cognitive, come il Modanafil, usato per ridurre il bisogno di sonno, o il Donepezil, indicato per il trattamento della malattia di Alzheimer ma ampiamente diffuso per potenziare la memoria.

43 G. CORBELLINI, E. SIRGIOVANNI, *Tutta colpa del cervello. Un’introduzione alla neuroetica*, Milano, 2013, 74.

so di medicalizzazione⁴⁴ finisce col tralasciare la rilevanza del contesto sociale e culturale entro cui l'individuo opera e col quale interagisce, occultando i costrutti sociali che nel tempo contribuiscono alla definizione delle categorie di normalità e adeguatezza delle prestazioni. E proprio sull'esigenza di tenere conto di ambivalenze e trasformazioni semantiche delle nozioni complementari di normale e anormale, salute e malattia, terapeutico e migliorativo, insiste opportunamente l'*Avis* della «Commission de l'éthique de la science et de la technologie» del Québec, pubblicato nel 2009:

La différence entre “thérapie” et “amélioration” se situe généralement dans la zone grise du continuum “santé/bien-être – maladie”, mais comment distinguer une amélioration d'un traitement? Une définition étroite du terme “amélioration” est exclue, notamment parce que les concepts de maladie et de santé sont reliés sur le continuum et rattachés à un contexte culturel et historique, lui-même fondé sur des compromis sociaux et des valeurs. Néanmoins, un *modus operandi* se dégage: on détermine plutôt un *optimum*, variable selon les temps et les lieux, à partir duquel on intervient en invoquant le fonctionnement normal. La question de la normalité est donc au cœur de la notion d'amélioration⁴⁵.

L'*Avis* della Commissione canadese può contribuire alla messa a fuoco di un decisivo nodo concettuale: quello che soggiace alle diverse analisi interpretative sull'accettabilità morale e legittimità sociale dell'*enhancement*, collocando quest'ultimo entro una visione dinamica e non riduzionista delle relazioni tra normale e patologico. Una visione, dunque, che scompagina approcci oggettivanti alla diade salute/malattia e mette in discussione pretese definitorie fondate su parametri di deviazione da una normalità funzionale statisticamente calcolata. Recuperando le preziose osservazioni di Georges Canguilhem, diventa indispensabile ricordare come il patologico non possa essere *sic et simpliciter* ricondotto a uno scarto quantitativo rispetto a norme prefissate, ma rinvii a un «sentimento diretto e concreto di sofferenza e di impotenza, sentimento di vita

44 Molto vasta è la letteratura impegnata nella discussione dei risvolti filosofici e sociologici della medicalizzazione. Mi limito qui a rinviare al numero monografico della rivista *aut aut*, n. 340, ottobre-dicembre 2008 e al volume A. MATURO, P. CONRAD (a cura di), *La medicalizzazione della vita*, Milano, 2009.

45 Commission de l'éthique de la science et de la technologie, *Médicaments psychotropes et usages élargis: un regard éthique*, Gouvernement du Québec, 2009, XXIV. Il corsivo è mio.

impedita»⁴⁶. Come contrassegno di uno scarto qualitativo che impoverisce le modalità di esistenza, il patologico illumina il normale, in quanto «in materia biologica è il *pathos* che condiziona il *logos*, perché lo chiama in causa. È l'anormale a suscitare l'interesse teorico per il normale. Una norma non è riconosciuta come tale se non in un'infrazione. Una funzione non è rivelata se non dal suo difetto. La vita non si innalza alla coscienza e alla scienza di se stessa se non tramite lo sviamento, l'insuccesso e il dolore»⁴⁷. Se dunque non è alle norme fisiologiche che possiamo fare appello per avvicinarci alla comprensione dell'umano, bisogna acquisire la consapevolezza che il normale – come sottolinea ancora Canguilhem – è sempre espressione di un'attività normativa che istituisce giudizi di valore. In tal senso una problematizzazione delle nozioni di normale e patologico costituisce il presupposto inaggirabile di una lettura critica della trama concettuale entro cui si dispiegano traiettorie interpretative alle prese con quella *zona grigia del continuum* “salute/ben-essere – malattia”, richiamata dall'*Avis* della Commissione canadese e costitutivamente connessa al dibattito sull'*enhancement*⁴⁸.

Tale dibattito⁴⁹, che ha ormai assunto dimensioni planetarie con importanti ricadute anche sulla deontologia medica⁵⁰, è dunque alimentato dall'interrogazione sul senso del proiettarsi «oltre la terapia»⁵¹ allo scopo di «stare più che bene»⁵². Per provare a delineare sinteticamente le principali linee di analisi emergenti nella riflessione etica e bioetica, vorrei

46 G. CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, Paris, 1966, trad. it. *Il normale e il patologico*, Torino, 1998, 106.

47 Ivi, p. 171.

48 Sul rapporto tra *enhancement* e progressiva espansione delle nozioni di malattia come malessere e di salute come benessere, cfr. anche le osservazioni proposte da L. PALAZZANI, *Il potenziamento umano. Tecnoscienza, etica e diritto*, Torino, 2015, 8-11.

49 Per un inquadramento delle principali direttrici della riflessione sull'*enhancement* cfr. M. BALISTRERI, *Superumani. Etica ed enhancement*, Torino, 2011; L. LO SAPIO, *Potenziamento e destino dell'uomo. Itinerari per una filosofia dell'enhancement*, Genova, 2015.

50 Assai significative a questo proposito sono le discussioni suscitate in Italia dall'inserimento nell'ultima versione del *Codice di deontologia medica* (2014) di un articolo dedicato alla medicina potenziativa ed estetica (art. 76).

51 *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness* è il titolo di un famoso report redatto nel 2003 dal President's Council on Bioethics insediato da George W. Bush. Il testo costituisce un punto di riferimento imprescindibile per la discussione sul tema dell'*enhancement*.

52 C. ELLIOTT, *Better Than Well. American Medicine Meets the American Dream*, New York, 2004.

proporre qualche riferimento almeno ad alcuni autori che con maggiore incisività hanno animato il panorama degli studi internazionali. Sul versante dei cosiddetti “bioconservatori”, cioè di coloro che considerano l'*enhancement* moralmente inaccettabile perché foriero d'uno snaturamento dell'umano, mi limito qui a richiamare le posizioni espresse da Jürgen Habermas e Michael J. Sandel⁵³.

Il filosofo tedesco, muovendosi nel solco di una impostazione post-metafisica in cui il «pluralismo delle visioni del mondo» e la «progressiva individualizzazione degli stili di vita»⁵⁴ impongono di ripensare le forme dell'autocomprensione etica, sottolinea come le biotecnologie – con la loro capacità di intervento sulla nostra datità organica “naturale”, che diviene oggetto di programmazione intenzionale – finiscono proprio col modificare «la nostra autocomprensione di agenti responsabili»⁵⁵. Si delinea così il quesito cruciale della riflessione habermasiana: «Possiamo considerare l'autotrasformazione genetica della specie come un mezzo per accrescere l'autonomia individuale, oppure questa strada metterà a repentaglio l'autocomprensione normativa di persone che conducono la vita portandosi mutuo ed eguale rispetto?»⁵⁶. La risposta dell'autore è molto netta: miglioramento genetico e libertà personale sono inconciliabili. L'annullamento della distinzione tra le categorie «del *tecnicamente prodotto* e del *naturalmente divenuto*»⁵⁷, delineato dalle pratiche di eugenetica liberale, lungi dall'apportare un incremento di autonomia, si configurerebbe come un assoggettamento strumentale dell'altro, non più libero di concepirsi quale «autore indiviso della propria vita»⁵⁸. A essere chiamata in causa è dunque, a parere di Habermas, l'idea stessa dell'inviolabilità della dignità umana, che presuppone simmetria di relazioni e acquista storicamente significato nella comunità degli esseri morali gra-

53 Oltre a Habermas e Sandel, vanno almeno ricordati, come esponenti di primo piano della corrente dei bioconservatori, Francis Fukuyama (*Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York, 2002, trad. it. *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, Milano, 2002) e Leon Kass (*Ageless Bodies, Happy Souls. Biotechnology and the Pursuit of Perfection*, in *The New Atlantis*, Number 1, Spring 2003, 9-28).

54 J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur: auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main, 2001, trad. it. *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino, 2002, 6.

55 Ivi, 15.

56 Ivi, 31.

57 Ivi, 48.

58 Ivi, 64.

zie alla reciprocità del riconoscimento tra soggetti che agiscono in modo comunicativo.

Michael J. Sandel, a sua volta, si sofferma soprattutto sulle pericolose conseguenze dell'*enhancement*, che riguarderebbero «non tanto la perfezione a cui si aspira, quanto la disposizione umana che esprime e promuove»⁵⁹. Analizzando ad esempio il caso del doping sportivo, il filosofo comunitarista osserva ironicamente: «con il crescere del ruolo del miglioramento, la nostra ammirazione per il risultato si spegne. O meglio si sposta dall'atleta al suo farmacista»⁶⁰. Ma è in particolare sulle implicazioni derivanti dalla genetica migliorativa che Sandel concentra la propria attenzione, enfatizzando i rischi connessi alla riduzione della nostra capacità morale di accogliere l'altro nella sua diversità e quindi di aprirsi con «amore incondizionato» all'imprevedibilità del non atteso. Riferendosi in particolare alla possibile predeterminazione di caratteristiche dei nascituri, l'autore infatti sottolinea: «quale che sia il suo effetto sull'autonomia del figlio, l'impulso a cancellare il contingente e padroneggiare il mistero della nascita sminuisce il genitore progettante e corrompe l'essere genitori come pratica sociale governata da norme di amore incondizionato»⁶¹. Da tutto ciò deriverebbe, secondo Sandel, un mutamento delle «tre caratteristiche chiave del nostro paesaggio morale: l'umiltà, la responsabilità, la solidarietà»⁶². Ancorate a un impulso prometeico di controllo, che segna il «trionfo unilaterale della volontà sui doni naturali»⁶³, le diverse forme di *enhancement* minerebbero le basi della solidarietà sociale, prefigurando una frattura – che investe anche il piano della reciproca obbligazione morale – tra la classe degli umani geneticamente potenziati e quella degli umani meramente naturali.

Sul versante di quanti invece difendono le pratiche di *enhancement* si collocano in prima linea i transumanisti, a cui ho fatto riferimento nel paragrafo precedente. Comunque anche su questo versante ci troviamo di fronte a un panorama di posizioni molteplici, di cui mi è qui impossi-

59 M. J. SANDEL, *The Case against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Cambridge, London, 2007, trad. it. *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Milano, 2008, 56. In un altro passaggio del suo volume Sandel chiarisce: «Si afferma comunemente che il miglioramento genetico, la clonazione e l'ingegneria genetica rappresentano una minaccia per la dignità umana. In questo c'è del vero, ma la sfida è chiarire come queste pratiche avviliscono la nostra umanità» (Ivi, 37).

60 Ivi, 39.

61 Ivi, 87.

62 Ivi, 89.

63 *Ibidem*.

bile rendere conto in maniera dettagliata. Ad esempio Julian Savulescu, adottando una *welfarist definition* del potenziamento, peraltro condivisa anche da Bostrom, insiste su una interpretazione positiva dell'*enhancement*, che sarebbe fonte di un incremento della dignità umana in quanto, a partire dall'identificazione di buono e meglio con utile e felicità, consentirebbe di condurre una vita migliore non solo grazie al perfezionamento del corpo, ma anche grazie al perfezionamento morale⁶⁴. E ancora mi sembra opportuno richiamare un'altra posizione radicalmente favorevole all'*enhancement*, quella cioè avanzata da John Harris, che precisa come le manipolazioni della nostra natura dovrebbero essere non soltanto difese, ma altresì promosse in quanto doverose per assicurare un maggiore benessere alle future generazioni. Infatti nell'introduzione al suo volume del 2007, Harris scrive:

When new technologies are announced, the first reaction is often either “wow—this is amazing!” or “yuck—this is sick!” This book is about the reasons and arguments that underlie both reactions, and about how it can sometimes be rational to move from “yuck!” to “wow!”. [...] I develop the arguments and the good reasons we have not only to take the possibility of radical human enhancement seriously but also positively to promote it. I point out the continuity that exists between therapy and enhancement, the fact the human enhancement has always been both a conscious and unconscious part of human development and of evolution, and I underline the familiarity of the multifarious attempts we humans have made not only to better our ourselves in the sense of improving our material circumstances and well-being, but literally to better ourselves⁶⁵.

Dalle rapide note che ho fin qui proposto emerge il permanere di un intenso conflitto di interpretazioni rispetto alle possibili riscritture del «palinsesto della vita»⁶⁶, che, soprattutto negli scenari delineati dall'avvento della società postgenomica, non è più ascrivibile all'insondabile fatalità del destino. «La nostra individualità somatica, corporea, neurochimica – ha scritto Nikolas Rose – diviene oggi un terreno di scelta, prudenza e responsabilità. È completamente aperta alla sperimentazione e alla contestazione. La vita non è immaginabile come una dote fissa e

64 J. SAVULESCU, *Justice, fairness, and enhancement*, in *Annals of the New York Academy of Sciences*, December 2006, n. 1093, 321-338.

65 J. HARRIS, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton, 2007, 4.

66 Per la nozione di «palimpsest of life» cfr. S. JASANOFF, *Introduction: Rewriting Life, Reframing Rights*, in Ead. (a cura di), *Reframing Rights. Biocostitutionalism in the Genetic Age*, Cambridge, MA, 2011, 1-5.

inalterabile. La biologia non è più un destino»⁶⁷. Proprio in quanto potente vettore di anti-destino⁶⁸, le tecnologie convergenti, che dell'*enhancement* rappresentano il più promettente volano, esigono un impegno – certamente arduo ma nel contempo inaggirabile – della ragione pratica e dell'azione politica per la delineaazione di quell'orizzonte di valori condivisi auspicato da Stefano Rodotà.

3. Come ho accennato alla fine del primo paragrafo, i problemi suscitati dalle diverse prospettive del transumanesimo e del postumanesimo, con il loro rinvio a forme di ibridazione con l'artificiale, meritano un'analisi anche sul piano educativo. L'opportunità di ragionare in chiave formativa sui temi dall'*enhancement* è riconducibile all'esigenza di enucleare questioni che più direttamente possano sollecitare l'interesse delle giovani generazioni, coinvolgendole in prima persona in una riflessione che investa la loro esperienza quotidiana. Proprio a partire dalla conoscenza dell'ampio ventaglio di avanzamenti resi oggi disponibili dalla ricerca scientifica, diventa ineludibile mettere in moto processi formativi in grado di promuovere una valutazione accorta di rischi e benefici e di orientare i giovani verso scelte consapevoli rispetto ai propri progetti di vita e al proprio benessere. Se la questione dell'*enhancement* si gioca lungo il crinale sottile, e talvolta impercettibile, che separa l'intervento terapeutico da quello migliorativo, allora acquisisce un'importanza strategica la consapevolezza del soggetto, esposto a modelli sociali e culturali sempre più esigenti sul piano della rapidità ed eccellenza della prestazione, di quali siano e debbano restare i limiti entro cui concepire e realizzare azioni di potenziamento del proprio sé. Si tratta dunque di portare al centro della formazione grandi questioni della contemporaneità – che riguardano l'integrità del corpo, la salute, la percezione del confine tra normale e patologico, i modi di intendere la competizione sociale e finanche la guerra – attraverso discussioni guidate che, sottraendosi alle tante forme di comunicazione sensazionalistica dominanti sui media, possano aprire uno spazio di riflessività autonoma e profonda. Diventare più belli tramite la chirurgia estetica, diventare più forti nello sport grazie al doping, nascere "perfetti", migliorare le capacità cognitive attraverso i farmaci, diventare

67 N. ROSE, *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton, Oxford, 2007, trad. it. *La politica della vita. Biomedicina, potere e soggettività nel XXI secolo*, Torino, 2008, 57.

68 Sul tema dell'"antidestino" cfr. S. RODOTÀ, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Milano, 2009 (II ed.); L. D'AVACK, *Verso un antidestino. Biotecnologie e scelte di vita*, Torino, 2009 (II ed.).

più potenti in campo militare: sono queste alcune delle voci tematiche che potrebbero costituire l'oggetto di interventi formativi interdisciplinari, soprattutto nelle scuole superiori.

E, come appare subito evidente, si tratta di argomenti che toccano da vicino l'esperienza dei giovani, segnata da inquietudini rispetto al proprio corpo e alla propria identità sessuale, da ansie di omologazione a modelli in cui si coagula l'egemonia delle mode e del mercato, dalla spasmodica caccia a un benessere spesso sagomato su rischiosi investimenti nell'artificiale.

I vissuti e le convinzioni personali di allieve e allievi dovrebbero essere non solo l'elemento imprescindibile per l'avvio del percorso formativo, ma il riferimento costante di tutti i suoi successivi passaggi, nei quali proprio quelle convinzioni e quei vissuti potranno essere problematizzati e discussi grazie al confronto con dati e riscontri scientifici e altresì con teorie e concetti sviluppati nell'alveo della riflessione etica, bioetica, biogiuridica. Si tratta certo di dispiegare una progettualità che esige uno sguardo ambizioso sulla formazione, perché implica innanzitutto un investimento materiale e culturale sull'aggiornamento dei docenti e una apertura alla revisione, sul piano organizzativo, di spazi e tempi del curriculum, troppo spesso sequestrato entro steccati che perimetrano rigidamente le discipline. Al contrario costruire ponti tra i saperi, mettendo in luce le poliedriche risposte che essi offrono a comuni domande di verità e di senso, richiede uno sforzo di progettualità condivisa che possa garantire una effettiva interazione tra i diversi attori della comunità scolastica e tra questa e altre agenzie formative. Prospettare interventi didattici sul tema dell'*enhancement* significa dunque allestire un complesso "ambiente" di apprendimento⁶⁹ i cui spazi e tempi siano intenzionalmente modulati per alimentare lo scambio dialogico, la partecipazione attiva, la discussione informata e sempre aperta al riconoscimento della pluralità di interpretazioni e punti di vista. E proprio dalla pluralità, intesa come valore etico e teoretico irrinunciabile, dovrebbe discendere un'articolazione delle attività formative capace di tenere insieme conoscenza scientifica dei fenomeni analizzati e riflessività sulle loro implicazioni mediche, sociali, economiche, giuridiche.

In questa sede vorrei limitarmi ad accennare ad almeno due grandi ambiti dell'*enhancement*, quello del *doping* e quello della chirurgia estetica, che nel loro rinvio all'esperienza corporea della forza e della

69 Sul tema degli ambienti di apprendimento cfr. A. CARLETTI (a cura di), *Ambienti di apprendimento e nuove tecnologie. Nuove applicazioni della didattica costruttivista nella scuola*, Trento, 2007; P. LIMONE, *Ambienti di apprendimento e progettazione didattica*, Roma, 2012.

bellezza hanno profonde implicazioni per la costruzione dell'identità bio-psichica del soggetto.

Pratica molto antica, il *doping* ha acquisito di recente un notevole rilievo anche in relazione a forme via via più ampie di professionalizzazione dello sport e all'influenza di interessi commerciali che favoriscono il diffondersi della mentalità del vincere con qualsiasi mezzo⁷⁰. La legge italiana, sulla base di riferimenti a documenti internazionali⁷¹, definisce il *doping* come «la somministrazione o l'assunzione di farmaci o di sostanze biologicamente o farmacologicamente attive e l'adozione o la sottoposizione a pratiche mediche non giustificate da condizioni patologiche ed idonee a modificare le condizioni psicofisiche o biologiche dell'organismo al fine di alterare le prestazioni agonistiche degli atleti»⁷². Fitto è l'elenco di sostanze e metodi utilizzati per incrementare i livelli delle prestazioni ed esplicitamente vietati dagli organismi internazionali: stimolanti (come le anfetamine), narcotici, cannabinoidi, beta-bloccanti, steroidi anabolizzanti, ormoni (come l'eritropoietina, l'ormone della crescita, l'insulina), agenti con attività anti-estrogenica, diuretici e altri agenti occultanti, metodi per il miglioramento del trasferimento di ossigeno (doping ematico), metodi configurabili come «*doping genetico*»⁷³. A proposito del cosiddetto «*doping genetico*» è stato proprio uno scienziato, Lee Sweeney, a segnalarne i rischi domandandosi: «La terapia genica è destinata a diventare la base di frodi *hightech* nello sport? È un'ipotesi da non sottovalutare. Verrà un giorno in cui la terapia genica sarà così comune in ambito terapeutico che l'idea di manipolare i geni per aumentare il rendimento sportivo sarà universalmente accettata?»⁷⁴.

70 Il fenomeno della professionalizzazione dello sport, sorto alla fine del XIX secolo in Inghilterra, si sviluppa in maniera crescente nella seconda metà del '900. Tale processo, che trasforma il gioco in vero e proprio lavoro, ha rilevanti implicazioni sul piano dei rapporti che legano lo sport a interessi economici, connessi anche alla visibilità mediatica degli atleti. Su questo tema cfr.: S. RIZZO, *Bioetica e sport. Nuovi principi per battere il doping*, Roma, 2006; ID., *Il doping tra diritto e morale*, Messina, 2012; Comitato Nazionale per la Bioetica, *Etica, sport e doping*, Roma, 25 marzo 2010.

71 Cfr. in particolare Consiglio d'Europa, *Convenzione antidoping*, Strasburgo, 16 novembre 1989.

72 Legge 14 dicembre 2000, n. 376, art. 1, c. 2.

73 La Convenzione Unesco definisce il doping genetico come «l'uso non terapeutico di cellule, geni, elementi genetici, o della modulazione dell'espressione genica, in grado di potenziare le prestazioni sportive». Unesco, *Convenzione internazionale contro il doping nello sport*, Parigi, 19 ottobre 2005, 21 (www.unesco.it/_filesDOCUMENTAZIONI/convenzione_doping.pdf).

74 H. L. SWEENEY, *Atleti geneticamente modificati*, in *Le Scienze*, n. 432, agosto 2004, 40.

Ma per delineare le coordinate del dibattito sulle questioni sollevate dal *doping*, può essere opportuno partire da qualche considerazione sui significati culturali, sociali, politici e formativi delle attività sportive⁷⁵. È ampiamente documentata da una vasta e articolata letteratura l'importanza che lo sport ha rivestito e continua a rivestire sul piano dei processi di socializzazione e formazione degli individui, fin dalla più tenera età⁷⁶. Come attività che esigono perseveranza, impegno, dedizione, rispetto delle regole, le pratiche ludico-sportive hanno infatti una rilevante valenza educativa e grande «importanza per lo sviluppo del carattere morale»⁷⁷. Del resto già gli studi di psicologia cognitiva di Piaget dimostravano che il bambino, imparando a giocare secondo le regole, esercita un ampio spettro di abilità, che risultano fondamentali non solo per porre le basi degli apprendimenti successivi, ma anche per promuovere la capacità di controllare le tendenze aggressive ed egoistiche emergenti dal confronto con gli altri⁷⁸. Sia a livello amatoriale che a livello agonistico, le pratiche ludico-sportive sono dunque un canale prezioso di introiezione e socializzazione di valori, quali la lealtà, il riconoscimento e il rispetto dell'altro, l'onestà, l'osservanza delle regole, il senso di amicizia, il superamento delle distinzioni e delle discriminazioni.

Al cuore di quell'«etica dello sport», che può contribuire allo «sviluppo del carattere morale», sta la nozione di *fair play*, intesa non semplicemente come rispetto delle regole, ma come un vero e proprio «modo di pensare» che «comprende la lotta contro l'imbroglio, contro le astuzie al limite della regola, la lotta al doping, alla violenza (sia fisica che verbale), a molestie sessuali e abusi verso bambini, giovani o verso le donne, allo sfruttamento, alla disuguaglianza delle opportunità, alla commercializzazione eccessiva e alla corruzione»⁷⁹.

75 Cfr. D. SARSINI, *Il corpo in Occidente. Pratiche pedagogiche*, Roma, 2003.

76 Cfr. E. ISIDORI, A. FRAILE, *Educazione, sport e valori. Un approccio pedagogico critico-riflessivo*, Roma, 2008; A.G.A. NACCARI, *Pedagogia della corporeità. Educazione, attività motoria e sport nel tempo*, Perugia, 2003; F. CASOLO, G. MARI (a cura di), *Pedagogia del movimento e della corporeità*, Milano, 2014; M. SIBILIO, *Lo sport come percorso educativo. Attività sportive e forme intellettive*, Napoli, 2005.

77 M. BALISTRERI, *I valori dello sport*, in M. Vincenti (a cura di), *Sport e doping. Riflessioni*, Ivrea, 2009, 16.

78 J. PIAGET, *La formation du symbol chez l'enfant*, Neuchâtel, 1946, trad. it. *La formazione del simbolo nel bambino*, Firenze 1972.

79 Consiglio d'Europa, *Codice europeo di etica sportiva*, 7ª Conferenza dei Ministri europei responsabili dello Sport, Rodi, 13 – 15 maggio 1992.

Proprio entro questa prospettiva, in cui è la *lealtà* sportiva in senso lato a essere enfatizzata, la pratica del *doping* viene stigmatizzata e combattuta come forma di *slealtà* che compromette i valori culturali profondi dello sport e la sua stessa immagine pubblica⁸⁰, perché altera la parità delle condizioni di partenza dei competitori, assicurando ad alcuni un ingiusto vantaggio sugli altri.

In questo ambito dunque l'impegno formativo si configura come irrinunciabile, soprattutto se si considera che il problema del *doping* in età adolescenziale è grave per le ricadute sul piano della salute e per l'esposizione ai rischi di un mercato clandestino che inganna i ragazzi e le ragazze, mascherando le sostanze dopanti dietro la facciata di innocui integratori⁸¹. Ma nella progettazione di interventi educativi, in particolare nella scuola superiore, sarà opportuno altresì inquadrare le questioni relative al *doping*, così come tutte le altre questioni legate all'*enhancement*, entro le complesse coordinate del dibattito teorico sviluppatosi, con crescente intensità, in ambito etico, bioetico e biogiuridico. Si tratta di un dibattito vivace in cui si verifica una polarizzazione tra posizioni diverse. L'orientamento favorevole alla liberalizzazione del *doping*⁸² si richiama sia al principio dell'autodeterminazione e della non interferenza nelle scelte individuali, sia all'argomento, di matrice consequenzialistica, della "minimizzazione del danno", realisticamente conseguibile solo attraverso l'eliminazione dei rischi connessi alla clandestinità e l'uso informato dei dispositivi di potenziamento, che, in regime di mercato legale e libero, diventerebbero meno pericolosi, perché sottoposti a controllo medico

80 Il Comitato Nazionale per la Bioetica sottolinea il danno causato dal doping all'immagine dello sport e le diffuse reazioni negative manifestate dall'opinione pubblica verso questo fenomeno. In tal senso il CNB precisa: «il pubblico si sente defraudato, gli sponsor rompono i contratti pubblicitari e la giustizia sportiva (e, quando ricorrono gli estremi, quella penale) intervengono per sanzionare l'illecito. Alla base di questa reazione negativa sono individuabili un complesso di ragioni, ma anche di intuizioni ed emozioni che hanno a che fare con la natura stessa della pratica sportiva così come è comunemente percepita. Da una parte, il ricorso al doping modifica in negativo questa percezione, che è legata al fatto che noi ammiriamo una performance sportiva in quanto la associamo alla capacità dell'atleta di perseguire l'eccellenza col lavoro sul proprio corpo e con i propri mezzi e sentiamo sminuite le grandi prestazioni in termini di forza, velocità, grazia e cooperazione quando scopriamo che sono state ottenute grazie al doping. Dall'altra, viene ad essere profondamente alterato il rapporto tra elemento fisico, ludico e agonistico, rendendo quest'ultimo prevalente e condizionante» (Comitato Nazionale per la Bioetica, *Etica, sport e doping*, cit., p. 18).

81 Cfr. L. PALAZZANI, *Il potenziamento umano*, cit., 77.

82 G. CORBELLINI, E. SERGIOVANNI, *Tutta colpa del cervello*, cit.

e disponibili a tutti gli atleti, alla cui autonoma valutazione sarebbe rimessa la decisione di farvi ricorso o meno. Differente è invece l'orientamento di quanti assumono come riferimento una nozione di autonomia di matrice kantiana, in cui è prevista l'esistenza di «doveri verso sé stessi» che riguardano la propria vita e la propria integrità fisica, rinviando al generale principio del rispetto verso l'umanità nella propria persona⁸³. A essere messa in discussione sarebbe così la stessa dignità umana, che «si traduce in questo ambito in primo luogo come rispetto del corpo proprio e di quello degli altri, mentre il doping, che sacrifica persino la salute delle persone che vi fanno ricorso, riduce il corpo a semplice mezzo. [...] In definitiva, non è condivisibile l'idea che il divieto del doping costituisca, puramente e semplicemente, un'interferenza nella libertà individuale degli sportivi, essendo piuttosto una regola necessariamente comune che gli sportivi dovrebbero accogliere quale condizione per impedire che lo sport degradi a qualcosa d'altro e rimanga invece un'attività individualmente e socialmente utile»⁸⁴.

Problematiche assai significative emergono anche considerando il campo della chirurgia estetica, che immediatamente rinvia a vissuti di disagio e sofferenza rispetto alla percezione del proprio corpo e all'accettazione della sua unicità, una unicità che ricomprende pure quegli aspetti non conformi a standard di bellezza e desiderabilità sempre più pressanti e invasivi. Se, come sottolinea Laura Palazzani, la chirurgia estetica può essere «considerata il 'paradigma' del potenziamento in medicina»⁸⁵, perché non persegue fini immediatamente terapeutici, è innegabile che, soprattutto nel corso degli ultimi decenni, il crescente ricorso a questa tecnica abbia assunto valenze psicologiche e sociali via via più complesse. Infatti, entro una visione dilatata del concetto di salute intesa come «processo che permette alle persone di aumentare il controllo su di sé»⁸⁶, la decisione di modificare il proprio corpo, secondo canoni estetici prescelti, diventa espressione di un diritto all'autodeterminazione del soggetto che, perseguendo la cura della propria immagine, modula la propria identità rapportandosi a bisogni emotivi profondi e a desideri di rispecchiamento di modelli sociali. Certa-

83 Cfr. I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, 1797, trad. it. *La metafisica dei costumi*, Roma-Bari, 1973 (in particolare la prima parte della *Dottrina degli elementi dell'etica*).

84 Comitato Nazionale per la Bioetica, *Etica, sport e doping*, cit., 21-22.

85 L. PALAZZANI, *Il potenziamento umano*, cit., 72.

86 Questa espressione si trova formulata nella *Carta di Ottawa per la promozione della salute*, pubblicata nel 1986 al termine della prima Conferenza internazionale sulla Promozione della Salute.

mente sul piano formativo è importante sollecitare gli adolescenti a riflettere sui rischi di un mercato globale – di cui internet rappresenta una cassa di risonanza tanto potente quanto incontrollata e incontrollabile – che, per fini di lucro, suscita attese e speranze spesso non solo irrealizzabili, ma pure foriere di pericoli per la salute. È questo infatti il nodo centrale da porre in evidenza: la valutazione ponderata e prudente di rischi e benefici di ogni trattamento, la cui opportunità deve essere sempre giustificata dal medico sulla base di criteri di proporzionalità, ragionevolezza e non superfluità. Responsabilità deontologica del personale sanitario di informare correttamente ed esaustivamente, da una parte, e dall'altra responsabilità del paziente di approfondire le implicazioni delle proprie scelte costituiscono i cardini di una relazione professionale che, nel caso della chirurgia estetica, cela non poche insidie⁸⁷.

Da questo quadro emerge l'esigenza di realizzare pratiche formative che, sottraendosi alla sterile contrapposizione tra visioni censorie e stigmatizzanti e visioni proiettate verso il raggiungimento di una immagine di bellezza sempre più perfetta e conformata a canoni mediatici, siano in grado di guidare i giovani verso un rapporto equilibrato e riflessivo con il proprio corpo. Un corpo inteso come espressione della soggettività, quella soggettività incarnata che è *io in situazione*, cioè esistenza concreta, mai separatamente fisica o psichica, ma sempre invece dispiegata nei legami tra corporeità e storia. Si tratta insomma di pensare, per utilizzare le parole di Gabriel Marcel, sul senso dell'esistere come un *io incarnato*: «ciò che esiste e ciò che conta, è un determinato individuo, è l'individuo reale che io sono, col bagaglio della sua esperienza, con tutte le specificazioni dell'avventura concreta che spetta a lui vivere, a lui solo e non a un altro»⁸⁸.

Certamente dunque il compito della formazione si configura come una sfida di riflessività permanente che metta in luce le tante scorciatoie riduzionistiche di cui abbondano le tesi transumaniste, smascherando i facili miti di una ricerca di perfezionamento destinata forse solo a «lasciare un posto privilegiato all'immaturità»⁸⁹.

D'altra parte invece sollecitazioni significative potranno giungere da una rilettura in chiave formativa delle radicali interrogazioni avanzate

87 Comitato Nazionale per la Bioetica, *Aspetti bioetici della chirurgia estetica e ricostruttiva*, Roma, 21 giugno 2012.

88 G. MARCEL, *Homo viator: prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris, 1944, trad. it. *Homo viator*, Roma, 1980, 160.

89 F. P. ADORNO, *Al di là delle utopie, il transumanesimo*, in M. Russo (a cura di), *Umanesimo. Storia, critica, attualità*, Firenze, 2015, 254.

dalle riflessioni del *posthuman*. In Italia sono state due pedagogiste, Franca Pinto Minerva e Rosa Gallelli, a mettere in luce per prime l'assoluta rilevanza di questo aspetto⁹⁰. Partendo dalla considerazione che le grandi trasformazioni legate alla ricerca tecnoscientifica implicano una revisione di categorie antropologiche ancora ispirate a una logica dicotomica e separativa, quella appunto fondata sulle opposizioni naturale/artificiale, uomo/animale, uomo/ macchina, le studiose sottolineano come, insieme ad altre nozioni, quali ad esempio vita, libertà, responsabilità, anche la nozione di «formazione umana» vada «incontro ad una *perturbazione* che chiama ad un profondo lavoro critico di ridefinizione e di integrazione concettuale»⁹¹. Accedere a una prospettiva non antropocentrica, in cui il dispositivo tecnologico non è più solo protesi esterna al corpo, ma è inglobato nel nostro stesso *bios* divenendo parte integrante del nostro corpo e delle nostre funzioni cognitive, significa infatti proiettarsi verso una ridefinizione della soggettività umana e quindi anche verso una «ridefinizione dell'*idea di formazione* di un soggetto ibrido e mutante»⁹². La *perturbazione* di cui parlano Pinto Minerva e Gallelli rappresenta dunque una preziosa opportunità per ripensare l'«umano» in chiave formativa, mettendo in discussione punti di vista e asseriti «che, talora, hanno fatto e fanno dell'«umano» una condizione di esistenza autoreferenziale, gerarchicamente separata, superiore e autosufficiente rispetto alla complessità delle reti che connettono ricorsivamente la pluralità dei sistemi viventi (animali umani e non-umani) con la pluralità dei sistemi artificiali, prodotti delle nostre menti»⁹³.

90 F. PINTO MINERVA, R. GALLELLI, *Pedagogia e Post-umano. Ibridazioni identitarie e frontiere del possibile*, Roma, 2004. Sul rapporto tra pedagogia e postumano cfr. anche A. TOSOLINI (a cura di), *Il post-umano è qui. Educare nel tempo del cambiamento*, Bologna, 2008; P. BARONE, A. FERRANTE, D. SARTORI (a cura di), *Formazione e post-umanesimo. Sentieri pedagogici nell'età della tecnica*, Milano, 2014; A. FERRANTE, *Pedagogia e orizzonte post-umanista*, Milano, 2014.

91 F. PINTO MINERVA, R. GALLELLI, *Pedagogia e Post-umano*, cit., 12. Il corsivo è mio.

92 Ivi, 13.

93 Ivi, 14.

SECONDA PARTE
LIBERTÀ

VITTORIA FRANCO

IL PARADOSSO DELLA RESPONSABILITÀ MORALE FRA LIBERTÀ E LIMITE

Sommario: 1. Dignità. 2. Responsabilità tra autonomia e relazione. 3. Agire con responsabilità: poteri e limiti. 4. Responsabilità e pluralità.

1. Nel suo *De hominis dignitate* Pico della Mirandola fa coincidere la dignità dell'uomo con la capacità di creare se stesso. Dio non ha fatto l'uomo definito una volta per tutte, ma gli ha dato la capacità di cambiare attraverso la libertà e l'autodeterminazione. È l'uomo a «forgiare il proprio destino» secondo la propria volontà, e la sua libertà è massima dal momento che non è né animale né angelo, ma può essere l'uno o l'altro.

È magnifica e incredibilmente moderna l'immagine di Dio che si rivolge ad Adamo dicendo:

Non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, affinché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi¹.

Sei tu, uomo, che attraverso la tua libertà e il tuo volere diventi ciò che desideri essere; sei tu che definisci la tua natura secondo la tua libera volontà:

Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, affinché tu, quasi libero e sovrano creatore di te stesso, ti plasmassi e ti scolpissi secondo la forma che avresti prescelto².

Dunque, per Pico della Mirandola l'uomo è artefice del proprio destino, si autocrea come persona secondo la «sua libera volontà» e in questa capacità – che solo l'uomo detiene – consistono le ragioni anche della sua dignità.

1 G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, a cura di E. Garin, Pisa, 2012, 7.

2 *Ibidem*.

In queste bellissime espressioni è compreso un nocciolo del concetto di libertà che rimarrà nelle massime riflessioni filosofiche successive, fino a Kant e al suo concetto di autonomia morale. Anche l'autore della *Fondazione della metafisica dei costumi* collega libertà, autonomia e dignità umana e definisce l'uomo come un essere meritevole di dignità assoluta proprio perché è soggetto capace di autonomia morale, capace di darsi da sé la legge, legislatore universale. «La dignità dell'umanità – sostiene richiamandosi alla nota espressione che Rousseau aveva usato nella teoria politica – consiste proprio nell'essere, essa, legislatrice universale sebbene alla condizione di essere anche soggetta proprio a questa legislazione»³. E poco sopra aveva sostenuto con parole chiare: «L'autonomia è (...) il fondamento della dignità della natura umana e di ogni natura razionale»⁴.

È dunque grazie a tale capacità di autonomia morale che l'uomo ha un «valore intrinseco assoluto» e perciò «non può essere trattato dall'uomo (da un altro uomo o da se stesso) come un semplice mezzo, ma deve essere trattato sempre anche come un fine». La sua facoltà morale gli attribuisce un valore assoluto che non può essere scambiato con nessun altro valore. Per questo l'uomo non può essere trattato «mai soltanto come mezzo, come strumento per altri»⁵.

La nostra dignità di persone deriva – per Kant, come per Pico della Mirandola – dalla nostra capacità di riflettere e di scegliere, cioè dalla nostra capacità di autodeterminazione e dal fatto che quindi siamo responsabili del nostro destino. Ecco che si costituisce un legame stretto fra dignità e autonomia e fra libertà e responsabilità (anche se in Kant non si ritrova mai il termine *Verantwortung*, ma solo *Zurechnung*, imputazione). In questa sua dimensione, che possiamo qualificare come primaria, la responsabilità può essere definita come il riconoscimento della capacità – che appartiene a ogni essere razionale – di scegliere e di decidere, di essere imputabile. La responsabilità viene a coincidere con la facoltà di autodeterminazione, con l'autonomia di pensiero e di progettazione della propria vita. Essere responsabili significa essere riconosciuti come soggetti razionali, come agenti capaci di decisione morale e ciò costituisce anche l'essenza della dignità umana. Il termine «dignità» sintetizza – come spiega Marta Nussbaum pro-

3 I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Introduzione, traduzione e commento di P. Carabellese, Firenze, 1968, 86.

4 Ivi, 78.

5 Sul problema della dignità in Kant cfr. B. CENTI, *Il tema della dignità della ragione nel rapporto che Kant instaura tra morale critica e antropologia filosofica*, in *Annali SNS*, 1982, 707 ss. Di un qualche interesse è anche M. ROSEN, *Dignità. Storia e significato*, Torino, 2013.

ducendo un aggiornamento teorico della stessa nozione⁶ – tutte queste diverse dimensioni della persona umana: poter disporre di libertà, autonomia e responsabilità; pretesa di rispetto per le proprie scelte di vita; possibilità di partecipazione alle attività sociali ed economiche, alla vita pubblica e istituzionale avendo a disposizione effettive pari opportunità per sviluppare le proprie capacità.

2. L'uso del termine «responsabile» che ho fatto finora rinvia perciò alla responsabilità come esercizio di autonomia, come *agency*, *authorship*; all'essere cioè riconosciuti come attori e autori dell'agire. Si coglie in questo modo una dimensione importante della responsabilità, che spiega anche perché il termine abbia una data di nascita relativamente recente, collocabile in epoca moderna⁷, quando sorge il concetto di individuo, un soggetto che può rispondere di sé e per sé, fuori dai canoni e dai vincoli della tradizione⁸. È il soggetto che, sulla scia di Kierkegaard, viene definito da Ágnes Heller, «contingente» e «casuale». Nella contingenza che lo qualifica consiste il *presupposto* della nascita di quello che possiamo definire «individuo responsabile», che prende il posto dell'individuo «tradizionale» e che è sganciato dalle gerarchie sociali. *Contingente* è l'individuo non pre-destinato, che può progettare il proprio destino secondo infiniti possibili. *Casuale* è l'individuo non inserito in una gerarchia predefinita e insormontabile. È efficace l'immagine che la filosofa ungherese usa per rappresentare l'essere contingente dell'uomo moderno: esso è come un essere «avvolto in una busta senza indirizzo»⁹. Tocca a lui scrivere l'indirizzo sulla busta in cui è avvolto: tocca a lui destinarsi, decidere i suoi scopi, costruire il suo destino. Una condizione che provoca incertezza e talvolta angoscia, l'angoscia che deriva dal disporre di una libertà totale.

6 M. NUSSBAUM, *Diventare persone*, Bologna, 2011.

7 Sulla biografia del termine, sembra ormai accertato che sia in Inghilterra che in Francia essa compaia e cominci a diffondersi nella seconda metà del '700. L'*Oxford English Dictionary* ne ricollega l'uso al *Federalist* di Alexander Hamilton apparso nel 1787 e il *Dictionnaire Etymologique de la Langue Française* ne registra la presenza nello stesso anno, mentre il *Deutsches Wörterbuch* dei Grimm segnala l'uso del termine *Verantwortlichkeit* per la prima volta in Heinrich Heine. In italiano il Dizionario Battaglia segnala fra i primi a utilizzare l'aggettivo *risponsabile* e il termine *risponsabilità* Ferdinando Galiani nel suo *De' doveri de' principi neutrali verso i principi guerreggianti, e di questi verso i neutrali*, del 1782.

8 Mi occupo diffusamente di questo aspetto nel mio *Responsabilità. Figure e metamorfosi di un concetto*, Roma, 2015.

9 Á. HELLER, *L'etica della personalità, l'altro e la questione della responsabilità in La società degli individui*, 2, 1998, 135.

La facoltà di scegliere, di costruirsi e diventare *decisores* fa compiere il salto dall'individuo tradizionale all'individuo moderno, da un prodotto della consuetudine a un individuo che crea il suo destino, ma che si costruisce anche in relazione agli e con gli altri.

Già nella radice latina del termine – *respondeo* – si può rintracciare infatti una sua seconda dimensione costitutiva, la *relazione*. Fare esercizio di responsabilità significa rispondere a qualcuno di qualcosa. La stessa radice porta al termine *sponsor*, farsi garante di qualcosa a favore di qualcuno, farsi carico¹⁰. Abbiamo dunque a che fare con un concetto che ha una sua ambivalenza intrinseca: è *sia* autonomia, libertà, potere, *sia* legame, relazione, limite. La relazione implica il limite al potere e all'autonomia individuale, ma con un evidente paradosso: per poter praticare il limite è necessario arrivare a godere di autonomia e di libertà individuale.

Su tale nozione di limite occorre soffermarci perché su di essa si misura la possibilità e il grado della responsabilità sia individuale che sociale. Limite rispetto a che cosa? *Chi* pone il limite? *Dove* si pongono i limiti e con quali parametri? Cercherò qualche risposta plausibile a tali domande.

La nozione di limite accompagna la storia dello Stato di diritto, del costituzionalismo, ma anche di una parte del liberalismo. La libertà negativa, come limite e non interferenza dello Stato, è alla fonte della storia dei diritti e delle libertà individuali. È stato Isaiah Berlin a definire la libertà negativa come non interferenza da parte di altri e a collegare l'estensione di quest'ultima al grado di libertà di cui si gode. Quanto più essa si riduce, tanto più ci si avvicina alla coartazione e a forme di schiavitù. Sul piano politico, è la legge che definisce i limiti e l'estensione dell'area di (non) interferenza e, di conseguenza, della libertà personale¹¹. Ma già John Stuart Mill, sulle orme di Tocqueville, aveva operato una trasposizione della libertà negativa dal piano della politica a quello della società ponendo limiti all'influenza sociale sugli individui in base a un diverso criterio. Esiste – sostiene l'autore del *Saggio sulla libertà* – «una parte della vita e del comportamento di un uomo che riguarda soltanto lui»¹² e questa disegna

«la regione propria della libertà umana»; essa «comprende innanzitutto la sfera della coscienza interiore, ed esige libertà di coscienza nel suo senso più ampio,

10 Cfr. J. HENRIOT, *Note sur la date et le sens du mot "responsabilité"* in *Arch. de Phil. du droit*, t. 22, 1977, 59 ss.

11 I. BERLIN, *Due concetti di libertà*, in *Quattro saggi sulla libertà*, Milano, 1989, 189-90.

12 J. S. MILL, *Saggio sulla libertà*, Milano, 1993, 25.

libertà di pensiero e sentimento, assoluta libertà di opinione in tutti i campi, pratico e speculativo, scientifico, morale o teologico¹³.

Non si tratta più soltanto dei rapporti fra cittadini e Stato, ma delle relazioni sociali e interindividuali. Ed è proprio questa relazionalità che chiama di nuovo in causa la nozione di limite alla libertà individuale: nell'esplicazione della proprie facoltà «l'individuo non deve creare fastidi agli altri»¹⁴. Essendo la pluralità delle forme di vita utile ad accrescere la felicità umana generale, è bene – insiste ancora il filosofo inglese – che «le diverse personalità siano lasciate libere di esprimersi, purché gli altri non ne vengano danneggiati»¹⁵. Lasciare che ciascuna individualità si esprima liberamente, con la sola condizione di non recare danno agli altri, contribuisce ad accrescerne il valore individuale e sociale. E Mill conclude con una lezione attualissima di pluralismo e tolleranza che non possiamo non riportare: «Perché la natura di ciascuno abbia ogni opportunità di esplicarsi, è essenziale che sia consentito a persone diverse di condurre vite diverse»¹⁶.

La nozione di limite era tuttavia già in Kant, che vi ricorre sia per la sfera del diritto che per quella morale. Si ricorderà che il filosofo di Königsberg nella sua *Dottrina del diritto* concepisce la libertà come «il diritto unico originario spettante ad ogni uomo in forza della sua umanità»; ma aggiunge anche che essa deve però «sussistere colla libertà di ogni altro secondo una legge generale». E quando nella *Fondazione della metafisica dei costumi* introduce il «principio dell'umanità e di ogni natura razionale in generale come fine in sé», specifica che essa «è la suprema condizione di limitazione della libertà delle azioni di ogni uomo»¹⁷. In quanto «fine oggettivo», essa «deve costituire, come legge, la suprema condizione limitatrice di tutti i fini soggettivi»¹⁸, quali che essi siano. Per Kant dunque è il principio dell'umanità come fine in sé che esercita la funzione limitatrice dell'agire individuale.

Si può dunque sottolineare subito il fatto che la responsabilità si gioca nella dialettica fra libertà e limite, fra autonomia e rendere conto agli altri, fino a farsene carico. Direi che proprio sul filo del *limite* si misura la responsabilità. Se in quest'ultima è insopprimibile la dimensione della libertà e dell'autonomia individuale, la risposta, il «farsi carico di» subentra nel momento in cui si lasciano avvenire e sviluppare anche la libertà e le capacità dell'altro.

13 *Ibidem*.

14 *Ivi*, 80.

15 *Ibidem*.

16 *Ivi*, 89.

17 I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., 70.

18 *Ibidem*.

Nella responsabilità sono perciò in gioco *due* libertà, quella dell'io e quella dell'altro, le quali devono trovare la misura del *con-vivere*. La responsabilità sorge nel momento in cui si arriva alla consapevolezza di *lasciar essere anche la libertà e l'autonomia dell'altro* sul terreno della con-vivenza. Autonomia e relazione si confermano come i due poli della responsabilità.

Il richiamo ad alcune autrici può aiutare a cogliere il valore e il significato della relazione, dell'autonomia e del limite che agiscono in una molteplicità di contesti. Il primo richiamo è all'immagine che usa la psicoanalista Vera Vegetti Finzi per rappresentare una modalità di relazione asimmetrica nella quale entra in gioco l'autolimitazione del potere. È il caso del rapporto madre-neonato. «La madre – sostiene Vegetti Finzi – possiede nei confronti del bambino più potere di quanto nessun tiranno abbia mai sognato di esercitare»¹⁹; e però, la madre compie solitamente un esercizio di autolimitazione di quel potere potenzialmente infinito a favore del guadagno di autonomia del bambino. L'immagine che lei usa è quella della madre che, china sul bambino, lo aiuta a compiere i primi passi. Si tratta, com'è evidente, di una forma di limitazione che produce autonomia: essa indica il limite individuale che una madre si dà per accompagnare il figlio nella conquista dell'autonomia.

Lo stesso valore ha il limite *fra* i due generi di cui parla Luce Irigaray. Per la teorica della differenza sessuale, nessun genere può travalicare quel limite, quell'intervallo, quello *spazio fra*, per inoltrarsi nella pretesa di essere e rappresentare il tutto. Va culturalmente acquisto il principio dell'irriducibilità di un sesso all'altro. «Della natura umana – sostiene – l'uomo non conosce che una parte, ma questo limite è condizione di divenire e di creazione»²⁰. Solo dall'accoglimento di tale parzialità possono derivare autonomia reciproca e una modalità di relazione non basata sul dominio.

Sono due significati e pratiche positive della nozione di limite, che promuovono autonomia e libertà. Siamo fuori dalla sua accezione negativa, come non interferenza, come non invasione del campo altrui.

Analoga funzione di promozione di autonomia e relazione hanno categorie spaziali come *infra* e mondo che si ritrovano in Hannah Arendt quando costruisce la sua teoria della politica come spazio pubblico e mondo comune. In questo si abita insieme, ma rispettando l'individualità di ciascuno, senza cadersi addosso gli uni sugli altri, schiacciando e cancellando l'*infra*, che è garanzia di autonomia, di libertà e di pluralità. Pluralità, relazione nel mondo dove si abita insieme e *infra* devono andare in parallelo; lo spa-

19 S. VEGETTI FINZI, *Il bambino della notte*, Milano, 1990, 252.

20 L. IRIGARAY, *Amo a te. Verso una felicità nella storia*, Torino, 1993, 48.

zio pieno del mondo e lo spazio vuoto, incompressibile, dell'*infra* devono convivere. Il limite del potere di ciascuno è rappresentato proprio dalla pluralità insopprimibile di cui il mondo è costituito: «È in primo luogo la pluralità che limita il potere degli uomini e dell'uomo»²¹, sostiene Arendt già nei suoi diari del 1951, quando lavorava a *Le origini del totalitarismo*.

L'autrice di *Vita activa* esplicita un punto importante in questo contesto: la libertà non può diventare sovranità assoluta. La sovranità viene presentata come «l'ideale di un libero arbitrio, che non dipende dagli altri». Essa è esclusione degli altri e non consente la relazionalità del potere, esclude la scena pubblica come luogo di discussione fra pari; dunque costituisce un'altra via per arrivare a cancellare lo spazio che garantisce la pluralità, cioè l'*infra*. La sovranità corrisponde alla prospettiva dell'uomo singolo, non degli uomini al plurale; nelle condizioni della pluralità degli uomini la libertà non può aspirare alla sovranità. Quando si assuma la prospettiva della pluralità si osserva che libertà e sovranità non solo non possono identificarsi, sostiene Hannah Arendt,

ma non possono neppure esistere simultaneamente (...) Se gli uomini desiderano essere liberi, dovranno rinunciare proprio alla sovranità. (...) In senso politico l'identificazione di libertà e sovranità è forse la conseguenza più deleteria dell'equazione operata dalla filosofia tra libertà e libero arbitrio²².

La libertà politica – della quale Hannah Arendt si occupa –, in quanto è legata all'agire, si definisce in base al mantenimento della pluralità in relazione e può consentire unicamente una libertà relativa, *limitata* dalla presenza eguale degli uomini al plurale. Essa si esercita fra pluralismo e individualità, pluralità e differenza, relazione e distanza.

3. La responsabilità morale si presenta dunque sempre più come nozione complessa e ambivalente, perfino paradossale, come ho già osservato. Possiamo dire in sintesi che essa implica il venire a giorno dell'individuo sovrano, ma poi deve superare questo stadio individualistico per fare spazio alla relazione con l'altro pur senza oblitterazione del sé. Nasce quell'individuo che ho definito «responsabile», quello che sa di dover esercitare una sovranità relativa perché ha consapevolezza delle relazioni. Analogamente, si dovrà parlare di *autonomia relazionale* o, come io preferisco, di «autodeterminazione responsabile», nella quale si tengano insieme e in equilibrio

21 H. ARENDT, *Quaderni e diari, 1959-1973*, Vicenza, 2007, 56.

22 H. ARENDT, *Che cos'è la libertà*, in Ead., *Tra passato e futuro*, Milano, 1991, 219.

libertà e limite, autonomia e relazione. È proprio l'esercizio dell'autodeterminazione responsabile che rende morale l'individuo.

In tale prospettiva essere responsabili significa accogliere una modalità della relazione che implica un essere con l'altro che non produca una rottura né con l'autonomia né con la dimensione relazionale dell'individuo. È questo il ruolo dell'individuo «responsabile»: trovare l'equilibrio fra il potere e il limite, fra l'autonomia e l'apertura all'altro. Agire in autonomia non significa, infatti, che gli atti sono totalmente determinati dalla libertà individuale e che l'individuo che agisce è staccato dalle relazioni oggettive di cui è parte. L'autonomia dell'agente va invece intesa come limitata *dalle* e limitantesi *nelle* relazioni con gli altri. Il che vuol dire che essa si costruisce in un tessuto relazionale e non è qualcosa che possa essere astratta dalle sue condizioni di vita e di agibilità sociale.

Come ha visto Habermas, l'individualizzazione biografica si compie tramite socializzazione e dunque «l'autonomia è piuttosto una precaria conquista di esistenze finite, le quali possono trovare una certa qual “forza” solo in riferimento alla loro vulnerabilità fisica e alla loro dipendenza sociale»²³. È una capacità che resta priva di effetti se non trova le condizioni favorevoli che la promuovano e ne rendano possibile l'espressione. È questo un aspetto che emerge soprattutto nella critica del liberalismo ad opera della scuola che fa capo ad Axel Honneth e di un filone di pensiero femminile che lavora sulla nozione di «autonomia relazionale», come Mackenzie e Stoljar, le quali sostengono a ragione che «l'autonomia è una capacità che esiste solo nel contesto di relazioni sociali che la supportano»²⁴. Con linguaggio simile Honneth parla di «articolazione di una concezione dell'autonomia nei termini di una teoria di mutuo riconoscimento»²⁵. Sono tutte dimensioni che convergono nel concetto di «autodeterminazione responsabile» nella quale si ritrovano dimensioni differenti destinate a convivere.

Possiamo dire che, sul piano etico-morale, soggetto è colui che può esercitare la facoltà dell'autonomia morale; possibilità che però non è slegata

23 J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino, 2002, 36-37.

24 Cfr. C. MACKENZIE, N. STOLJAR, *Autonomy refigured*, in *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, New York, 2000. In Italia, A. LORETONI, *Ampliare lo sguardo. Genere e teoria politica*, Roma, 2014.

25 A. HONNETH, J. ANDERSON, *Autonomia, vulnerabilità, riconoscimento e giustizia*, in A. Carnevale e I. Strazzeri (a cura di), *Lotte, riconoscimento, diritti*, Perugia, 2011, 108.

dalle condizioni sociali, istituzionali e anche private nelle quali l'autonomia si forma e si esercita.

Se ci poniamo – come sto cercando di fare – nell'ottica dell'etica della responsabilità, tale ragionamento ha come implicazione importante la distinzione necessaria fra *autonomia della scelta* e *autonomia del soggetto agente*. La prima esprime il fatto che la decisione si compie in assenza di imperativi assoluti e universali, facendo affidamento solo sulla personale facoltà di giudizio; segnala cioè che essa appartiene esclusivamente a chi compie l'atto che si definisce etico. E d'altra parte, autonomia non è sinonimo di indipendenza assoluta del soggetto, ma il suo darsi e la sua possibilità di espressione sono legati a doppio filo con le relazioni. Non si parla di un soggetto astratto dal mondo e dalla storia, di un decisore autosufficiente, ma di un agente che si costruisce nelle relazioni di cui è partecipe e che ha bisogno di un tessuto relazionale favorevole che promuova e sostenga l'autonomia individuale; e questa non può che esercitarsi nelle relazioni diventando *autodeterminazione responsabile*, che deve tenere in equilibrio autonomia e limite, libertà individuale e attenzione agli altri. Non è necessario dunque presupporre che l'autonomia del gesto etico – che appartiene all'individuo che decide ed agisce in assenza di norme universali e imperative – implichi anche l'autonomia assoluta del soggetto, come se questo potesse vivere fuori dal mondo. Si tratta di un concetto che ha colto Agnes Heller quando – richiamandosi a Kierkegaard – ha spostato l'asse dell'autonomia dall'onnipotenza individuale alla scelta esistenziale di autenticità. È questa che dà origine all'autonomia e non la cancellazione degli aspetti relazionali che influenzano la decisione²⁶.

Agire con responsabilità significa pertanto porsi dei limiti per tenere conto dell'altro e consentirne libertà, diritti, capacità; limiti soggettivi nella relazione con gli altri, per evitare violenza o distruzioni e consentire una con-vivenza rispettosa; limiti alla presunzione di onnipervasività dei propri valori, che è il presupposto del principio di laicità; limiti fra i due generi, per realizzare una relazione senza dominio²⁷; limiti collettivi, il più possibile condivisi, all'accresciuta potenza tecnica degli uomini nell'ambito scientifico. La bioetica e le nuove tecnologie sono oggi il campo per eccellenza della ricerca di limiti condivisi, in ragione del loro potere di modificare la natura e della loro potenza distruttiva.

Le formidabili scoperte scientifiche e tecnologiche realizzate in pochi decenni hanno aperto nuove frontiere. Si tratta di nuove conoscenze e di

26 Anche di questo tema tratto nel mio *Responsabilità*, cit.

27 Cfr. L. IRIGARAY, *Amo a te*, cit.

inedite possibilità che rendono l'uomo molto potente nei confronti della sua stessa natura e del suo corpo. Si pensi alle potenzialità dell'ingegneria genetica, alla possibilità ormai sperimentata di manipolare i geni, fino alla clonazione; alle nuove tecnologie riproduttive che rendono la nascita sempre più distante dai metodi naturali; al corpo umano di una persona che può continuare a vivere con organi trapiantati di altre persone; e, d'altra parte, ai rischi concreti di cancellare la biodiversità o di distruggere il pianeta. Diciamo che il progresso scientifico rende gli umani molto potenti e però nello stesso tempo – in taluni casi – anche molto vulnerabili dal momento che possono essere vittime del loro stesso potere acquisito. La biomedicina, l'ingegneria genetica, le biotecnologie costituiscono nuove opportunità e comportano nuovi rischi.

È merito di Hans Jonas aver fatto emergere in tale contesto la necessità del limite nell'agire collettivo, oltre che nell'azione individuale; limite al potere distruttivo dell'uomo, autocontrollo di quel potere che va insieme con il fatto che «l'uomo stesso (...) diventa l'oggetto primo del dover essere»²⁸. L'uomo deve farsi carico di un sì all'essere: è questa, sostiene l'autore de *Il principio responsabilità*, la sua prima responsabilità, il suo dovere primario. Ma prima di questo dovere di dire sì all'essere, deve mettersi in moto il senso del limite. Nel teorico del «principio responsabilità» il limite diventa concettualmente *prioritario* rispetto alla cura, alla presa in carico. Su di esso riposa il nuovo imperativo, declinato sia al positivo che al negativo, che recita nelle due forme: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra» e «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita»²⁹. Per entrambe le versioni possiamo dire che la formula «non tutto ciò che si può, si deve fare» diventi la metafora del limite *par excellence*. Solo l'etica della responsabilità, che contiene dentro di sé il limite, può dunque mettere ordine nelle azioni e porre un argine alle enormi capacità tecniche che l'uomo ha acquisito. Solo il potere dell'etica può regolare il potere tecnico che è ormai nelle sue facoltà e possibilità.

Il discorso dei limiti solleva però – com'è comprensibile – le questioni che richiamavo sopra: come si arriva a individuare il punto in cui collocarli; sono dati una volta per tutte; c'è un limite al porsi dei limiti³⁰? Jonas risponde con gli imperativi fondati sul sentimento della paura dell'autodi-

28 H. JONAS, *Il principio responsabilità*, Torino, 1993, 161.

29 Ivi, 16.

30 Mi occupo di responsabilità e limiti nell'ambito delle tecniche e della scienza nel mio *Bioetica e procreazione assistita. Le politiche della vita tra libertà e responsabilità*, Roma, 2005.

struzione, che ho richiamato. A me sembrano invece più interessanti e utili – nonostante che vi siano molti problemi irrisolti – le indicazioni contenute nell’etica discorsiva di Habermas, ripresa da Apel: si tratta di una decisione alla quale si perviene attraverso la razionalità discorsiva comunicazionale e sulla quale conviene un’ideale comunità illimitata di attori. Una procedura che produce anche una forma blanda di universalità, non metafisica e che si può definire *mondana*, creata cioè da agenti etici attraverso la comunicazione e il discorso e che riguarda la soluzione condivisa di problemi pratici. È una forma di universalità non imperativa, che preserva la concretezza e l’unicità della decisione etica individuale in un contesto dato, ma tenendo conto del punto di vista degli altri.

La responsabilità va infatti considerata una categoria etica vuota, senza contenuti determinati e definiti come doveri assoluti. In quanto tale, produce decisioni sempre inedite, delle quali non si può dare una fondazione metafisica o ontologica, ma solo buone giustificazioni in base all’interattività discorsiva fra gli esseri plurali. Essa trova cioè la sua giustificazione nella relazione insopprimibile fra l’io e gli altri; in questo senso, è auto-fondata e può farsi norma universale senza perdere la sua vuotezza, senza che si disperda l’intima ambiguità ad essa inerente o la sua capacità di dare risposte individuali. Quando si parla di «etica della responsabilità», infatti, non si indica niente di acquisito per quel che riguarda la pratica morale, se non l’idea di una soggettività immersa nelle relazioni, chiamata a governare *l’essere con* dopo la rottura con la tradizione e con la normatività generale e imperativa.

Parlando di Habermas, non si può tuttavia non far riferimento alla posizione che il filosofo della comunicazione ha elaborato successivamente alla sua etica comunicativa, nel saggio del 2001 sui rischi di una genetica liberale³¹, cioè di una genetica completamente liberalizzata secondo le regole del mercato, senza limiti o con limiti molto tenui.

A proposito della manipolazione genetica, Habermas – che mette in discussione addirittura la diagnosi preimpianto – elabora una concezione del limite che definisce come «autocomprensione etica del genere». Possiamo considerare questa come un’estensione del principio responsabilità di Jonas. Da tale forma di autocomprensione

dipende – sostiene il filosofo – la possibilità di continuare a intenderci come gli autori indivisi della nostra storia di vita, nonché di continuare a riconoscerci mutuamente come persone che agiscono in maniera autonoma³².

31 J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, cit.

32 Ivi, 28.

L'argine etico alla manipolazione è dunque l'«indisponibilità dei fondamenti biologici della nostra identità personale». Se, insomma, si considerasse legittima la manipolazione genetica – in particolare quella che porta all'eugenetica positiva, migliorativa del patrimonio genetico –, verrebbe meno il principio kantiano secondo il quale bisogna sempre considerare una persona come fine in sé e mai solo come mezzo. «Il limite moralmente rilevante che ci salvaguarda dalla strumentalizzazione (...) – sostiene ancora Habermas – è la possibilità di dare risposta e prendere posizione»³³; è cioè la possibilità di preservare l'autonomia di ciascuna persona:

Il sé di quel “fine in sé” che si deve sempre rispettare nell'altro si esprime soprattutto nella possibilità di essere considerato l'autore di una condotta di vita orientata su pretese proprie³⁴.

Quel «sé» va cioè considerato come l'autore di progetti propri. E d'altra parte, in quel concetto di umanità è contenuta l'idea di eguale rispetto che pertiene a ciascuna persona in quanto persona in generale.

A proposito della considerazione della persona come autrice dei propri progetti, Habermas cita non a caso la posizione di Hannah Arendt sulla libertà come nascita e come dare inizio spontaneamente a qualcosa di nuovo: una forma di libertà come spontaneità che potrebbe essere compromessa dalla manipolazione genetica se questa dovesse significare fissare

l'interessato ad un determinato piano di vita limitandone la libertà di scelta, in qualche modo «programmandolo». Interventi genetici migliorativi – scrive – compromettono la libertà etica in quanto fissano l'interessato a intenzioni di terze persone (...) e gli impediscono di concepirsi come l'autore indiviso della propria vita³⁵.

Con la manipolazione genetica siamo insomma di fronte a una forma di strumentalizzazione di un altro essere umano. Sicuramente Habermas coglie l'importanza del limite alla manipolazione genetica e la difficoltà a stabilirne le sfere di legittimità, nel caso – ad esempio – di prevenire lo sviluppo di malattie ereditarie; ma il suo discorso diventa irrimediabilmente preclusivo di ogni intervento.

Analogamente a Jonas, anche Habermas intraprende dunque una strada che oscilla tra una forma di metafisica, come è il presupposto etico dell'«autocomprensione etica del genere», e la sua stessa teoria comuni-

33 Ivi, 56.

34 Ivi, 57.

35 Ivi, 64.

cativa, che, come ho già osservato, introduce una forma di universalità debole, che si raggiunge non in base a un dovere predeterminato, ma nella discussione all'interno di una ideale comunità di comunicazione, attraverso la mentalità allargata.

4. Tornando alle questioni generali che attengono alla nozione di responsabilità, si possono individuare due direttrici fondamentali sulle quali il concetto storicamente si svolge e che è possibile sintetizzare nelle formule *rispondere di* e *rispondere a*. La prima è diffusa soprattutto nella cultura analitica anglosassone, che presenta la responsabilità essenzialmente come «imputabilità», nella quale prevale l'*authorship*, la ricerca e l'identificazione dell'autore di un'azione, spesso associata alla colpa e alla punizione; la seconda acquista rilevanza soprattutto nel Novecento e consegna una nozione di responsabilità come tensione fra l'io e l'altro, fra autonomia e relazione, fra libertà individuale e legame. Entra in scena la responsabilità come «farsi carico». Nel «rispondere a» in quanto farsi carico di qualcosa o di qualcuno c'è una promessa per il futuro, senza avere nessun obbligo o dovere metafisicamente fondato. È questo il paradigma dell'etica della responsabilità come etica della libertà e del limite, che assume la prospettiva della compresenza del sé-e-l'altro. Il limite può essere posto -individualmente o in quanto collettività – come risultato di una ricerca discorsiva.

Il principio responsabilità non può dunque essere fondato ontologicamente su un improbabile dovere naturale quale è quello proposto da Jonas, rivolto esclusivamente ad esseri vulnerabili e che esclude la reciprocità. L'altro a cui rispondere si materializza così *soltanto* in entità o soggetti che sono senza possibilità di azione, che possono solo soffrire delle conseguenze del nostro agire, che non hanno potere contrattuale e di scambio, che non possono avanzare pretese e diritti. Jonas, com'è noto, dà a questa forma di responsabilità non reciproca e oblativa una fondazione metafisica e ontologica individuandone l'«archetipo atemporale» nella cura parentale, nella cura dei genitori per i figli come un fatto naturale: la responsabilità è un dover essere che dipende dal semplice esserci del neonato. Essa finisce così per diventare da un lato, una determinazione che attiene all'essenza umana, dall'altro, un imperativo morale³⁶ che ha il suo fondamento in quella stessa, supposta, essenza. Il risultato è una sorta di *universalismo essenzialistico*.

Un'analogia asimmetria era già in Levinas, teorico di una forma quasi religiosa di «responsabilità illimitata» verso altri, che cancella il soggetto annul-

36 L'edizione inglese dell'opera di Jonas ha per titolo proprio *The imperative of responsibility*.

lando il sé fino alla sostituzione e a significare «darsi totalmente all'altro», diventarne ostaggio. Una sorta di condizione fusionale. Esemplificativo è il seguente passo, tratto da *Umanesimo dell'altro uomo*: «L'opera pensata sino in fondo esige una generosità radicale del movimento che nel Medesimo va verso l'altro. Esige, per conseguenza, una ingratitudine dell'altro»³⁷. È il caso di accennare alle diverse reazioni di due suoi colleghi francesi: Derrida e Ricoeur. Il primo commenta lapidario con approvazione: «Dissimmetria anacronica, senza riconoscenza, senza restituzione possibile»³⁸. Il secondo, nella critica dell'opera levinasiana *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, all'accento fondamentale che l'autore pone sull'iniziativa dell'altro – «è dall'altro che sono chiamato ad assumere la mia responsabilità»³⁹ – replica opportunamente che il viso dell'altro non potrebbe essere riconosciuto come fonte di interpellanza e di ingiunzione se non si rivelasse capace di svegliare o risvegliare la «stima di sé»⁴⁰. «L'un n'est pas l'autre», l'uno non è l'altro, ribadisce con un'espressione semplice ed efficace.

Assumere la pluralità in etica significa invece *riconoscere* l'altro con cui si con-vive e si entra in relazione, senza rinunciare all'individualità. L'«essere con» in quanto essere in relazione implica il riconoscere l'altro ed essere riconosciuti senza che la relazione annulli il soggetto. Il verbo «riconoscere» implica insomma un duplice movimento: significa prendere in considerazione l'altro nella sua differenza e alterità, eventualmente farsene carico, e nel contempo affermare la propria soggettività individuale. Il riconoscimento dell'altro costituisce una forma di attività nella quale è implicata l'irrinunciabile soggettività dell'agente.

«Essere con» ed «essere per» non indicano perciò campi separati e incommunicabili – come sostiene, ad esempio, Bauman⁴¹ – ma esprimono sfere che si influenzano a vicenda. L'assunzione di responsabilità sorge dal riconoscimento della pluralità umana di cui anche noi siamo parte.

Nelle relazioni con gli altri si trova perciò non soltanto il terreno di realizzazione del dare «risposta a qualcuno», ma il luogo concettuale del costituirsi stesso dell'io morale in quanto soggetto che *si assume* la responsabilità divenendo soggetto responsabile. È nelle relazioni che si costruiscono le modalità della responsabilità, le forme del suo esercizio, gli oggetti possibili di

37 E. LEVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, Genova, 1985, 63.

38 J. DERRIDA, *In questo medesimo momento in quest'opera eccomi*, in Id., *Psyché. Invenzioni dell'altro*, Milano, 2008, I, 177.

39 P. RICOEUR, *Entretien, Éthique et responsabilité*, Textes réunis par J.-C. Aeschlimann, New Châtel, 1994, 24.

40 *Lettera a Levinas*, 25 giugno 1990, Ivi, 37.

41 Z. BAUMAN, *Le sfide dell'etica*, Milano, 1996.

cui rispondere e avere cura. Il mondo comune, per usare le parole di Hannah Arendt, è non solo oggetto della responsabilità, ma luogo del suo stesso farsi.

In conclusione, non può essere la levinasiana «sostituzione» all'altro l'esito del discorso sulla responsabilità, non può cioè essere obliterata la dimensione soggettiva di libertà e autonomia. Il soggetto non può essere ostaggio, «esposizione totale all'offesa», sottomesso nella responsabilità infinita per gli altri, come sostiene Levinas. Ecco perché sono importanti i riferimenti alle categorie kantiane di «stima di sé» e di «rispetto», che si riferiscono l'una alla distanza, allo spazio, allo sguardo; l'altra al tempo, alla voce, all'ascolto: alla risposta, che implica sempre la presenza dell'altro nel rapporto a sé. Analogamente all'amicizia, nella quale – come ha visto Ricoeur – responsabilità (intesa come amore per l'altro) e rispetto devono andare insieme, potremmo dire che nella responsabilità devono tenersi in equilibrio il tendere verso l'altro e il rispetto che mantiene una distanza, a salvaguardia della stima di sé e della soggettività. La stima di sé esalta la soggettività e l'esercizio dell'autonomia e consente però anche di mettersi nella prospettiva «del-sé-e-l'altro». È questa prospettiva che determina un'etica non religiosa della responsabilità in quanto si prevede che fra gli oggetti di cui farsi carico è compreso anche l'io. Nella prospettiva del sé-e-l'altro vi è trascendenza dell'io senza obliterazione, consapevolezza della «interdipendenza fra sé e l'altro»⁴², del fatto che nella decisione morale più libertà vengono messe a confronto. Se ci domandiamo pertanto a che cosa improntare la relazione fra l'io e gli altri, possiamo rispondere: «Al riconoscimento di ciascuno come soggetto, nella reciprocità e nella responsabilità». Rispondere agli altri significa: li abbiamo presi in considerazione? Teniamo conto della loro voce possibile? Possiamo corrispondere alle loro pretese? Si tratta, naturalmente, di un processo mentale e personale, che però non esclude l'ideale dialogo con un'illimitata comunità della comunicazione, per usare l'espressione di Apel e di Habermas, che tiene conto anche dei non nati, delle generazioni future, di chi non può avanzare pretese. Il riferimento alla comunità ideale consente di uscire dal raggio d'interesse esclusivo della prossimità e di estendere la responsabilità oltre quella circonferenza a noi vicina, verso coloro che non conosciamo, che sono fuori dalla nostra portata e lontani anche dalla nostra generazione. Ci consente di accogliere in parte anche Jonas, continuando a essere responsabilmente liberi.

42 C. GILLIGAN, *Con voce di donna: etica e formazione della personalità*, Milano, 1987.

LUIGI NICOLAIS, GIUSEPPE FESTINESE

LIBERTÀ DELLA RICERCA SCIENTIFICA. RESPONSABILITÀ, SOLIDARIETÀ, DEMOCRAZIA

Sommario: 1. Libertà e laicità. 2. Libertà e comunità. 3. Libertà come sviluppo integrato della persona. 4. Libertà come valore. 5. Libertà come responsabilità. 6. Per un'etica della libertà. 7. Minacce.

1. Negli ultimi anni sono stati raggiunti con sorprendente velocità risultati scientifici e tecnologici importanti per il futuro dell'umanità. Tuttavia permane un diffuso clima di sfiducia verso la scienza e verso coloro che operano sulla linea di confine delle conoscenze consolidate e socialmente accettate. Ciò genera conflitti la cui soluzione è cercata non più solo all'interno della comunità scientifica, ma in ambiti sempre più ampi di non addetti ai lavori che poggiano le proprie valutazioni su altre finalità e scale di valori.

Sostenere, quindi, sin dalle premesse la laicità e l'indipendenza della ricerca scientifica non significa né trincerarsi all'interno di una torre eburnea, né adottare forme di relativismo morale, ignorando le implicazioni etiche dei risultati scientifici, o sostenere acriticamente la neutralità delle scienze. Queste sono sempre più agganciate a interessi economici oltre che culturali, tuttavia sono e restano l'impresa più imponente di solidarietà laica, bene sociale ed economico di tutti. Tuttavia resta ben saldo il tema della laicità della scienza che possiamo ricondurre a tre principi.

Il primo è quello dell'autonomia: tutti gli individui hanno la stessa dignità e non possono esistere autorità superiori che presumano di poter scegliere per gli altri in merito a questioni che riguardano la vita e la salute. Il secondo è di garantire il rispetto delle convinzioni religiose di tutti i cittadini, nella consapevolezza che dalla fede non possano derivare prescrizioni e soluzioni in materia di scienza, ma senza dimenticare che la dimensione religiosa contribuisce alla formazione di un'etica diffusa. Il terzo principio è quello di garantire ad ogni individuo una qualità di vita quanto più alta possibile, riconoscendo a tutti il diritto di vivere e morire con il minimo di sofferenza possibile e garantendo a tutti l'accesso alle migliori cure mediche possibili, naturalmente in rapporto alle risorse disponibili.

Per questo la scienza, se è buona scienza, non teme né i giudizi, né i confronti. Perché è consapevole di essere uno strumento a servizio dell'uomo, di offrirgli una chiave di lettura e di trasformazione della realtà, ed è per questo che la scienza deve mantenere alti i coefficienti di verificabilità, fallibilità e criticità.

Ed è sempre per la stessa ragione che noi tutti dobbiamo operare per superare analfabetismo e pressapochismo scientifico in modo che si sappiano riconoscere e valutare gli impatti sociali della scienza, e non si delegino ad altri il nostro e suo futuro.

Ignorare la scienza, o meglio considerarla altro dalla nostra quotidianità, ci espone alla malia degli imbonitori, alle mirabilia e false promesse di guaritori e geni sempre più espressione di scientismo e parascienza, legati a interessi e finalità non scientifiche.

Di contro, acquisire una cultura e una curiosità verso i fatti di scienza, pur non costituendo alcun obbligo formativo o impegno morale, rappresenta un gesto di sano egoismo illuminato, un gesto liberatorio che, aumenta benefici, individuali e collettivi, e apre a nuovi orizzonti.

In un romanzo del 1972, *The Terminal Man* [*Il terminale uomo*, Milano], Michael Crichton affronta il tema dei limiti e delle possibilità della scienza, interrogandosi sulla legittimità di un intervento volto a subordinare un essere umano alle macchine inventate dall'uomo. A tal fine ipotizza l'utilizzo di un sistema di elettrodi per controllare a distanza le crisi di violenza omicida scatenate da una strana forma di epilessia. Al di là della trama, è interessante la citazione di James V. Mc Connell dell'Università di Michigan riportata nell'introduzione: «Sentite, noi queste cose possiamo farle. Possiamo controllare, il comportamento. Ma chi dovrà decidere ciò che bisogna fare? Se non vi sbrigate a farlo e a dirmi cosa dovrei fare, lo deciderò io anche per conto vostro. E allora sarà troppo tardi». Sembra di leggere, al di là di tutte le possibili interpretazioni, una richiesta esplicita di aiuto "sociale" avanzata dalla scienza, quasi a dire, lo scienziato ha il compito di continuare ad esplorare e indagare, ma insieme, scienziato e non, devono decidere l'usabilità e l'adottabilità dei risultati. Insieme tenendo conto dell'interesse di tutti e non solo di una parte.

Recuperare questa dimensione di affiancamento, ascolto e interesse è un buon inizio per affrontare i problemi della ricerca.

2. Ogni ricerca scientificamente valida, ogni singolo ricercatore, indipendentemente dal fatto che sia impegnato in attività *mission oriented* o *curiosity driven*, è una fonte di energia che alimenta nuove connessioni fra idee e rende disponibili conoscenze che prima o poi qualcuno, seguendo

percorsi del tutto imprevedibili, troverà il modo di utilizzare. È emblematico, tra gli altri, il caso della Green fluorescent protein: nel 1962 Osamu Shimomura isolava la proteina causa della fluorescenza verde della medusa *Aequorea Victoria*. Una sostanza allora apparentemente inutile, la Green fluorescent protein (GFP), attraverso studi successivi e a distanza di oltre trent'anni diventava il marcatore perfetto, capace di illuminare il percorso di un singolo virus dentro una cellula. Così, se un giorno il cancro o l'Alzheimer verranno debellati, sarà anche grazie alla "inutile" proteina che rende luminosa una medusa.

Anche per questo, per poter immaginare e costruire un futuro migliore di quello cui sembriamo confinati da visioni conservative e tiepide, diventa urgente una mobilitazione straordinaria dei talenti della cultura, della scienza, della tecnologia, della ricerca e dell'innovazione cui associare una convinta e diffusa adozione di cambiamenti importanti e profondi in tutti i settori della società, in particolare nel modo di pensare, di agire, consumare e produrre.

A tal fine sarebbe auspicabile convergere verso una nuova visione antropocentrica che aiuti a riscoprire il valore della persona, la sua centralità in ogni processo e ambito sociale, produttivo, politico e culturale. Una centralità che faccia leva sulle pari opportunità, sulla riduzione di ogni forma di esclusione e marginalizzazione e spinga verso una maggiore interazione e integrazione fra saperi e culture diverse, fra tecnologia e creatività, fra sostenibilità e crescita. Ovvero, porre responsabilmente il tema dei limiti dello sviluppo e del loro superamento non più nei termini di disequilibrio e competitività, ma di collaborazione, complementarietà e sussidiarietà.

Ciò rappresenta una opzione politica, prima ancora che pianificazione scientifica e tecnologica, da esperire e consolidare all'interno di un ecosistema che, nell'armonia e nell'equilibrio, possa attivare le leve per una stagione di rinascita culturale, scientifica e produttiva.

A tal fine si potrebbe riandare, come riferimento eventualmente da riproporre, all'epoca rinascimentale, periodo in cui la centralità della persona e la valorizzazione delle potenzialità e della creatività costituirono gli elementi chiave di una precisa strategia per affermare una nuova organizzazione sociale, economica, relazionale.

Cinque secoli fa, grazie ai cercati e voluti equilibri persona-ambiente, persona-tempi, fare-agire, nonché a un'idea articolata di conoscenza quale sintesi e integrazione di più saperi esplorativi tecnici e creativi, la società esprime in numerosi campi quelle che oggi potremmo indicare come *disruptive capabilities*, *disruptive technologies*, ovvero quel cambio di paradigma culturale, tecnologico, artistico e scientifico destinato a diventare pietra miliare per la storia dell'umanità.

Riproporre quell'esempio, cercando di ricostruire nel difficile rapporto scienza-società-tecnologia quell'equilibrio armonico, costruttivo e proattivo del Rinascimento, rivisto alla luce dei cambiamenti e dei progressi di cinque secoli, potrebbe essere una delle soluzioni possibili per uscire dall'*impasse* in cui siamo impaludati.

3. Una siffatta visione aiuterebbe anche a superare l'eccesso di specialismo, di verticalizzazione e di separazione fra competenze, saperi e tecnologie che, se fino a qualche tempo fa riusciva a contrastare e a contenere le ricadute negative della crisi e della competizione, oggi mostra segni di debolezza.

Proprio perché la scienza non è più una "professione liberale" praticata da un numero ristretto di curiosi – né la *big science* del dopoguerra saldamente nelle redini dei governi nazionali – ma è una complessa impresa che coinvolge grandi gruppi, c'è bisogno di costruire attorno ad essa un clima stimolante, capace di superare i limiti e i vincoli dei singoli settori e mettere in relazione più intelligenze e creatività.

Analogamente per l'innovazione. Anch'essa, superata l'idea di linearità, si alimenta e propaga per interattività, vale a dire che l'innovazione non è più una sequenza di fasi isolate, ma un'interazione permanente tra possibilità e potenzialità, fra le opportunità offerte dal mercato, dalla tecnologia, dalla ricerca e le strategie degli operatori economici. Di conseguenza per potersi sviluppare, l'innovazione necessita di un ecosistema collaborativo, in cui circolino e interagiscano le esperienze e le conoscenze, tacite e codificate, possedute dalle persone, ma anche quelle elaborate, immaginate e sviluppate nei centri di ricerca grazie alla disponibilità di fondi pubblici e privati e ai grandi programmi internazionali.

Per realizzare tutto ciò occorre saldare un nuovo patto, un'alleanza Scienza e Società che vada oltre gli attuali steccati e consenta di esplicitare e rendere manifeste "la luce e il beneficio" della scienza, che è tra le più alte espressioni di solidarietà umana e tra le forme più inclusive e democratiche di mobilità e successo sociale.

La responsabilità di chi fa ricerca scientifica si manifesta in questo periodo ai suoi più massimi livelli: senza un'attività di ricerca appassionata, costante e impegnata, la conoscenza non avanza e se la conoscenza non avanza non si aprono nuove strade, nuovi punti di forza, né nuovi spiragli di rinascita. Allo scienziato dunque l'arduo, ma gratificante, compito di trovare il modo, attraverso le sue scoperte e conquiste, di rimettere in moto le curiosità, gli entusiasmi, le passioni e, allo stesso tempo, la società e quindi l'economia.

4. Lo scienziato deve poter investigare liberamente. La libertà della ricerca è il presupposto per la sua esistenza. Tanto è che essa, insieme alla libertà di insegnamento, è un diritto costituzionale.

Uno degli ispiratori di questo principio fu Gustavo Colonnetti, presidente del CNR dal 1944 al 1947, con il suo intervento alla Costituente del 18 aprile del 1947. Quel suo intervento determinò l'articolo 33 e all'articolo 34 della Costituzione, articoli che hanno posto con acuta e illuminata lungimiranza le basi del sistema scolastico all'interno dello Stato italiano affermando la libertà di insegnamento e la tutela dell'istruzione durante l'infanzia e la giovinezza. L'esigenza dei padri costituenti era quella di garantire la tenuta e la crescita democratica del Paese attraverso l'istruzione e la formazione.

A distanza di poco più di sessanta anni si è perso parte di questo slancio. Oggi il diritto alla formazione, la libertà della ricerca vivono una stagione di disagio, sia per problemi economici, sia perché si è fatta strada un'idea di società e di successo non sempre coerente con la valorizzazione e il riconoscimento delle competenze. Ciò crea disagio e problemi anche al futuro della ricerca, perché ne mina in un certo senso la libertà e ne altera i tempi. I saperi hanno bisogno di tempo, hanno bisogno di essere metabolizzati, compresi, digeriti, discussi, confrontati, verificati. Importare nel mondo della ricerca un modello deviato di successo impedisce alla stessa ricerca di esprimersi adeguatamente e a livelli qualitativi alti.

Non è secondario che siano aumentati gli errori e i plagi.

La fretta, il dover bruciare i tempi per accedere prima di altri a finanziamenti, indebolisce la libertà e la credibilità della ricerca al pari dei cosiddetti divieti preventivi dettati da norme e credi.

Per questo un diritto affermato tende, o meglio rischia di diventare negativo. Analogamente nella tecnologia.

Oggi la sfida è garantire a tutti parità di accesso e uso delle tecnologie. La complessità e la quantità di conoscenze che oggi ogni oggetto quotidiano contiene, la rapida obsolescenza dei prodotti tecnologici stanno cambiando profondamente il nostro rapporto con la tecnologia e la sua funzione all'interno della società e della sfera dei diritti. Oggi si rischia di essere marginalizzati per analfabetismo tecnologico, per l'emergere di forme diverse di disabilità e di esclusione, ma anche di organizzazione e presenza sociale. Durante la prima campagna elettorale di Obama si affermò il potenziale politico delle nuove tecnologie, confermato e amplificato con la primavera araba, e in parte vissuto da noi con l'esperienza del movimento 5 stelle. Queste nuove forme partecipative richiedono un uso critico e intelligente – sapienziale – dei nuovi media, in assenza dei quali si rischia solo di esserne fruitori, a volte anche passivi.

5. Da qui l'esigenza di sapere e sapere usare, e quanto poi questa necessità si configuri come un diritto al sapere. Dalla cyberpolitica all'ingegneria genetica. Anche in questo ambito, ad esempio, condiviso il tema che l'ingegneria genetica debba porsi al servizio dell'uomo, emerge il problema del diritto/dovere di sapere; della riservatezza delle informazioni genetiche; della protezione giuridica delle invenzioni biotecnologiche e quindi di un uso politico oltre che commerciale dei prodotti della conoscenza e dell'accesso a essi. Accanto al tema del diritto all'accesso, c'è la questione della eticità del fare scientifico, di cui va riconosciuta anche una peculiare storia evolutiva. Oggi la scienza non è più una "professione liberale" praticata da un numero ristretto di curiosi – né la *big science* del dopoguerra saldamente nelle redini dei governi nazionali – ma una complessa impresa che coinvolge grandi gruppi di ricerca internazionali e in cui gli annunci di scoperte scientifiche fanno schizzare alle stelle le quotazioni di aziende private. L'orizzonte temporale delle conseguenze delle scoperte e delle innovazioni sfugge alla stessa portata del singolo ricercatore. Ed è fuorviante parlare di orizzonte geografico in tempi di globalizzazione della ricerca. In questo contesto le politiche nazionali sono destinate a perdere progressivamente efficacia – un esempio tra i tanti possibili: che senso ha imporre limiti alla ricerca o alle produzioni OGM, piuttosto che nell'uso delle staminali quando stati vicini li incoraggiano invadendo anche l'altrui mercato e società?

6. Occorre cambiare prospettiva, puntare a realizzare forme di bioetica attiva, perseguite attraverso comportamenti responsabili e solidali che presuppongono anche l'adozione da parte dei ricercatori di rigorosi criteri prudenziali al fine di saper cogliere e comunicare comprensibilmente i rischi e i benefici associati a ogni singola ricerca, tecnologia a forte ricaduta sulla vita dei cittadini, affinché questi ultimi, se chiamati ad esprimersi, possano e sappiano scegliere.

Non è secondario che negli ultimi anni siano anche aumentati fenomeni di oscurantismo scientifico e di ostilità verso il lavoro dei ricercatori, tanto che non è raro imbattersi in "processi mediatici" alla scienza.

Processi che nascono anche per una debolezza della politica. Se la politica è debole e non decisionista, delega alla scienza per poi contestarne il lavoro nel momento in cui riacquista potere, vedi il caso del terremoto de L'Aquila o quello della Xylella.

Si è interrotto quel gioco dialettico che permetteva di ancorare l'incertezza del dibattito politico alla certezza della scienza. Con l'aggravante che l'umiliazione della politica e la sua riduzione a smistamento della competenza scientifica è andata a danno della stessa scienza la quale si è

caricata di responsabilità sempre più alte rispetto all'opinione pubblica, trasformandosi poi in facile capro espiatorio non appena si sono profilate emergenze che sfuggono al suo controllo.

Comportamenti che generano resistenze e distanze e allontanano il Paese dalla modernità, dalla crescita, da quello che costituisce il fondamento ontologico della scienza, ovvero l'essere la più alta espressione della solidarietà che l'umanità possa esprimere.

Le riflessioni sui temi della bioetica diventano, quindi, particolarmente importanti e significative, perché rappresentano un appuntamento per affrontare l'incertezza e la paura verso le tecnologie e le implicazioni che da questi comportamenti derivano in sede di innovazione.

7. Le trasformazioni delle scienze biologiche hanno posto fine all'armistizio tra religione e scienza. Finché si tratta di mondo inorganico sono gli scienziati che debbono dire come stanno le cose e la Bibbia può ricevere un'interpretazione figurata, ma appena si sfiora il mondo della vita le religioni non rinunciano alla credenza che essa dipenda da un'anima e perciò gli scienziati non possono pretendere di aver il diritto di intervenire.

Oggi le minacce alla libertà della scienza vengono dal fronte dell'integralismo e fondamentalismo religioso, oltre che da ideologie deboli che contestano la legittima possibilità per la scienza di porsi qualsiasi domanda, per irrispettosa che sia delle convinzioni di qualcuno, e di mettere alla prova le possibilità di alterare i processi naturali.

Purtroppo queste pretese cominciano ad avere ospitalità negli ordinamenti giuridici e stanno condizionando il finanziamento delle ricerche perfino in un paese liberale come gli Stati Uniti.

Si introducono nella discussione bioetica, relativa alle nuove proposte della scienza, falsi argomenti, fingendo di derivarli da una letteratura scientifica che o non esiste, o ha assai poco di scientifico. Al tempo stesso, si ignorano le ragioni degli altri, anche quando queste ragioni sono supportate da una letteratura seria e attendibile. Per contrastare queste minacce occorre investire ancor di più in formazione e cultura scientifica, cercando di generare menti critiche che possano confrontare, rielaborare, riesaminare e migliorare concetti fissi e stantii, attraverso una reale collaborazione e una sincera solidarietà.

LORENZO CHIEFFI

LA LIBERTÀ DI CURA NEL DIBATTITO
ALLA COSTITUENTE. ORIGINI STORICHE
ED EVOLUZIONE INTERPRETATIVA
DI UN PRINCIPIO FONDAMENTALE

Sommario: 1. Premessa. 2. La doverosità di preservare la salute individuale e collettiva nelle politiche degli Stati autoritari e paternalistici 3. L'affermazione da parte della Costituzione repubblicana del diritto all'autodeterminazione del proprio corpo. 4. Conclusioni.

1. L'analisi degli ambiti di garanzia che dovranno essere riconosciuti all'esercizio del diritto all'autodeterminazione del paziente, soprattutto se giunto ad uno stadio terminale della malattia non potrebbe trascurare le motivazioni politico/culturali che condussero i Padri della Repubblica ad introdurre, nella Carta del '48, una disposizione, l'art. 32 (già art. 26 del progetto), che nel suo secondo comma esige dal legislatore l'osservanza dei «limiti imposti dal rispetto della persona umana».

Lungi dal voler utilizzare il dibattito intervenuto in seno all'Assemblea Costituente per trarne ancora oggi l'effettiva portata di questa norma costituzionale, prescindendo da una doverosa opera di adattamento esegetico alle profonde trasformazioni (sociali, politiche, economiche) di una società in continuo divenire¹, è tuttavia indubbia la funzione *complementare* e *sussidiaria* del cd. argomento «originalista»² che consente uno scavo delle motivazioni storiche alla base del nostro Testo fondamentale, anche al fine di giustificarne e rafforzarne i suoi inevitabili sviluppi interpretativi.

1 Sulle suggestioni offerte alla scienza del diritto dalle elaborazioni concettuali provenienti da altre discipline (come la sociologia, la politica, la filosofia, l'economia, l'etica), così da calarle «nell'esperienza giuridica», facendone «elementi di essa (...)», come carne della propria carne» cfr. R. ORESTANO, *Sociologia e studio storico del diritto* (1956), in *"Diritto". Incontri e scontri*, Bologna, 1981, 175.

2 Come più volte sostenuto dalla stessa Corte Costituzionale nelle sentenze n. 2 e n. 9 del 1956, n. 25 del 1957, n. 27 e n. 29 del 1958, n. 69 del 1962, n. 138 del 1972 e n. 429 del 1992. Tali pronunce si possono reperire al sito internet: www.giurcost.org

E così, nonostante la presenza di orientamenti dottrinali di segno opposto³, inclini a restringere la portata dell'art. 32 Cost. alle sole ragioni che avevano indotto i suoi proponenti a redigerlo⁴, con l'effetto di renderlo oggi di difficile applicazione⁵, è certamente incontestabile la sua capacità, nel combinato disposto con altre prescrizione costituzionali (in particolare con quelle contenute negli artt. 2 e 13), di aprirsi ad ulteriori spunti interpretativi. Quanto precede a conferma di un intento perseguito dal Costituente volto, al di là della reazione alle atrocità persecutorie di cui si erano resi colpevoli taluni regimi dittatoriali, a ribaltare, più in generale, la tradizionale condizione di soggezione del malato in presenza di una impostazione della relazione terapeutica di tipo autoritario e paternalista.

L'obiettivo di fondo perseguito dai redattori della Costituzione fu, quindi, al di là della ripulsa verso illegittime pratiche mediche⁶, di rivedere una antica declinazione dello *status civitatis* favorevole alla *doverosità*, da parte di ogni consociato, di preservare la propria salute in quanto ritenuta, da quel regime illiberale, pregiudizievole ad una crescita economica della Nazione (che richiedeva forze lavoro efficienti) e ad uno suo espansionismo coloniale (assicurato dalla presenza di combattenti), in modo da sostituirla, in direzione contraria, con la massima promozione dei diritti personalistici.

Il diritto all'autodeterminazione, in cui si esprime la capacità dell'individuo di governare liberamente il proprio corpo, al riparo da qualsiasi interferenza esterna, ritrova, proprio attraverso questa nuova elaborazione normativa, la sua massima affermazione, in modo da ribaltare quella in-

3 Cfr. G. IADECOLA, *La responsabilità penale del medico tra posizione di garanzia e rispetto della volontà del paziente. (In tema di omessa trasfusione di sangue "salvavita" rifiutata dal malato)*, in *Cass. pen.*, 1998, 950, 957 ss.; L. EUSEBI, *Sul mancato consenso al trattamento terapeutico: profili giuridico-penali*, in *Riv.it. med. leg.*, 1995, 3, 734; ID., *La discussione sull'eutanasia e sul cd. testamento biologico* (29 maggio 2007), in <http://www.ccdc.it/UpLoadDocumenti/070529Eusebi.pdf>.

4 Legate al raccapriccio destato nell'opinione pubblica di un impiego del corpo umano come cavia, per la realizzazione di sperimentazioni da parte dei medici nazisti.

5 Tale interpretazione strettamente legata alle ragioni che avevano determinato l'elaborazione della disposizione costituzionale, in modo da conservare memoria di quelle atrocità, viene a conferire alla medesima una mera valenza storico/ricostruttiva, con l'effetto di impedirne successive evoluzioni esegetiche.

6 Che avrebbe dovuto rappresentare un monito per le generazioni future contro un impiego della scienza medica non destinata all'esclusivo benessere dell'individuo, distante da ogni riduzione di questo protagonista del rapporto terapeutico, alla stregua di un oggetto utile al solo perseguimento di finalità utilitariste o di derivazione scienziata.

sopportabile “subordinazione dell’individuo alla Stato”, la sua riduzione “a ingranaggio della macchina del potere statale”⁷.

Pur non potendosi di certo dubitare della valenza essenzialmente storico/ricostruttiva dei lavori preparatori del Testo fondamentale dello Stato, in grado di evidenziare le conquiste assiologiche realizzate dai Padri della Repubblica, indiscutibile è l’impostazione personalistica che potrà ricavarci dagli sviluppi di quel dibattito parlamentare, diretta a perfezionare l’autonomia dell’individuo nel nuovo disposto costituzionale.

La storicizzazione dei progressi valoriali realizzati con il testo normativo che si andava ad approvare non avrebbe affatto impedito una loro successiva ed inevitabile relativizzazione, indotta dalle inarrestabili trasformazioni della società e delle conoscenze nel campo della biomedicina⁸, nel rispetto ovviamente della capienza interpretativa consentita dalla lettera di ciascuna disposizione in esso contenuta.

2. Tale impostazione libertaria e promozionale dei valori legati alla persona umana (dalla integrità psico/fisica, alla dignità, alla riservatezza) veniva pertanto a porre un argine invalicabile alla permanenza di una legislazione pre-repubblicana di segno opposto che condannava duramente le pratiche, seguite dai singoli e dalle stesse comunità di appartenenza, che non fossero state coerenti con gli indirizzi del regime dittatoriale favorevoli alla realizzazione di politiche preordinate ad una significativa espansione demografica e ad un allargamento degli stessi domini territoriali.

La chiara promozione della persona umana, che emergeva chiaramente dal nuovo testo costituzionale, veniva quindi a contrapporsi ad un precedente modello, prevalente durante il ventennio fascista⁹, che vedeva da parte dello Stato autoritario/paternalista una «cura assidua (...) alla formazione

7 N. BOBBIO, *Il regime fascista* (1964), ora ripubblicato in Id., *Dal fascismo alla democrazia. I regimi, le ideologie, le figure e le culture politiche*, Milano, 2008, 52 ss.

8 Si tratta cioè di principi, clausole o «concetti valvola» [E. PARESC, *Interpretazione (filosofia)*, in *Enc. dir.*, vol. XXII, Milano, 1972, 236]] in grado di assumere una diversa colorazione e consistenza a seguito degli impulsi provenienti da una società in perenne trasformazione. Sul punto cfr. anche G. ZAGREBELSKY, *Intorno alla legge. Il diritto come dimensione del vivere comune*, Torino, 2009, 238.

9 Come ricorda S. CASSESE, *Lo Stato fascista*, Bologna, 2010, 37, nella voce dedicata al *Fascismo* dalla Enciclopedia Treccani (1932), che si deve anche alla penna di Benito Mussolini (reperibile all’indirizzo [http://www.treccani.it/enciclopedia/fascismo_\(Enciclopedia_Italiana\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/fascismo_(Enciclopedia_Italiana))), «per il fascista, tutto è nello Stato, e nulla di umano o spirituale esiste, e tanto meno ha valore, fuori dello Stato. (...) Né individui fuori dello Stato, né gruppi (partiti politici, associazioni, sindacati, classi)».

e alla sanità della razza»¹⁰, al punto di teorizzare forme di eugenetica selettiva indispensabili per la «costruzione di un *uomo nuovo* e di una nuova civiltà»¹¹. Nei propositi di questo regime autoritario, pure richiamati nella letteratura costituzionalistica del tempo, in molti casi assai ossequiosa con il potere costituito, rientrava quindi un'esigenza di rinnovamento dello Stato, sia nella *forma* che nello *spirito*, al fine di «affermare un nuovo ordine, *ordine nazionale*» in contrapposizione «a quello che, avuto riguardo al suo obiettivo», si poteva «chiamare l'*ordine individualistico* della vita»¹².

Con l'intento di preservare principalmente la forza politica e militare della Nazione, la salvaguardia della salute individuale veniva considerata «funzionale al perseguimento» di questo «preminente interesse pubblico»¹³.

10 Partito Nazionale Fascista, *Testo per i corsi di preparazione politica. La politica sociale del Fascismo*, La libreria dello Stato, Anno XIV E.F., 5, reperibile all'indirizzo http://www.almanacco.altervista.org/archivio/Politica_sociale_del_Fascismo.pdf. Dal popolo eletto venivano escluse, proprio per ragioni di tipo razziale, le popolazioni, come quella ebraica, che furono destinatarie di politiche discriminatorie culminate con le note leggi del 1938 e del 1939 «precedute il 6 ottobre 1938 dalla *Carta della razza*, scritta personalmente da Mussolini e quindi approvata dal Gran Consiglio del Fascismo» (S. RODOTÀ, *Diritti e libertà nella storia d'Italia. Conquiste e conflitti 1861-2011*, Roma, 2011, 69).

11 E. GENTILE, *Fascismo. Storia e interpretazione*, V. ed., Roma-Bari, 2008, 236, che ricorda come «allo sviluppo del mito dell'*italiano nuovo* contribuì in modo decisivo l'assillo personale di Mussolini per la *salute fisica della razza*, per l'eugenetica e per il potenziamento demografico della popolazione». L'ideale di «italiano nuovo» sarebbe stato, per il movimento nazional imperialista, «il maschio virile e guerriero, allevato nel culto delle glorie passate ma pronto ad affrontare le sfide della modernità, vista come epoca bellicosa e imperialista» (E. GENTILE, *op. ult. cit.*, 244).

12 C. COSTAMAGNA, *Elementi di diritto pubblico fascista*, Torino, 1934, 24, per il quale l'indirizzo statualista prevalente in quel periodo partiva dalla considerazione secondo cui nello «Stato vi è qualche cosa di più che non siano gli individui che lo compongono» e cioè qualche cosa di più della collettività numerica che in esso si organizza. Oltre il *bene particolare* dei singoli vi è lo Stato che è qualche cosa non solo di distinto, ma anche di *opposto al bene particolare* (49)». Per questo Autore, in «opposizione al concetto kantiano che *l'uomo esiste come fine in sé* (74)», avrebbe perciò avuto la meglio «la nota formula mussoliniana: *tutto nello Stato, nulla fuori dello Stato e soprattutto nulla contro lo Stato*», da intendersi «nel significato morale della dedizione della personalità dell'individuo al fine dello Stato nella sua etica configurazione».

13 G. GEMMA, *Costituzione e integrità*, in R. Romboli (a cura di), *Atti di disposizione del proprio corpo*, Pisa, 2007, 82. Per S. Rodotà, *Il nuovo "habeas corpus": la persona costituzionalizzata e la sua autodeterminazione*, in *Trattato di biodiritto*, S. RODOTÀ e P. ZATTI (a cura di), *Ambito e fonti del biodiritto*, Milano, 2010, 193, «la tutela coatta della salute, l'obbligo di curarsi» esprimevano una «pretesa del sovrano di avere sudditi robusti e forti, o almeno in buono stato fisico, per farne soldati capaci di sostenere le fatiche delle guerre». Per questo Autore «dietro la pretesa

A fronte di un impegno dello Stato di adoperarsi, con opportune politiche di prevenzione e di profilassi, per la salute collettiva, doveva corrispondere, per ciascun individuo, uno stile di vita improntato alla «prudenza biologica» per il suo bene, della sua famiglia, della sua «schiatta», e della sua «nazione come un tutto»¹⁴.

Da qui una particolare attenzione da parte dello Stato per la questione demografica, per la «integrità», «sanità della stirpe, potenziamento di tutte le forze lavoro», che rappresentavano la

ragion stessa della sua vita, giacché se la vita è combattimento, il numero e la salute della popolazione non possono non preoccupare lo Stato che per l'affermazione della sua potenza deve fare affidamento per la pace e la difesa militare del suo territorio sulla vigoria, sulla sanità morale e fisica del suo popolo¹⁵.

di conservarsi in buona salute» non compariva allora «il rispetto della vita, ma il suo contrario: la destinazione di una persona all'attività tra tutte le più pericolose, appunto la guerra, dove il rischio costante è la morte. La salute non come via verso la vita buona, ma come condizione della morte politicamente necessaria».

- 14 N. ROSE, *La politica della vita*, tr. it., Torino, 2008, 16, che ricorda come «molti progetti di cittadinanza», realizzati nella Germania del Terzo Reich, ma anche attraverso le «campagne di educazione eugenetica negli Stati Uniti, in Gran Bretagna e in molti paesi europei» (tra cui la stessa Italia), fossero «organizzati in nome della salute: (...) dai pasti scolastici, all'uso dello spazzolino da denti, all'insegnamento ossessivo di abitudini di pulizia e di vita domestica, specialmente nei confronti delle donne e delle madri, alla regolamentazione statale della purezza degli alimenti, agli interventi sui luoghi di lavoro in nome della salute e della sicurezza, all'istruzione, circa la scelta del partner, di coloro che volevano sposarsi e avere figli, agli assegni familiari, e altro ancora. Il cittadino, qui, non era solo un passivo beneficiario di diritti sociali, ma era anche costretto a occuparsi del proprio corpo e, nel caso di una donna, anche di quelli del marito e della prole».

- 15 Partito Nazionale Fascista, *Testo per i corsi di preparazione politica. La politica sociale del fascismo*, cit., 5, nel quale si ricordava come «affinché lo Stato nuovo, nato dalla Rivoluzione (...) abbia una possibilità di vita e di sviluppo e possa sempre e dovunque affermare la sua efficienza, la sua autorità e la sua sovranità, è necessario che il popolo – che è il corpo dello Stato – sia numeroso e moralmente e fisicamente sano». Per questo documento (13-15) occorreva perciò invertire la nefasta tendenza di un declino demografico che si andava sempre più diffondendo tra le nazioni occidentali come un insopportabile segno di «decadenza morale» in grado di minacciare la «fonte stessa della loro esistenza», i cui effetti apparivano tragici se rapportati «alla vitalità, allo sviluppo ed alla forza di espansione della razza di colore». Ad un assottigliamento dei popoli «conquistatori» veniva, infatti, progressivamente a corrispondere una moltiplicazione delle «razze dominate».

Per assicurare la tutela della salute collettiva, e di ogni sua componente individuale, furono varate numerose riforme legislative, attraverso l'approvazione di nuovi codici e di leggi speciali, tutti protesi a rimarcare il valore etico oltre che simbolico dell'esistenza umana, in modo da «difendere il popolo da ogni minaccia fisica e morale», pure avvalendosi di una metodologia di tipo «preventivo»¹⁶.

L'introduzione nel codice penale del 1930 dei reati di omicidio del consenziente (art. 579) e di istigazione o aiuto al suicidio (art. 580)¹⁷, nel circoscrivere gli ambiti di autonomia dell'individuo rappresentava un efficace ammonimento, con pesanti conseguenze afflittive, per le condotte che, contravvenendo il principio dell'indisponibilità e irrinunciabilità¹⁸ dell'esistenza umana, avrebbero potuto condurre alla interruzione della stessa per mezzo dell'apporto altrui.

Nella medesima direzione si inoltrava, poi, lo stesso art. 5 c.c., introdotto da legislatore del 1938 (r.d. 12 dic. 1938, n. 1852), da cui sarebbe derivato il divieto degli atti di disposizione del proprio corpo in grado di cagionare una diminuzione permanente dell'integrità fisica, ovvero che fossero contrari alla legge, all'ordine pubblico e al buon costume, con l'effetto di pregiudicare interessi «collettivi» ritenuti «superiori»¹⁹.

La preservazione della salute dell'individuo, avrebbe cioè rappresentato una «condizione essenziale perché l'uomo» potesse «adempiere i suoi doveri verso la società e verso la famiglia»²⁰.

Per consentire alla Nazione di poter «avanzare ancora e sempre sulla strada della nuova grandezza» venivano poi introdotti opportuni provvedimenti legislativi, a salvaguardia dell'istituto familiare, che avrebbero dovuto ostacolare una possibile tendenza verso una riduzione delle nascite, da

16 Partito Nazionale Fascista, *Testo per i corsi di preparazione politica. La politica sociale del fascismo*, cit., 5

17 La riforma del Codice penale introdotta nel 1930 dal Guardasigilli del governo Mussolini, Alfredo Rocco, riprendeva un'analoga riprovazione per il suicidio indotto da altri contenuta nell'art. 370 del Codice penale per il Regno d'Italia del 1889.

18 Come ricorda G. GEMMA, *Autodeterminazione del paziente in caso di coma irreversibile. Una importante sentenza della Cassazione*, in *Bioetica*, 2008, n. 1, 113, che richiama in proposito anche le parole di M.B. MAGRO, *Eutanasia e diritto penale*, Torino, 2001, 182 ss., «la rinuncia alla vita» veniva «considerata (anche) giuridicamente illecita, ora perché rappresentava un rifiuto del divino, ora perché, equiparata all'omicidio, appariva quale aggressione di un bene di rilevanza non esclusivamente personale, ma pubblicistica».

19 A. PINNA, *Autodeterminazione e consenso: da regola per i trattamenti sanitari a principio generale*, in *Contratto e impresa*, 2006, 608.

20 Relazione del Guardasigilli, n. 26 del 1936, ripresa da A. PINNA, *Autodeterminazione e consenso: da regola per i trattamenti sanitari a principio generale*, cit., 608.

cui sarebbe derivato un insopportabile arresto del «ritmo vigoroso della sua popolazione»²¹, favorendo al contrario una maggiore fecondità.

L'incremento della popolazione, giudicato «segno migliore» della «sanità» di una Nazione, «della sua volontà di vita e di potenza», avrebbe infatti rappresentato lo «strumento poderoso per realizzare le più audaci conquiste nel campo della politica»²².

Per nulla paragonabile alle campagne eugenetiche nazionaliste di stampo nazista, fu l'attenzione dedicata dal legislatore fascista alla fase della riproduzione attraverso l'adozione di piani socio/sanitari in cui ricorrevano contemporaneamente misure coercitive e incentivanti, così da condizionare «la volontà o la capacità di procreare degli individui appartenenti a certe categorie»²³.

E così, accanto ad interventi normativi diretti a penalizzare il celibato²⁴ o, in direzione opposta, a favorire con premi in danaro la natalità²⁵, furono introdotte misure (di natura penale) che perseguivano duramente i reati contro la maternità e l'infanzia²⁶, a ulteriore riprova di una visione paterna-

21 Partito Nazionale Fascista, *Testo per i corsi di preparazione politica. La politica sociale del fascismo*, cit., 17.

22 *Ibidem*, secondo cui «il numero ha il suo peso e la sua forza nella storia della civiltà».

23 Per N. ROSE, *op cit.*, 93, tali discriminazioni riguardarono principalmente «coloro che erano ritenuti portatori di malattie ereditarie, squilibrati, deboli di mente o fisicamente difettosi, o quelli considerati abitualmente o incorreggibilmente immorali e antisociali, specialmente gli alcolisti e i colpevoli di crimini sessuali».

24 Cfr. r. decr. 19 dicembre 1926, n. 2132 e r. decr. 24 settembre 1928, n. 2996 con i quali veniva istituita una imposta progressiva sui celibi.

25 Prevedendo, ad esempio, a «favore delle famiglie numerose (...) sussidi ed agevolazioni di varia natura» come la «assistenza sanitaria gratuita», l'esonerazione dal pagamento dei medicinali (Partito Nazionale Fascista, *Testo per i corsi di preparazione politica. La politica sociale del fascismo*, cit., 18), la «istituzione e generalizzazione degli assegni familiari a favore di tutti i lavoratori dipendenti» (r. decr. legge 17 giugno 1937, n. 1048); la «istituzione dei prestiti matrimoniali» (r. decr. legge 21 agosto 1937, n. 1542); le «esenzioni e riduzioni fiscali a favore delle famiglie numerose» (legge 14 giugno 1928, n. 1312 e r. decr. 21 agosto 1937, n. 1542); la «modificazioni dell'imposta di successione per favorire le successioni in linea retta» (r. decr. legge 20 agosto 1923, n. 1802); «premi di nuzialità e di natalità a carico dello stato e di enti pubblici (O.N.M.I., enti locali, ecc.)»; la previsione di «preferenze nell'assegnazione delle case popolari ai concorrenti con famiglia numerosa»; l'«aumento dell'indennità di disoccupazione in relazione al numero dei figli a carico» (r. decr. legge 4 febbraio 1937, n. 463). Tali informazioni sono tratte da F. E. LOFFREDO, *Demografica, Politica*, in *Encicl. italiana - I Appendice* (1938), in [http://www.treccani.it/enciclopedia/politica-demografica_\(Enciclopedia_Italiana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/politica-demografica_(Enciclopedia_Italiana)/).

26 Cfr. Testo unico delle leggi di pubblica sicurezza che introduceva misure per combattere la propaganda anticoncezionale, approvato con r. decr. legge 6 novembre

lista e autoritaria «che attribuiva allo Stato compiti sempre più penetranti di direzione e di controllo della vita familiare»²⁷.

Siffatta politica, in funzione della famiglia, veniva poi realizzata, non solo attraverso la creazione dell'Ufficio centrale demografico istituito alle dipendenze del Ministero dell'interno (r. decr. legge 7 giugno 1937, n. 1128), con mansioni di vigilanza e di promozione, ma soprattutto con una serie di misure dirette ad incentivare, con un impegno che si voleva definire «totalitario», l'implementazione di questi obiettivi nelle concrete prassi, senza affatto trascurare l'esigenza di procedere ad una contemporanea restaurazione «dei valori spirituali e del sentimento di solidarietà»²⁸.

Tra i numerosi provvedimenti adottati dal regime per realizzare le politiche a sostegno della famiglia e della maternità occorre anche ricordare quelli di carattere premiale volti a migliorare la prolificità attraverso la concessione alle madri della tessera d'onore del P.N.F.²⁹, la previsione di priorità per l'accesso agli impieghi pubblici per i coniugati³⁰, la riserva a questi ultimi degli incarichi di maggiore prestigio, come quelli di Podestà, vice podestà, consultore, preside, vicepreside e rettore³¹.

Ulteriori misure furono poi introdotte per sviluppare l'assistenza della maternità e dell'infanzia attraverso l'istituzione dell'Opera nazionale per la protezione della maternità e dell'infanzia (legge 10 dicembre 1925, n. 2277) e l'adozione di interventi, soprattutto di tipo igienico, per debellare le malattie sociali (a cominciare dalla tubercolosi) e garantire il potenziamento della razza, a cui avrebbe dovuto sovrintendere l'Istituto per la bonifica umana e l'ortogenesi della razza³².

Accanto a questa imponente produzione normativa di tipo promozionale, in grado di condizionare, seppure in modo indiretto, l'autonomia dell'individuo e le sue scelte affettive (considerato lo sfavore per i *single* e

1926, n. 1848, e legge 23 giugno 1927, n. 1070, contenente disposizioni sulla sanità pubblica. Il Titolo X del codice penale del 1930, dedicato ai «Delitti contro l'integrità e la sanità della stirpe», puniva l'aborto di donna consenziente (art. 546), l'aborto procuratosi dalla donna (art. 547), l'incitamento a pratiche contro la procreazione (art. 553), a cominciare dalla propaganda anticoncezionale.

27 P. RESCIGNO, *Introduzione al codice civile*, Roma-Bari, 1991, 30.

28 F. E. LOFFREDO, *Demografica, Politica*, in *Encicl. italiana – I Appendice (1938)*, cit.

29 Ibidem.

30 Legge 6 giugno 1929, n. 1024 e r. decr. legge 21 agosto 1937, n. 1542.

31 R. decr. legge 28 aprile 1938, n. 482.

32 Cfr. F.E. LOFFREDO, *Demografica, Politica*, in *Encicl. italiana – I Appendice (1938)*, cit.

il disprezzo per gli omosessuali³³), la mortificazione dei diritti della personalità veniva ad assumere poi una dimensione odiosa e insopportabile, con inevitabili effetti discriminatori in tutti i settori della vita sociale, attraverso la previsione contenuta nel 3° comma dell'art. 1 c.c.³⁴ che rimetteva alle leggi speciali il compito di introdurre limitazioni alla capacità giuridica derivanti dall'appartenenza a determinate razze, con l'effetto di negare «in radice» agli ebrei, considerati come delle non persone, «la possibilità di essere soggetti di diritto a pieno titolo»³⁵ e, per ciò stesso, la loro autonomia di azione.

3. Di contro a questa evidente soggezione dell'individuo allo Stato e, all'interno del rapporto sanitario, a colui che rappresentava l'interprete di questa pervasiva doverosità di prendersi cura dell'infermo, venne invece ad affermarsi, con l'entrata in vigore della nuova Carta Costituzionale, una forte istanza per lo sviluppo di una alleanza terapeutica, tra medico e paziente, di tipo paritario, collaborativo, dando così risalto ai suoi contenuti relazionali (*to cure* accanto al *to care*).

Una qualsiasi disciplina legislativa che intendesse oggi disciplinare questo delicato rapporto interpersonale non potrebbe perciò trascurare le ragioni, di tipo storico, che indussero a questa evoluzione assiologia (da doverosità, a libertà di cura), al fine di dare maggiore spazio alla libertà di scelta del paziente.

Dal combinato disposto, rappresentato dagli artt. 2, 13 e 32 della Costituzione emerge, infatti, una forte istanza autonomista che, in contrapposizione con il modello autoritario e paternalista preesistente, offre lo spunto per rimettere a ciascun individuo il diritto di disporre liberamente del pro-

33 Seppure non venne poi inserito nel Codice Rocco del 1930 alcun articolo che puniva le relazioni omosessuali (come pure proposto nel progetto iniziale), diffuso fu tuttavia l'impiego di sanzioni amministrative, contemplate nel T.U. di polizia, per reprimere il fenomeno, come l'ammonizione, la diffida e il confino. Sull'argomento G. GORETTI e T. GIARTOSIO, *La città e l'isola. Omosessuali al confino nell'Italia fascista*, Roma, 2006.

34 Abrogato dal d. lgs. lgt. 14 settembre 1944, n. 287.

35 S. RODOTÀ, *Diritti e libertà nella storia d'Italia. Conquiste e conflitti 1861-2011*, cit., 69, a giudizio del quale si trattava di «un corpo legislativo inquietante, perché i suoi obiettivi potevano essere raggiunti solo incidendo sulla capacità giuridica delle persone. Si revocava in dubbio uno dei postulati della civiltà giuridica moderna, l'impossibilità di creare nuove categorie di *sottocittadini*, sì che a ben ragione» – secondo l'Autore che richiama, in proposito, il testo di G. FUBINI, *La condizione giuridica dell'ebraismo italiano*, Firenze, 1974, 17 –, «per la legislazione antiebraica, si è parlato di *un ritorno al medioevo*».

prio corpo, pur nel rispetto di limiti relazionali, derivanti dall'appartenenza ad un medesimo contesto sociale, in grado di giustificare l'imposizione da parte di una legge di trattamenti sanitari obbligatori (TSO). La doverosità di sottoporsi a talune indagini sanitarie (attraverso prelievi di materiale biologico o l'esecuzione dell'anamnesi indispensabile per il rilascio di specifiche certificazioni) ovvero di ricevere interventi di tipo profilattico (per garantire, ad esempio, una adeguata copertura vaccinale all'interno della popolazione) rappresenterebbe la sola eccezione al pieno godimento del diritto all'autodeterminazione, proprio in considerazione di quella appartenenza civica³⁶ e certamente non, come avveniva in precedenza, della soggezione dell'individuo allo Stato *padrone*.

La stessa valorizzazione, contenuta nel medesimo testo fondativo (artt. 19 e 21), del diritto di ciascuno di manifestare e professare, senza impedimenti, il proprio pensiero religioso³⁷, nell'esercizio di una ampia garanzia della libertà di coscienza, rappresenta una chiara conferma degli spazi autonomistici lasciati alla disponibilità del singolo, coerentemente alle più intime aspirazioni sulla propria esistenza e sulle condizioni di vita considerate (o meno) degne di essere proseguite.

Nel rispetto di questo ampio spettro di garanzie assicurate al singolo, e alla sua capacità di governo del proprio corpo, si inoltrano coerentemente le numerose norme ordinarie e deontologiche³⁸ che oggi riconoscono una indiscutibile centralità alla previa raccolta, da parte del sanitario, del consenso informato ad un trattamento, come presupposto inderogabile (salvo la ricorrenza di uno stato di necessità *ex art. 54 c.p.*) per qualunque intervento terapeutico.

In analoga direzione convergono le norme in grado di far valere la responsabilità del medico che avesse avviato o proseguito un trattamento, pure in mancanza di una chiara volontà manifestata dal soggetto interessato.

Nonostante l'assenza in Italia di una specifica disciplina legislativa³⁹, rispetto a quanto già stabilito in altri Paesi europei (come la Spagna, la Francia

36 In modo da consentire a ciascuno l'«adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà (...) sociale», di cui all'art. 2 Cost., e inoltre di concorrere alla tutela della salute da intendersi «come fondamentale diritto dell'individuo», ma pure «interezze della collettività» (art. 32, 1° comma Cost.).

37 Sempreché ciò avvenga senza l'impiego di «riti contrari al buon costume».

38 Art. 33 ss. del Codice di Deontologia medica del 18 maggio 2014 come modificato nel 2016.

39 Nelle more della pubblicazione del presente lavoro è stato finalmente colmato il vuoto normativo a seguito dell'approvazione della legge 22 dicembre 2017, n. 219 recante norme in materia di consenso informato e di disposizioni anticipate di trattamento.

e la Germania), tale apparato garantistico è giunto finanche a legittimare, nelle interpretazioni più avanzate offerte dalla dottrina e dalla giurisprudenza di legittimità e di merito⁴⁰, una possibile efficacia differita nel tempo della volontà in precedenza espressa dal paziente, in stato vegetativo permanente, attraverso le dichiarazioni anticipate di trattamento.

L'opportunità consentita all'individuo di proiettare nel futuro le personali aspettative di cura, anche per rifiutare l'impiego di strumenti rianimatori e di sostegno vitale considerati incompatibili con i personali progetti di vita, avrebbe l'effetto di permettere allo stesso di rappresentare più compiutamente la propria personalità e le proprie aspettative di esistenza, in quanto considerate meritevoli di essere proseguite.

4. Il ricorso ai lavori preparatori della nuova Carta fondamentale, nel rendere possibile la conoscenza storica delle conquiste assiologiche realizzate a quel tempo, e delle stesse motivazioni culturali alla base della elaborazione normativa dei principi ritenuti prevalenti, potrà consentire di porre un argine ad eventuali rigurgiti autoritari e paternalistici (informati ad una doverosità di mantenersi in buona salute) appartenenti ad una diversa, e oramai superata, impostazione ideologica.

Il carattere ancora embrionale delle conoscenze scientifiche conosciute all'epoca della scrittura della nuova Costituzione, rispetto agli straordinari avanzamenti compiuti in seguito dalla biomedicina, non potrebbe in alcun modo giustificare una svalutazione del portato valoriale introdotto dal Costituente, ma al contrario aprire ad un approfondimento della «genesì storica»⁴¹ del tessuto normativo di riferimento: quei «*punti di vista*», di cui parlava Max Weber⁴² agli esordi del secolo ormai trascorso, indispensabili per consentire al successivo interprete di «porsi in cammino, senza» dei quali egli «dovrebbe governare senza bussola in mare aperto».

Alla ricerca di una descrizione del contenuto della norma, proprio l'intento di «guardare storicamente l'esperienza giuridica», al fine di «considerare le nostre e le altrui connessioni sul piano del concreto storico»,

40 Cfr. Corte Cassazione, Sez. III civ., 16 ottobre 2007, n. 21748 e Corte d'Appello di Milano, 9 luglio 2008.

41 P. Rossi, *Introduzione* a M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali* (1922), tr. it., Torino, 1981, 24, a giudizio del quale le scienze storico-sociali, oltre a fornire «indirizzi di conoscenza storica», «non possono pronunciarsi sulla validità normativa dei valori, ma possono accertare la loro valenza empirica, porre in luce le condizioni e le conseguenze della loro realizzazione».

42 M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., 183.

sarebbe per Riccardo Orestano⁴³ di indiscutibile utilità. Per questo autorevole giurista l'approccio storico del diritto, lungi dal consentire un mero sfoggio di erudizione, per limitarsi a descrivere «ciò che è stato in sé considerato (cioè l'essere in concreto di ogni singolo accadimento)», dovrebbe al contrario permettere di «cogliere ciò che in una determinata esperienza atteneva al *dover essere* (o, diciamo meglio, all'*essenza del dover essere*) di quella esperienza»⁴⁴.

Secondo questo corretto modo di analizzare i principi costituzionali, le conquiste assiologiche realizzate all'epoca della Costituente potranno certamente rappresentare un importante punto di riferimento da cui partire per una soddisfacente interpretazione delle norme che li contengono. La natura programmatica di queste ultime ne consentirà, poi, la progressiva adattabilità alle trasformazioni (sociali, scientifiche, ecc.) nel frattempo intervenute all'interno della comunità degli individui.

Un contestuale impiego del metodo storiografico e di quello evolutivo, che consenta l'adeguamento della norma alla contingenza esterna, per sua natura mutevole, nel tenere vive le radici fondative di un popolo, potrà permettere a quest'ultimo di godere della ulteriore protezione ricavata dalla successiva evoluzione esegetica dei beni personalistici, quali l'integrità psico/fisica, la riservatezza e la dignità. In tale chiave di lettura del disposto costituzionale (delle sue fonti originarie e, al tempo stesso, della sua evoluzione), l'analisi dei lavori preparatori della Costituzione appare necessaria e certamente feconda di utili suggestioni.

La realizzazione di una equilibrata sintesi tra interpretazione *originalista* e interpretazione *adeguatrice* potrà, perciò, consentire, a quanti saranno tenuti ad applicare la norma (a cominciare proprio da quella contenuta nell'art. 32 Cost., che ha offerto lo spunto per queste brevi riflessioni), di pervenire ad un suo corretto impiego. Tale approccio esegetico, potrà rappresentare un valido disincentivo per possibili interpretazioni *decostituzionalizzanti* effettuate da coloro che intendessero avvicinarsi al nostro testo fondamentale mostrando indifferenza per le motivazioni storiche che lo avevano ispirato e, soprattutto, per i suoi successivi sviluppi valoriali⁴⁵.

43 R. ORESTANO, *Sociologia e studio storico del diritto*, cit., 177.

44 R. ORESTANO, *op. ult. cit.*, 189, a giudizio del quale, il ricorso all'analisi storica potrà consentire all'interprete del diritto di elaborare più compiutamente «l'oggetto della sua scienza, in altre parole a prendere conoscenza e coscienza di un'esperienza giuridica del passato per un'esperienza del suo presente».

45 Cfr. S. RODOTÀ, *Perché laico*, Roma-Bari, 2009, 146.

FRANCESCO SALVATORE, ANNAMARIA PAGLIUCA,
MARIA LUISA IAVARONE

L'EVOLUZIONE DELLA CONOSCENZA NEL PROGRESSO SCIENTIFICO: IMPLICAZIONI ETICHE, SOCIO-POLITICHE E PEDAGOGICHE¹

Sommario: 1. La responsabilità dello scienziato e i suoi moventi etici. 2. Verso una «democrazia cognitiva» nella scienza. 3. Per una formazione al «pensiero scientifico».

1. Il tema che viene trattato in questo breve saggio, a mio sommosso avviso, ha ampie relazioni con quella disciplina denominata bioetica dall'oncologo Van Potter agli inizi degli anni '70, che è in sostanza l'etica che riguarda da un lato i moventi e le azioni di coloro che si occupano di scienze della vita, e che, dall'altro lato, concerne la responsabilità e la deontologia professionale degli studiosi che trattano i temi sensibili riguardanti l'inizio della vita, il corso della vita stessa e l'approccio alla morte. Quest'ultimo tema, in tempi molto più recenti, rappresenta certo una questione che – comunque la si voglia chiamare e/o definire – è di somma importanza nel dibattito che si svolge a livello nazionale ed internazionale. Qualche precisazione che chiarisca, più forse a me stesso, ciò di cui sto parlando è utile, nel tentativo di giustificare agli occhi di chi forse leggerà queste poche righe, da quali premesse e da quali definizioni di concetti, più che di semplici parole, l'argomento, del quale voglio qui occuparmi, viene brevemente introdotto o forse anche discusso.

Devo confessare che per me è già difficile comprendere perché esista una bioetica come disciplina, che come si è detto e sanno tutti, è l'etica della biologia e della sua più importante e rilevante scienza applicata che è la medicina dedicata soprattutto all'uomo, e non esista anche e forse in modo più rilevante, sempre come disciplina a sé stante, un'etica della ingegneria, che cito solo per fare un esempio; ma ugualmente si potrebbe dire per altre

¹ Il presente saggio è stato realizzato in stretta collaborazione tra gli autori; tuttavia si indicano le parti attribuibili a ciascuno: il paragrafo 1 è di F. Salvatore; il paragrafo 2 è di A. Pagliuca; il paragrafo 3 è di M.L. Iavarone. Il testo, solo ora edito, è stato scritto e consegnato dagli autori nel 2015.

discipline, cioè applicare la denominazione o meglio la valenza dell'etica anche a tutti gli altri saperi, sia prettamente scientifici, nella complessa tassonomia degli stessi saperi, sia umanistici.

In altre parole un'etica dell'ingegneria si potrebbe occupare di studiare in maniera molto più scientifica e sperimentalmente provata di quanto è necessario fare nei grandi settori della sicurezza, non solo dei laboratori, ma pure degli utenti dei prodotti ingegneristici, intervenendo anche a sensibilizzare la società in questo campo (quanti sono gli incidenti dovuti a strumenti e posizioni ed uso errati di mobilio, casalinghi e anche suppellettili di cucina e di bagno che producono una quantità notevole – ancora oggi – di morti e/o ferite gravi nelle abitazioni private?).

Anche nel caso dell'etica relativa alle questioni dell'ambiente, che ne prevenga la distruzione e ne promuova il rispetto, dovrebbero esistere discipline con una denominazione specifica e una propria collocazione (almeno nell'Università), che creino e addestrino specialisti veramente dedicati a questi problemi; lo si fa, a mio sommosso avviso, di seconda mano e talvolta con molta approssimazione e dati non sempre raccolti con metodi scientifici e non da esperti qualificati. In altre parole, ed estremizzando forse, non si può pensare che gli esperti siano solo coloro che devono applicare le leggi e le devono far rispettare, inquisendo chi non le osserva e perseguendo infrazioni e/o reati, ma quelli che creano un sapere ed una sensibilità etica in tutte le attività umane e nelle discipline che ne formano la cultura.

Per continuare, esiste una specifica disciplina accademica volta a prevenire le morti per incidenti stradali (autovetture o natanti o altro), per incidenti sul lavoro (morti bianche), per danni o pericoli ambientali che determinano, direttamente o indirettamente, un grande incremento di disastri (vedi terremoti, tsunami, grandi ed improvvise tempeste, scoppio di dighe e disastri idrogeologici, eruzioni vulcaniche, etc. etc.)?

Ed ancora, se mi si consente, mi domando perché non esista come disciplina a sé stante anche un'etica della giurisprudenza, dove il legislatore, l'avvocato, lo stesso giudice, il dirigente possano giovare di grandi ed approfonditi studi a livello locale e internazionale su quanto è successo nel mondo in tutti i campi in cui bisogna evitare che accadano disastri o siano perpetrati reati.

E allora cosa voglio dire: vorrei tentare di sottolineare che bisognerebbe avere anche discipline come l'etica dell'ingegneria, l'etica dell'ambiente, l'etica della giurisprudenza e via dicendo. Oppure, e forse meglio ancora, bisognerebbe avere una sola etica che possa e debba permeare tutti i saperi, le azioni e i fatti che si verificano o si possano verificare e che riguardino tutte le azioni umane da quelle relative alla vita e alla nostra esistenza nei suoi più ampi risvolti, o che anche la possano riguardare dal punto di vi-

sta operativo o anche solo culturale e mentale. Insomma, tante discipline di etica applicate ai grandi aspetti delle interazioni tra gli stessi uomini e dell'uomo con l'ambiente, e con le idee e i saperi, e non solo per gli aspetti che riguardano le scienze della vita.

Dopo questa piccola digressione, torniamo al nostro tema e ci accorgiamo che se esiste una bioetica e non un'etica dell'ingegneria – per tornare sull'argomento – è perché abbiamo ideologie e/o religioni che ritengono che questa particolare etica sia più rilevante da un lato, ma più difficile da soddisfare e normare dall'altro, anche e soprattutto per la diversificazione tra le varie ideologie. Quindi, in altre parole, i pensieri, le idee, le impostazioni mentali, direi, che sono alla base delle azioni operative che ciascuno di noi compie, e le conseguenze che derivano dalle stesse azioni compiute, sono alla fine anche conflittuali dipendendo a volte dal pensiero ideologico preesistente nelle comunità umane, e a volte, invece, dall'idea di libertà personale sovrana, purché non incida sulle libertà altrui. Ed ecco che sempre si dovrebbe cercare di proporre non solo un'etica aprioristica e forse un po' astratta, ma anche e soprattutto di avere un senso di responsabilità che riguarda *in primis* l'altro da sé, ovvero gli altri.

E finalmente veniamo a noi, cioè al problema della responsabilità dello scienziato che a mio avviso ha stretta interazione con la deontologia professionale e con la stessa bioetica.

Ma c'è ancora, e chiedo venia, un'altra premessa che io voglio ribadire. Mi riferisco in particolare al fatto che la ricerca scientifica è sempre in tensione per raggiungere nuovi traguardi, nuovo sapere, innovazione rispetto all'esistente, e quel che è più importante, nessuno – pur volendo talvolta o spesso – riuscirà a fermarla. E allora come fa la società a difendersi dai pericoli, sempre esistenti e purtroppo producibili dalla ricerca scientifica? È chiaro che la società ha oggi gli strumenti normativi e legislativi per difendersi da questi pericoli e spesso lo fa, ma lo fa in modo dipendente dalla propria cultura, dalle proprie ideologie e religioni, da propri ordinamenti legislativi e giudiziari spesso conflittuali tra loro ed ancor più spesso antitetici. E questo significa che non ci potrà mai essere una visione universale o generale di questi problemi che sono, come tutti gli altri, legati al luogo e al tempo in cui essi si verificano. Non posso, allora, non dire che i problemi etici sono sempre legati al luogo fisico-geografico-politico dove essi si dibattono, nonché al periodo temporale nel quale si sviluppano, cioè vanno collocati nel tempo e nello spazio.

Detto ciò, tuttavia, debbo ora venire al punto principale che mi ha spinto a queste premesse, anche in relazione a eventi particolarmente rappresentativi che si sono svolti in quest'ultimo anno e che si riferiscono a problemi scientifico-sperimentali emersi in tempi molto recenti nel campo delle

scienze della vita, le cui ripercussioni potrebbero risultare assai rilevanti per tutto quanto abbiamo detto finora.

Negli ultimi anni si è venuto sviluppando un sistema tipico sperimentale di biologia molecolare molto interessante, e anche già notevolmente diffuso in breve tempo, che, partendo da un sistema batterico, come spesso accade negli esperimenti che riguardano le scienze della vita, si è esteso fino ad essere sperimentato su una serie molto rilevante di sistemi biologici, e anche su culture cellulari di organismi superiori, e pure sull'uomo. Si tratta del famoso «gene-editing», cioè della possibilità di modificare, sia pure in parti molto limitate, il codice genetico a livello della sequenza nucleotidica del DNA, ovviamente non per produrre manipolazioni a se stanti, o persino danni al gene e/o al suo codice genetico, ma per migliorarne o per riportare alla norma la sua struttura che potrebbe essere stata alterata da un errore o da una causa patologica avvenuta nella replicazione cellulare, anche in tempi lontani, nell'ambito della ereditarietà di una cellula e/o di un organismo.

Prima di immettermi nella esemplificazione che vorrei proporre in questo mio breve scritto, mi piace segnalare una condizione ben nota nel corso della ricerca scientifica, ma anche più in generale se vogliamo, che è quella della irrefrenabile, incompressibile e forse meglio come dice Emilia D'Antuono, la «irrinunciabile» forza, insita nell'uomo, che è la «curiosità» di nuovo sapere e quindi quella di ricercare. Questa forza, poiché discende direttamente dall'uomo, nella sua capacità di pensare, di mettere in collegamento tra loro fatti e/o idee, si già note, ma forse non collegate o interagenti apparentemente, ecco che invece riescono, se dirette da una mente/cervello intraprendente, «curiosa» e intelligente, a creare nuovo sapere che è proprio l'atteggiamento precipuo della ricerca, e vieppiù di quella detta ricerca scientifica. Ma questa, ovviamente, deve essere espressa in piena libertà, pertanto si sottolinea da ogni parte, in ogni consesso, che la libertà è la prima condizione della ricerca scientifica. In tal senso sintomatica è la denominazione anglosassone «curiosity driven», che è costitutiva della ricerca scientifica di base o fondamentale. Voglio ricordare, a titolo esemplificativo, il quesito espresso da William Ewart Gladstone, primo ministro della corona inglese, al termine della relazione sull'elettromagnetismo tenuta da Faraday all'Accademia Reale delle Scienze della Gran Bretagna. Alla domanda di Gladstone «ma a che serve o potrà servire quello che lei così brillantemente ci ha esposto?», seguì la risposta molto arguta dell'oratore: «io non lo so, Sir, ma un giorno o l'altro lei ci farà pagare le tasse a causa dell'uso di questa scoperta».

E veniamo all'altro tipo di ricerca, di nuova conoscenza e applicatività, quella che è in qualche modo rivolta a risolvere uno o più specifici problemi, e che sempre più organismi finanziatori desiderano veder risolti, come ad esempio lo studio di una malattia o meglio ancora la scoperta di un farmaco che possa guarirla o prevenirla. E per non citare altresì quella rivolta ai tanti settori tecnologici che attraversano tutto lo scibile, con particolare riguardo a quelli dell'ingegneria e delle Scienze: ma in genere a tutta la ricerca applicata, di volta in volta denominata come finalizzata, applicata, di scopo o altra terminologia, oppure chiamata sempre, come sopra detto con terminologia anglosassone, ricerca «business driven». Ma anche quest'altro tipo di ricerca, a sua volta, sia pure con qualche ovvia differenza a causa della finalizzazione insita nella specificità stessa e proprio per raggiungere lo scopo prefissato, deve essere sempre una ricerca con ampio grado di libertà, proprio perché attraverso questa libertà il maggiore o minore ingegno del ricercatore possa venir fuori e produrre il massimo effetto positivo possibile.

Tornando quindi all'esemplificazione a cui ho prima accennato, e cioè la tecnologia di biologia molecolare che conduce al «gene-editing», in questi ultimi anni si sono enormemente sviluppate alcune metodologie, ma quella che sta avendo maggiore diffusione è la tecnica che viene indicata con la sigla CRISPR-Cas9. Essa combina la specificità di ibridizzazione su sequenze specifiche di acido nucleico con la possibilità di tagliare il DNA a livello di specifico legame, così operando di conseguenza la possibilità di sostituzione di una base azotata o di una sequenza nucleotidica a livello di una sequenza specifica ed in tal modo modificando la struttura del DNA secondo un disegno prestabilito. Altra tecnologia di biologia molecolare è definita con la sigla TALEN; è un po' più complessa, ma riesce alla fine a produrre analogo risultato. A margine di questi, da un lato brillanti, esperimenti, è stata anche riscontrata dagli studiosi la possibilità di errori da parte di queste tecnologie. Questi errori porterebbero a modificazioni di basi azotate in altre parti del genoma, che, ovviamente, nell'uomo potrebbero essere particolarmente pericolose a livello di importanti sequenze del DNA genomico che non devono essere modificate, perché foriere di possibili difetti genici procurati dalla stessa tecnologia. È chiaro, quindi, che mentre la tecnologia potrebbe revertare mutazioni somatiche deleterie verificatesi ad esempio nei tumori, e quindi essere di beneficio, molto più difficili – ed anche con intervento di rischi – potrebbero essere i tentativi di passare ad una terapia genica di malattie ereditarie. Ovviamente il difetto genico, essendo presente nella linea germinale, sarà presente in tutte le cellule

dell'organismo portatore della mutazione e quindi di molto più difficile risoluzione favorevole.

Per rendere breve una lunga storia, anche perché di non stretta pertinenza con gli argomenti di questo volume, a me interessa descrivere ciò che è successo negli ultimi mesi nella comunità scientifica ai massimi livelli di rappresentatività in un settore di punta della ricerca biomedica. Un gruppo di scienziati, tra cui alcuni premi Nobel, ha stigmatizzato la pericolosità nel perseguire tali tipi di studi e di ricerche sulle linee germinali di organismi umani se prima queste tecnologie non fossero diventate largamente e profondamente sicure rispetto al rischio di produrre danni allo stesso organismo dove si vuole operare la possibile cura di una grave malattia genetica. Il testo di questo articolo pubblicato nel maggio 2014 su «Science», e poi anche ripreso su altri maggiori giornali scientifici, e le cui firme sono quelle di due notissimi Premi Nobel nord-americani, David Baltimore e Paul Berg, è stato – come si diceva – co-firmato da un gruppo di notissimi biologi molecolari che lavorano nei più importanti laboratori mondiali nel campo, e tra cui sono presenti tre ricercatori che hanno grandemente contribuito proprio a sviluppare queste ricerche. Tale gruppo di studiosi, molti dei quali hanno portato ai dati descritti in precedenza, dimostra chiaramente quanto noi volevamo cercare di esporre, sia pure emblematicamente e limitatamente alle scienze biomediche, e cioè la grande responsabilità e responsabilizzazione che scienziati al massimo livello mostrano di avere. In altre parole gli studiosi stessi, proprio nel settore di loro pertinenza e dove hanno prodotto novità e risultati originali di grande interesse scientifico, invitano alla massima prudenza.

Questo evento così rappresentativo del 2015 presenta evidenti analogie con quanto accaduto nel 1975, quando fu proposta una «moratoria» agli esperimenti con le tecniche di biologia molecolare che iniziavano ad essere utilizzate, cioè quelle specifiche del DNA ricombinante sul genoma dei batteri a quelli di cellule umane, e che quindi furono in parte «fermate o rallentate» da quell'appello, che produsse enormi benefiche conseguenze nel settore dimostrando così la reale “responsabilità degli scienziati”. Queste conseguenze, proprio per questa capacità di autolimitazione che gli scienziati furono capaci di esercitare nel proprio settore, sono state ricordate e segnalate anche dagli storici della più moderna scienza biomedica degli ultimi 50 anni. Ciò è emblematico per dimostrare come è importante nell'ottica della responsabilità degli scienziati determinare già da se stessi quelli che possono essere rischi di pericoli insiti anche nelle più brillanti ed innovative ricerche, foriere di applicazioni del tutto importanti proprio nel settore di studi ed applicazioni perseguite dagli stessi studiosi.

È quindi veramente un esempio, certamente non unico, di autolimitazione, denuncia e sollecitazione alla massima prudenza possibile in settori che sono di vitale importanza per il raggiungimento di progressi rapidi nella lotta contro le malattie, ma che necessitano altresì di una grande attenzione onde evitare rischi e danni di rilevante e diffusa portata.

Tutto ciò parve servire a mitigare l'immagine errata dello scienziato (o dei gruppi) che procede senza preoccuparsi delle conseguenze che potrebbero scaturire dalle proprie ricerche. Invece, molti e forse proprio i più autorevoli di essi, nel catalizzare o determinare il progresso della ricerca e del sapere, guardano con estrema cautela alla necessità di salvaguardare i pericolosi «side-effects» che possono derivare dalle ricerche stesse.

Voglio terminare queste rapide osservazioni permettendomi di dissentire in parte dal grande studioso francese, professore a Nizza, fisico e filosofo, Jean-Marc Lévy-Leblond. Questi, un po' maltrattando gli scienziati e i ricercatori, li accusa da una lato di abbassamento del valore delle ricerche negli ultimi tempi (anche dal punto di vista etico-deontologico e/o a causa di «misconduct» scientifica, che in realtà si verifica più spesso anche con «retracting» di lavori scientifici perfino da autorevolissimi periodici, come *Nature*, *Science* etc.), e da un secondo lato di arroganza da parte dello stesso scienziato che crede che la sua ricerca sia la verità assoluta asserendo che solo quello che egli studia e produce sia vero ed importante. Ebbene, mentre sono d'accordo pienamente sulla necessità che la qualità media della ricerca vada incrementata, che vada drasticamente punita ed evitata la reale «misconduct» scientifica, non sono d'accordo invece, e la mia relazione tenta di dimostrarlo, che lo scienziato sia solo arrogante e non abbia invece il senso di autocontrollo, di autovalutazione e di attenzione profonda non solo ai risultati, ma anche e soprattutto alle conseguenze anche forse non favorevoli, dei portati della scienza e della ricerca che egli stesso produce. «Mai separare la presentazione dei progressi della scienza da quella dei suoi limiti» dice Lévy-Leblond e su questo non posso non essere d'accordo con lui. Ma questo dipende anche da altro, dal fatto che ci sono pochi soldi per la ricerca, che alcuni governi non riescono a ben valutare nel mondo moderno occidentale i benefici della ricerca, il traino che l'innovazione porta molto spesso allo sviluppo e quindi proprio questa mancanza di considerazione determina spesso la situazione di spinta all'esagerazione di rappresentare dei risultati di grande innovazione della propria ricerca da parte degli studiosi e a sottovalutare forse i rischi e i suoi limiti. Fortunatamente, invece, esistono anche e più frequentemente di quanto si voglia far apparire tanti e tanti scienziati, anche molto autorevoli che conoscono i limiti e i pericoli degli effetti collaterali negativi di alcuni aspetti e con-

seguenze del portato della ricerca scientifica. È proprio per questo che è eticamente molto importante l'autocontrollo e l'autoconsapevolezza prima degli eventuali controlli dall'esterno, ed è proprio quello che ci dovremmo aspettare sempre nel progredire della scienza e più in particolare nel settore della ricerca scientifica nel campo delle scienze della vita.

A partire dalle osservazioni che ho fin qui formulato, in maniera forse frammentaria, vorrei proporre alcuni argomenti conclusivi di qualche interesse o novità anche in sintonia con i paragrafi 2 e 3 di questo articolo.

1. Un punto di attenzione è certamente quello della multidisciplinarietà che dai vari saperi distinti conduca poi alla interdisciplinarietà a livello dei singoli soggetti, anche e soprattutto degli scienziati o studiosi che attraverso la ricerca scientifica raggiungono innovazioni e nuove conoscenze con maggiore successo e velocità proprio quando nel loro lavoro riescono a far emergere spunti da più discipline. Anche per la bioetica è importante questo approccio al fine di evitare, altresì, che le proprie ideologie possano limitare l'elaborazione critica delle conoscenze e dell'innovazione sui temi della nascita, dell'esistenza e dell'approccio alla morte, che sono proprio i temi più precipui della disciplina bioetica.

2. Proprio in relazione a quanto ho detto sopra, è importante che ogni studioso o scienziato, che sia tale e che produca innovazione e nuova conoscenza nel campo della bioetica, sia completamente libero da condizionamenti ideologici o anche religiosi e si basi su ratio filosofica e logico-deduttiva, tale da salvaguardare i valori della libertà dell'individuo e soprattutto della libera scelta personale.

3. L'ultimo importante punto riguarda la responsabilità dello scienziato sul piano etico e bioetico e si articola in diversi punti: da quello, perfino ovvio, di evitare ogni atteggiamento di "arroganza scientifica", con magnificazioni ed iperbolica valutazione dei propri risultati scientifici e delle loro eventuali conseguenze nel campo applicativo biomedico, a quello della *misconduct* scientifica che conduce spesso alla *retraction* delle pubblicazioni, determinando grande sfiducia verso lo scienziato e verso la ricerca scientifica. Infine, v'è altresì da rilevare in senso positivo la grande responsabilità professionale, sociale ed etica dimostrata proprio dai più grandi studiosi di biomedicina, tra cui alcuni premi Nobel, che hanno, anche attraverso dichiarazioni e le moratorie, sostenuto l'importanza della prudenza e della riflessione su esperimenti, le cui conseguenze avrebbero potuto essere anche pericolose per il futuro dei singoli e dell'umanità.

Bibliografia

- D. BALTIMORE, P. BERG, M. BOTCHAN, ET AL. *A prudent path forward for genomic engineering and germline gene modification*, Science, 2015, 348, 36 ss.
- P. BERG, D. BALTIMORE, S. BRENNER, ET AL. *Summary statement of the Asilomar conference on recombinant DNA molecules*, Proc. Nat. Acad. Sci. USA, 1975, 72(6), 1981 ss.
- D. CARROLL, *Genome engineering with zinc-finger nucleases*, Genetics, 188,4, 2011, 773 ss.
- F. P. CASAVOLA, *Bioetica. una rivoluzione postmoderna*, Roma, 2013.
- E. D'ANTUONO, *Bioetica*, Napoli, 2003.
- M. FLORES, *Diritti umani. Cultura dei diritti e dignità della persona nell'epoca della globalizzazione*, Torino, 2007.
- J. LÉVY-LEBLOND, *La velocità dell'ombra. Ai limiti della scienza*, 2008.
- PAOLO, *Epist ad Rom*, 14 12; cfr. *Dignitatis Humanae*, 11.
- M. POLYMERIS, *Faraday on the fiscal benefits of science*, Nature, 2010, 468, 634.
- V. R. POTTER, *Bioethics: Bridge to the Future*, London, 1971.
- S. H. POST, *Encyclopedia of Bioethics*, New York, 1978.
- S. H. STERNBERG, J. A. DOUDNA, *Expanding the Biologist's Toolkit with CRISPR-Cas9*, Mol Cell, 58,4, 2015, 568 ss.
- Today in science history*, http://todayinsci.com/F/Faraday_Michael/FaradayMichael-TaxQuote500px.htm
- C. WEI, ET AL, *TALLEN or Cas9 – Rapid, Efficient and Specific Choices for Genome Modifications*, J Genet Genomics, 40, 2013, 281 ss.
- B. WIEDENHEFT, S. H. STERNBERG, J. A. DOUDNA, *RNA-guided genetic silencing systems in bacteria and archaea*, Nature, 482, 7385, 2012, 331 ss.

2. Nel novembre del 1917, all'università di Monaco, Max Weber tenne una conferenza dal titolo «La scienza come professione». In essa, partendo dall'analisi del termine tedesco *Beruf* che reca in sé il doppio significato di vocazione e professione, Weber considerava le peculiarità del lavoro intellettuale, che fin d'allora era chiamato a sottrarsi al destino di tecnicizzazione, burocratizzazione, ad essere cioè non solo professione, ma anche vocazione, ad assumersi pertanto un inalienabile compito etico. «Ciò è sempre facile – concludeva il sociologo – quando ognuno abbia trovato il demone che tiene i fili della sua vita». La lezione di Weber riguardava tutti i temi che ancora oggi animano il dibattito culturale intorno alla scienza, alla ricerca scientifica, ai suoi presupposti, ai giudizi di valore, temi e problemi che lo sviluppo tecnico-scientifico e le mutazioni antropologiche e culturali, le prospettive socio-economiche del nostro tempo hanno incrementato e spesso drammatizzato. Tuttavia, nonostante le difficoltà con cui è inevitabile confrontarsi, oggi più che mai lo scienziato è chiamato ad esprimere, nella coerenza della propria biografia, l'inscindibilità del nesso tra etica della responsabilità e cittadinanza. Quanto più l'orizzonte della contemporaneità tende a destrutturare l'individuo come centro di esperienza e progettualità, come autonomo soggetto desiderante, tanto più occorre a ciascuno coltivare l'impegno di dislocarsi da statuti privilegiati e logiche di supremazia, ponendosi invece a tutela di una personale integrità professionale, civile ed umana che salvi sempre in sintesi coerenti il pensare e l'agire. Una costante e vigile consapevolezza di sé deve attivare e sostenere in ogni singola coscienza, l'interazione continua tra il livello ontico (sai chi sei), quello ontologico (sei chi sai), quello deontologico (fai ciò che devi). D'altro canto l'esperienza della libertà di ciascuno consiste sempre nell'ambito della propria consapevolezza e in questo limite mobile, che la conoscenza tende a trascendere di continuo, vengono a radicarsi le tensioni emozionali verso i valori e le risorse di senso che l'habitat culturale ci propone. Così la libertà si dilata in una costante tensione etica quanto più assumiamo la natura relazionale che ci sostanzia e la cultura che la realizza. Gli ambiti di libertà si configurano infatti come spazi tra verità e necessità. La libertà del singolo infatti, fondata sul rispetto di sé, dell'ente non umano, dell'Altro, considerato nella sua differenza, perde quel carattere astratto e insondabile con cui la si percepisce in una dimensione solitaria ed appare evidente, invece, ogni volta in cui è costretta a ridefinirsi o modularsi in funzione degli enti o esistenti, umani o non, che circondano ogni soggetto. La libertà non deve rinunciare al suo dinamismo interio-

re ma evidenziare in esso una misura, un'economia compatibile con quello dell'Altro, nella sua vita o nel suo progetto trascendentale. Tuttavia ogni riflessione teorica tesa ad indagare l'antinomia tra il livello empirico della necessità e quello trascendentale della libertà è costretta a definirsi nell'ambito della propria contemporaneità. Oggi ogni indagine che riguardi il rapporto tra mutamento e istituzione, analizzando le dinamiche complesse tra persona ed ambiente antropologico e socio culturale, non può prescindere dall'orizzonte della globalizzazione che in un habitat ormai planetario interagisce con i processi di soggettivazione dell'individuo. La cifra costante di questo mutamento permanente che viviamo è l'accelerazione e la contrazione del divenire fino ad una simultaneità che schiva il presente e come tale non consente la distinzione del prima e del dopo, del passato e del futuro, delle cesure e delle continuità ancorché del ritorno del rimosso mascherato in forme nuove. La cultura occidentale invece, fondata sul platonismo, sulla forma che governa la materia, sulla dualità tra «ciò che riceve l'azione dall'idea e ciò che si sottrae a questa azione», aveva inaugurato i processi di conoscenza imperniandoli sul principio di identità, sul determinismo causale, sulle categorie spazio-temporali, quindi sul linguaggio, sugli atti di categorizzazione che, dando i nomi alle cose, le identificavano per differenza e ne tramandavano il senso nel divenire storico. Oggi tutto il percorso di civilizzazione, scandito dalle successioni temporali delle forme del pensiero, del linguaggio e dell'azione, è giunto alla contemporaneità nel vortice di un'ucronia collettiva, in una sorta di corto circuito spazio-temporale che corrode i confini della conoscenza e ci fa ondivagare tra essere e divenire. Già Deleuze, nel definire la coscienza filosofica e culturale del nostro tempo, come «storia universale del casuale» aveva richiamato la dimensione complessa e articolata di Foucault, epistemologo ed archeologo, politico ed etico che teorizzava la libertà non più nello stile di una teologia filosofica della liberazione, ma come pura dottrina dell'Evento. L'Occidente aveva costruito la propria continuità e anelato al proprio compimento sulla coscienza del tempo e della storia, Foucault ci ammoniva invece a vivere il tempo diversamente. Mentre il filosofo francese Francois Jullien aveva evidenziato l'incapacità della cultura occidentale di cogliere i cambiamenti impercettibili, lenti e regolari che danno nuove forme alla realtà fuori dai nostri apparati sensoriali, Jan Baudrillard ci invitava a consapevolizzare la perdita di polarità del tempo, lacerato da forme di accelerazione in cui troppi eventi, moltiplicati dai media, appaiono come centrifugati e volatilizzati, scomparendo in un vortice caotico che

ne rallenta il movimento come massa inerziale o lo velocizza e impedisce la reale consapevolezza del divenire. Alain Badiou parla di «agitazione e sterilità» come cifra del nostro tempo. Ecco allora affiorare il pathos del presente e la necessità di superare la distinzione indicata da Foucault tra analitica della verità e ontologia del presente. Il nostro tempo ci pone nella prospettiva di una rinnovata ragione illuministica, non solo per «venire a capo del dilemma tra verità e interpretazione – come suggerisce G. Marramao – ma soprattutto per saldare la diagnosi del nostro presente alla dimensione del possibile e della decisione, inserendola nella prospettiva di un'ontologia del contingente». Fra le antiche colonizzazioni del futuro (filosofie del progresso) e un'opaca eternizzazione del presente bisogna cogliere «le dimensioni cairologiche del possibile e del contingente». Solo esplorando più forme di razionalità, quindi più aperture alle libertà e alla democrazia, si possono inventare le fonti del nuovo, cercando di superare i conflitti transterritoriali e transculturali derivati dalle violenze identitarie (fondamentalismi religiosi) di un mondo globalizzato che a troppi appare invivibile, uniformato e diasporico allo stesso tempo. Oggi ogni identità è e deve essere concepita come irriducibilmente relazionale e dinamico-processuale (sia essa personale o collettiva, quindi culturale), deve essere aperta alla prospettive delle differenze, «imperiata sulla logica di una sintesi disgiuntiva, in un paziente impegno di mediazione e trascendenza, aliena da ogni tentazione di sistema». In realtà la temperie culturale del Novecento, a poco a poco, già aveva messo in crisi, sia attraverso le prime critiche al dispositivo giuridico della persona, sia attraverso le psicologie del profondo, le pretese di autodomínio del soggetto personale. La «crisi dei fondamenti» nelle figurazioni artistiche come nelle acquisizioni del pensiero scientifico, aveva già permesso di oltrepassare il lessico antropocentrico, collocando l'uomo in una nuova e più autentica relazione costitutiva col mondo e le altre forme di vita, aprendosi ad una nuova visione del legame profondo tra *physis* e *bios*, animata da una tensione etica inesauribile. Attualmente la cultura contemporanea ha assunto con esauriente consapevolezza una configurazione eccentrica rispetto alla classica ripartizione tra soggetto e oggetto. La categoria di vita ci interroga sull'inciampo nell'apparente dualismo tra la natura concettualizzata nelle forme storiche del pensiero e la fluidità dell'esperienza umana: la condizione umana si rivela invece aperta, sottraendosi ai propri vincoli naturali, alla politicità originaria che la sostanzia, situandosi sulla strada del discorso e dell'azione. È questa la via della trascendenza indicata da Sartre che aveva definito l'essere

umano capace di modificare la propria vita con l'esercizio continuo della libera scelta (l'uomo è ciò che si fa). La più recente riflessione post-umanistica, all'unisono con gli sviluppi vertiginosi delle biotecnologie, a tratti sembra ancora coltivare il sogno antico di una liberazione dell'esistenza dal sostrato naturale della dimensione corporea. Mentre in passato però l'ottica positivistica vincolava l'essere umano al dato ereditario, privandolo della sua dimensione storico-spirituale, attualmente certe tendenze della speculazione filosofica contemporanea, sostituendo il corredo genetico e quello epigenetico al dato ereditario, sembra continuo a perseguire il modello deterministico. Tuttavia la domanda di fondo della cultura contemporanea sembra ruotare intorno a un dilemma solo apparentemente irrisolvibile: l'uomo del nostro tempo è segnato di più dai propri geni o dalle vicende della storia e dagli stimoli dell'ambiente? In realtà tale dilemma che sembra dissolvere la natura nella storia o bloccare la storia nella natura, si risolve nella consapevolezza della straordinaria apertura verso un futuro senza limiti della rivoluzione darwiniana: la storia «naturale» implica una modificazione della natura in forme sempre casuali e imprevedibili. Oggi il concetto di mutazione comprende anche gli elementi di invarianza naturale (le peculiarità della nostra specie vivente); la natura umana appare così nel suo specifico: la sua dotazione originaria è aperta ad un *continuum* di possibilità acquisite che ne modificano la stessa costituzione genetica. L'uomo di oggi sa bene che è un programma genetico capace di mutare di continuo la programmazione che lo sostanzia. Superate le dicotomie antitetiche di natura e storia, corpo e persona, pubblico e privato, così come le aveva concepite la storia della cultura occidentale, adesso è indispensabile assumersi in prima persona l'enorme responsabilità di coltivare i bordi mutevoli fra il possibile e il necessario, tenendo ben presente, nella piena consapevolezza delle scelte emergenti, che la vita è per tutti quanto di più impersonale abbiamo perché a nessuno appartiene in proprio e di più singolare, proprio perché per ciascuno esperienza assolutamente privata e irripetibile. È «l'universale singolare» sartriano nella sua soggettività abissale che si sperimenta nel trascendersi di continuo e si riconosce nel cosmopolitismo delle differenze, in una sfera pubblica sempre più vasta dove l'azione locale sia chiamata a confrontarsi sempre con il pensiero globale. Mentre la nostra vita quotidiana è inquinata dalla paura, con il terrorismo che minaccia l'esistenza di tutti, non possiamo più ignorare che esso ha comune origine nei violenti conflitti identitari di culture che, costituitesi storicamente in tempi, luoghi e spazi diversi, sono convocate dalla modernità occiden-

tale ad una presentificazione che, azzerando identità e differenze, le costringe alla resa dei conti con la ferrea legge dell'economicismo, unica forma di modernizzazione realizzatasi. Alla comune domanda di rinnovamento manca un pensiero che accolga la sfida della complessità. Oggi la cultura occidentale, che non ha categorie di analisi sufficienti a garantire il controllo dello sviluppo tecnico, appare inadeguata a dare risposte valide ai problemi più urgenti del presente: un'equa distribuzione delle risorse materiali, garanzie di tutela e qualità della vita di tutti, salvaguardia dell'ambiente, un «ecologia della mente» (Bateson) che restituisca al singolo dignità, capacità di analisi dei propri bisogni primari, ricerca di senso ed equilibrio tra le polarità del pensiero e l'apertura alla trascendenza. L'incremento della conoscenza è dunque un valore in sé: essa, prescindendo dai suoi orizzonti storici ed epistemologici, caratterizza il rapporto fenomenologico e semiologico dell'uomo col mondo. «I grandi problemi scientifici sono diventati filosofici perché in fondo i problemi filosofici sono diventati scientifici». Così aveva ammonito E. Morin, analizzando la coscienza culturale del nostro tempo ne «La conoscenza della conoscenza». Derrida intanto sosteneva che responsabilità significa rispondere «a» piuttosto che rispondere «di»: infatti l'orizzonte mobile dei saperi esige spazi comuni di approfondimento in cui estendere il valore dialogico della riflessione per poter interrogare la distanza di una domanda dislocata. La scienza è consapevole della sua provenienza dalla comune radice del Logos, che si rivela come pensiero, calcolo, linguaggio e si definisce in ogni atto conoscitivo come evento relazionale che prende senso nelle forme del linguaggio e si specifica nelle varietà dei codici comunicativi. Essa si interroga in prospettive meta disciplinari sulla natura dei suoi linguaggi, dei suoi metodi e contenuti, sulle pratiche della ricerca.

Durante il lungo cammino delle scienze umane, fin da Aristotele che per primo aveva scoperto il rapporto di analogia presente nella metafora, molti studiosi hanno individuato nell'attività metaforica la profonda creatività sottesa al linguaggio che arricchisce l'esperienza del mondo in ogni atteggiamento conoscitivo. Negli studi di metaforologia fondamentale è l'apporto di H. Blumenberg che ha approfondito il valore della lingua come spazio metacinetico per lo sviluppo del pensiero, ritenendo che quanto più una metafora si rivela riottosa ad essere ridotta in termini logici, tanto più sarà capace di evidenziare le potenzialità ermeneutiche delle varie civiltà in tempi e luoghi diversi. L'ambiguità del linguaggio verbale, i rapporti tra pensiero logico ed analogico sono fra i campi di ricerca privilegiati negli studi di Hofstadter che, estendendosi fra lingui-

stica, psicanalisi, semantica, retorica, teoria della traduzione, gnoseologia, tendono a valutare l'attitudine analogica della mente come continuo tentativo di ridefinizione delle sintesi concettuali in un processo creativo continuo capace di collegare in reti di somiglianza entità e relazioni dei campi esperienziali, sostanziali o strutturali, superficiali o essenziali che siano. Più il linguaggio si sclerotizza, perdendo creatività e fantasia, più viene meno la capacità di vedere la realtà con occhi nuovi. Nella circolazione degli stereotipi non è il soggetto che parla, attivando trasferimenti di senso e costruendo attraverso slittamenti di significato, immaginazioni del mondo sempre nuove, ma è la lingua che, condizionando la mente, parla attraverso i gruppi e ne esprime identità cognitive ed emotive. Non rendersi conto delle limitazioni intrinseche nei nostri processi cognitivi e nei meccanismi del linguaggio induce all'arroganza, all'incapacità di cogliere punti di vista alternativi, dimensioni culturali diverse, insomma l'enorme valore delle differenze, contro la massificazione anomica della coscienza collettiva.

Il filosofo E. Melandri nel suo studio logico-filosofico sull'analogia elabora una mappa ermeneutica in cui la logica e l'analogia, istituendo fra loro una relazione di perfetta complementarità, in perenne conflitto, si rapportano da un verso con la scienza, dall'altro opposto con l'arte. La logica ha una sua storia, essa anzi è la storia per antonomasia, come sostiene Marra, coincidendo in tutto con la parabola del logos identitario dell'Occidente. L'analogia non ha storia, vive della dislocazione, dello spiazzamento da un settore all'altro della cultura, emigrando di volta in volta fra le pieghe dei saperi. A questo punto sorge la domanda: sono lecite le metafore nel linguaggio scientifico? Così si interroga R. Boyd in *Metafore e mutamento delle teorie*: la «metafora» di che cosa è metafora? È antica la polemica contro l'indeterminatezza che spingeva Aristotele ad accusare i filosofi, particolarmente seguaci di Platone, di parlare a vuoto. Tuttavia lo stesso Aristotele ammetteva nel discorso scientifico un particolare tipo di metafora, quella per analogia o analogia di proporzione in cui si esprime l'identità fra le relazioni, non fra le cose. D'altra parte metafora vuol dire trasferimento, il processo metaforico è l'accesso e l'esplorazione di un nuovo campo di conoscenze, un'ipotesi di lavoro come sfida all'ignoto. Nel 1894 il biochimico tedesco E. Fischer propose la metafora per analogia «substrato: enzima = chiave: serratura», diventata poi modello fondamentale della ricerca biologica. Non sempre però le metafore per analogia sono logiche, pertinenti, vivaci e gravide di conseguenze sul piano della ricerca. Spesso infatti il discorso scientifico è ben più complesso, ambiguo, allusivo di quanto gli stessi scienziati

non siano disposti ad ammettere. Tuttavia la storia del pensiero scientifico ha dimostrato che non solo non è possibile eradicare la retorica dal linguaggio scientifico, ma che spesso le operazioni analogiche non sono ornamenti del pensiero, ma sua vera e propria condizione. I procedimenti metaforici nei vari campi del sapere scientifico infatti svolgono in vari modi ruoli produttivi, incrementando direzioni di ragionamento e spazi di conoscenze interstiziali. Spesso i modelli metaforici sono anche e contemporaneamente modelli iconici. Come notava Arnheim l'artista «è avvezzo a visualizzare la complessità e a concepire i fenomeni e i problemi in termini visuali». Anche nella scienza, accanto al pensiero verbale, esiste un pensiero visivo in cui hanno un ruolo preminente le immagini mentali. Concludendo, le metafore, veicolando informazioni dal dominio di origine (noto) al dominio *target* (ignoto), sono un formidabile strumento cognitivo che evidenzia il fondamento comune dei saperi umanistici e scientifici. I processi di conoscenza si basano infatti su incessanti contaminazioni; provenendo da domini diversi, si travasano l'uno nell'altro e attivano trasformazioni continue, determinando forme sempre nuove di esperienze e conoscenze. Spesso ibridazioni ed incroci sono destinati a scomparire, altre volte a fissarsi e a generare nuove formazioni in un panorama in continua evoluzione, come d'altra parte accade nelle forme dell'evoluzione biologica. Nelle forme nuove «fueros», sopravvivenze del passato, permangono mascherate, né è possibile decodificarle in contemporanea al loro manifestarsi. Di fronte al mutamento il ricercatore sovente si sente chiamato a percorrere uno spazio senza apparente direzione, allora conviene assecondare le oscillazioni della mente, conviene lavorare ai bordi che limitano i campi di conoscenza per superare le conflittualità spesso di superficie fra diversità e specialità, sulla barriera osmotica che consente il passaggio e che risulta in continua formazione. In fondo metafora e metonimia ci raccontano di un tempo in cui, prima di costruire a poco a poco le mappe cognitive fondate sui processi logici del pensiero e del linguaggio, il mito e il logos, il continuo e il discreto, il simile e il contiguo, il reale e il virtuale erano più vicini di quanto l'uomo della società complessa abbia imparato a sperimentare.

Attualmente la rapida e ormai inarrestabile evoluzione delle conoscenze e delle tecnologie ha creato un legame inscindibile tra scienza, tecnologia e innovazione. L'attività di ricerca deve stimolare la rinegoziazione continua delle identità delle conoscenze, delle loro strutture interne, concependo di conseguenza i confini come postazioni provvisorie, sempre soggetti a spostamenti e attraversamenti. I problemi più pressanti ed ineludibili dell'orizzonte scientifico contemporaneo ruotano tutti intorno al

bisogno comune di organizzare le conoscenze specifiche dei campi disciplinari secondo criteri e gradi di scala capaci di trasformarle in ponti utili a dialogare quanto più possibile con altri saperi. I risultati del progresso delle scienze e delle tecniche però riusciranno ad emancipare l'uomo solo se si creeranno condizioni sociali capaci di produrre coscienze libere ed autonome, regolate da un'etica democratica fondata sul consenso. La democrazia liberale moderna, nella sua fondazione originaria, è stata concepita come esercizio dei diritti in funzione dei fini dell'uomo. Essa, accusata di aver contaminato se stessa, attraverso l'abuso degli strumenti formali che la dovevano garantire, rischia di diventare «democrazia del pubblico» come è stata definita dall'autorevole filosofo e politico francese Bernard Manin. La personalizzazione e la mediatizzazione della politica finiscono con l'alterare l'equilibrio dei poteri e dei controlli tra le istituzioni di governo, gli attori della rappresentanza e l'Opinione Pubblica, garanzia di accesso e dibattito sulle pubbliche decisioni. Ancora una volta, di fronte alle esigenze emergenti dalla contemporaneità, il pensiero è chiamato all'appello per promuovere il cambiamento e per indagare come conciliare le condizioni di possibilità socio-politiche con le risoluzioni razionali dei problemi. La democrazia, tra l'universalizzazione del modello e la crisi della rappresentanza, sopravvive se, animata da una tensione etica inesauribile, sa conservare in sé una giustificazione che è insieme sociale ed epistemica ed è orientata teleologicamente alla conoscenza. La conoscenza, in tutte le sue forme che devono essere sempre più complementari e dialogiche, flessibili e generative, salda sempre in un unicum pensiero e libertà: il senso profondo ed originario del Logos.

Valutando l'idea dell'immenso orizzonte temporale che si estende davanti a noi e che non ha ancora permeato la nostra cultura, M. Rees, cosmologo e astrofisico, ci suggerisce che «gli esseri umani non sono il ramo terminale di un albero evolutivo, ma abbiamo il diritto di sentirci unici come la prima specie con il potere di plasmare il proprio retaggio evolutivo». J. Craig Venter si augura che la scoperta della vita al di fuori del nostro sistema solare ci faccia superare il punto di vista umanocentrico, incidendo profondamente sulla coscienza di ogni singolo uomo. Weber aveva detto «C'è una sola forza nell'universo che non ha bisogno di fondamento ed è la vita. La vita è una realtà scandalosa. Il suo fondamento è la vita stessa Riempie di sé ed in sé esaurisce qualunque cosmogonia, qualunque teofania, qualunque teologia. Annulla qualunque metafisica. Emette continuamente una moltitudine di forme, ciascuna delle quali emerge dal caos portando con sé la sua legge, la sua natura, il suo fondamento».

Bibliografia

- H. ARENDT, *Esistenza e libertà, autenticità e politica*, Roma, 2006.
- R. ARNHEIM, *Il pensiero visivo*, Torino, 1974.
- G. BATESON, *Verso un'ecologia della mente*, trad. G. Longo, Milano, 2000.
- J. BAUDRILLARD, *L'illusione dell'immortalità*, Roma, 2007.
- Z. BAUMAN, *Modernità ed ambivalenza*, Milano, 2010.
- H. BLUMENBERG, *Paradigmi per una metafora*, Milano, 2009.
- R. BOYD, T. KUHN, *La metafora nella scienza*, Milano, 1983.
- J. CRAIG VENTER, *Il disegno della vita*, Milano, 2014.
- G. DELEUZE, *Due regimi di folli ed altri scritti*, Milano, 2012.
- R. ESPOSITO, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, 2004.
- R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino, 2007.
- R. ESPOSITO, *Le persone e le cose*, Torino, 2014.
- P. F. FLORES D'ARCAIS, M. WEBER, *La scienza come professione, con un saggio di M. Cacciari*, Milano, 2006.
- M. FOUCAULT, *Antologia L'impazienza della libertà*. V. Sorrentino (A cura di), Milano, 2005.
- D. HOFSTADTER, *Concetti fluidi e analogie creative*, Milano, 1995.
- F. JULLIEN, *Le trasformazioni silenziose*, Milano, 2010.
- B. MANIN, *Principi del governo rappresentativo*, Bologna, 2010.
- G. MARRAMAO, *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Torino, 2008.
- E. MELANDRI, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Bologna, 1968.
- E. MORIN, *Pensare la complessità. Per un umanesimo planetario*, 2012.
- E. MORIN, *Saggi critici e dialoghi di E. Morin con J. Zagrebelsky e G. Vattimo*, Milano, 2012.
- E. MORIN, *La via. Per l'avvenire dell'umanità*, Milano, 2012.
- L. PRETA, *Immagini e metafore della scienza*, Roma, Bari, 1992.
- T. M. REES, J. BARROW, *Universo o Multiverso ?*, Cambridge, 2009.
- C. RESTA, *L'evento dell'altro. Etica e politica in J. Derrida*, Torino, 2003.
- J. P. SARTRE, *L'universale singolare. Saggi filosofici-politici, 1965/1973*, Milano, 2009.
- E. SCHRODINGER, *Che cos'è la vita?*, Firenze, 1947.

3. Nel corso delle pagine precedenti si è fatto riferimento a come nell'epistemologia contemporanea il sapere abbia gradatamente perso il suo carattere «cumulativo e descrittivo» e la conoscenza progressivamente acquisito un connotato più interpretativo, trasformandosi da processo gerarchico in eterarchico ed abbracciando una prospettiva sempre più autonoma. In altre parole, apprendere nel nostro tempo, nella cosiddetta «società della conoscenza», significa non certamente sperare di «possedere tutte le tessere del mosaico» quanto piuttosto provare ad inferire il significato complessivo dell'esperienza conoscitiva. Oggi la scienza, come sottolineato nel corso dei precedenti paragrafi, necessita di modelli interpretativi multidisciplinari, aperti alla possibilità di innesti con altre conoscenze, diventando oramai indispensabile maturare un atteggiamento fatto di curiosità, interessi diffusi, quasi un ritorno un po' all'ecllettismo rinascimentale. Diventa allora opportuno, impegnarsi a lavorare in direzione di una educazione al «pensare», più che al conoscere, in maniera scientificamente fondata. Già H. Arendt ne *«La vita della mente»*² ammoniva del fatto che si è spesso circondati da «molta conoscenza ma da poco pensiero»; quando ciò accade, la conoscenza si riduce a mera tecnica, accumulo di nozioni «non illuminate dal pensiero» e quindi dal senso che dovrebbe guidarla. Il «pensare», invece, essendo quella facoltà della mente che cerca di trovare risposte a questioni che spesso non l'hanno, diventa essenziale se intendiamo dare una «forma etica» alla nostra vita, se non vogliamo appunto che siano gli altri ad imporre a noi una forma.

-
- 2 L'ultima opera, rimasta incompiuta e pubblicata postuma nel 1978, è presentata da Arendt come *«un trattato del buon governo mentale»*: essa descrive le attività dello spirito, ossia il pensare, il volere e il giudicare, cercando di mostrare la necessità di un controllo e di un equilibrio reciproco fra esse. Il pensare è diverso dal conoscere, che ha un oggetto e un fine: esso, invece, non ha un oggetto, ma si riferisce solo a sé e produce significati, non la verità, che è piuttosto prodotta dal consenso. Il pensare consente di affrontare i fenomeni direttamente, senza alcun sistema preconcepito, e quindi prepara il terreno al giudizio, che rappresenta la vera attività politica della mente. Anche il volere è costitutivo della sfera politica, in quanto mira a produrre un riconoscimento reciproco tra gli individui. In questo senso, la Arendt critica Heidegger per aver rifiutato il volere a favore del pensiero, concepito come forma di azione: ciò equivale, infatti, a rifiutare la politica. Condizione dell'armonia fra le tre attività è la libertà interna di ciascuna. Anche in Germania, nel dopoguerra, ridiventa essenziale il problema del tipo di sapere e di razionalità che deve sovrintendere all'agire individuale e collettivo. Presupposto diffuso è che il modello non possa essere offerto dalle scienze naturali, né dalle scienze sociali che si costruiscono in conformità ad esse. In questo orizzonte ha luogo, dall'inizio degli anni Sessanta, quella che è stata denominata riabilitazione della filosofia pratica, ossia del diritto, dell'etica e della politica, alla quale hanno contribuito vari autori, tra i quali Gadamer e Joachim Ritter (1903-1974), allievo di Heidegger e di Cassirer.

In altre parole, se «*non pensiamo*» sarà allora «*qualcun altro a pensare per noi*» sottraendoci quindi libertà, ma anche coscienza e responsabilità.

Tali i punti di riferimento che costituiscono le coordinate di un progetto pedagogico che punti a formare scienziati capaci di assumere su di loro la responsabilità e l'etica che ogni azione di conoscenza e di scoperta reca. Il mondo della formazione e della ricerca dovrebbe allora mostrarsi particolarmente attento alla crescita di giovani ricercatori capaci di pensare in maniera libera ma condivisa, nell'ambito di un modello di sviluppo della conoscenza attento tanto alla dimensione individuale quanto a quella collettiva; è opportuno, pertanto, che nelle scuole, sin da subito, gli studenti siano formati e stimolati nelle loro capacità di indagine critica, soprattutto facendo emergere la componente emotivo-motivazionale del potenziale intellettuale e culturale di sviluppo.

Far crescere il pensiero scientifico nei giovani consiste, quindi, nell'aiutarli ad osservare il mondo e la natura con le lenti dell'indagine, dell'«*inquiry*», come avrebbe detto J. Dewey (1938), ovvero sollecitandoli ad osservare con curiosità investigativa i problemi che i fenomeni naturalmente pongono. Diventa così di straordinaria importanza educare gli studenti, sin dalla prima infanzia, a comprendere «come funziona la scienza» piuttosto che preoccuparsi meramente dell'acquisizione di una serie di conoscenze che, comunque, risulterebbero sempre insufficienti rispetto a tutte quelle disponibili. Occorre, piuttosto, aiutare a comprendere come le conoscenze scientifiche vanno acquisite ma anche come devono essere messe in discussione, ovvero popperianamente falsificate, per essere riformulate; tale principio risulta, d'altra parte, indispensabile per lo sviluppo del pensiero critico (Zohar, Weinberger, Tamir, 1994) e di un atteggiamento razionale nella costruzione del sapere. Tale acquisizione è facilitata se il soggetto in formazione è chiamato a risolvere problemi secondo le modalità proprie dell'indagine scientifica. Occorre, pertanto, incoraggiare nell'apprendimento lo sviluppo del «metodo scientifico» potenziando abilità di investigazione scientifica, produzione di ipotesi e loro controllo, utili a sviluppare capacità induttive e di verifica delle ipotesi di partenza.

Al fine di sviluppare modalità proprie del pensiero scientifico, i soggetti in formazione debbono essere chiamati ad utilizzare ripetutamente le abilità descritte, in contesti diversi e con contenuti differenti, allo scopo di sperimentare il procedimento scientifico più appropriato, riflettendo su come si è operato e sui principi generali che sono stati applicati, sempre in maniera problematizzante. In pratica, formare i giovani alla ricerca e allo sviluppo del pensiero scientifico significa appunto impostare il lavoro didattico con l'obiettivo di «fare scienza» piuttosto che «fare lezione sulla scienza».

Per troppi anni si è creduto, infatti, che le discipline (e quelle scientifiche in particolare) andassero insegnate mediante una didattica focalizzata

prevalentemente allo sviluppo del pensiero logico-formale, razionale e sequenziale. Oggi si sta affermando una autorevole letteratura che sostiene l'utilità di integrare gli aspetti affettivi ed emotivi a quelli del pensiero logico. Le neuroscienze stanno dimostrando forti interazioni tra emozione e cognizione (Goleman, 2013) e quindi la didattica deve accogliere e guidarle ed utilmente impiegarle nella costruzione dell'esperienza apprenditiva. Ove ciò accada esse si esteriorizzano in passioni, interessi, attitudini ed amore per le discipline e l'apprendimento.

L'idea di fondo è che l'esperienza apprenditiva vada vissuta in maniera emotivamente pregnante allo scopo di qualificare il processo di apprendimento soprattutto in termini di *natura*, *intensità* e *durata* della conoscenza prodotta. Tale assunto viene tematizzato nel saggio «il cervello emotivo», del noto neurobiologo J. Le Douarin (2003), nel quale si sostiene come il cervello sia programmato, fin dalla nascita, per reagire ad alcuni stimoli emotivamente pregnanti e ciò risulta particolarmente vero per tutte le nuove esperienze conoscitive rendendo pertanto fondamentale non disperdere nell'insegnamento il valore dell'intelligenza emotiva, elemento ritenuto chiave per il successo in ogni ambito della vita, compreso quello scolastico. È dimostrata, infatti, l'esistenza di una rete intricata di connessioni neurali che lega insieme pensieri e sensazioni, cognizione ed emozione e che permette di fare un uso intelligente dell'emotività e di dare maggiore efficacia alla vita (Salovey e Mayer, 1990; Goleman, 1995).

Se nell'esperienza apprenditiva è riconosciuto il ruolo delle emozioni allora la didattica, che intorno ad essa si costruisce, risulterà autentica ovvero calda, coinvolgente, emotivamente e fisicamente pregnante; tale approccio è d'altra parte neuroscientificamente sostenuto anche dalla teoria dell'*embodied cognition* (Gibbs, 2006; Gallese, 2008; Rizzolatti, Sinigaglia, 2009) che considera, appunto, la conoscenza non un evento esclusivamente cognitivo ma al contrario un processo composito «situato» ed «incarnato», ovvero profondamente influenzato dal luogo in cui nasce e dal corpo/organismo che la elabora; in altre parole la conoscenza nasce dal legame tra esterno ed interno, tra ambiente, corpo-emozioni ed esperienza-azione. L'esperienza conoscitiva si alimenta, quindi, del vissuto corporeo, della condizione emotiva del soggetto che costituiscono appunto una sorta di «contrassegno» o «etichetta» relativa a quel particolare stato e che rinforza il legame tra apparato della razionalità e quello posto alla base delle emozioni e dei sentimenti.

Il compito della didattica consiste, quindi, nel pensare ad un insegnamento capace di restituire alle emozioni e agli affetti il valore di strumenti conoscitivi e interpretativi del mondo superando, definitivamente, il modello cognitivista fondato sull'idea della mente come sistema di produ-

zione di modelli simbolici di funzionamento razionale del pensiero. Le neuroscienze hanno, come visto, fornito numerose evidenze del ruolo delle emozioni nella costruzione della conoscenza scientifica che alimentano l'idea di utilizzarle in didattica al fine di realizzare apprendimenti efficaci, non solo per l'acquisizione di conoscenze ma, soprattutto per lo «sviluppo del pensiero scientifico» integrato alla vita.

Il corollario di tale assunto è che i soggetti impareranno meglio a «fare scienza» se avremo coltivato ed educato il loro pensiero scientifico che si svilupperà più naturalmente quanto più saremo capaci di far leva nell'insegnamento su aspetti «non-cognitivi» e strategie partecipative, coinvolgendoli, rendendoli attivi, osservatori-protagonisti dei fenomeni naturali rispetto ai quali bisognerà utilizzare un approccio indagativo stimolando in loro la capacità di indossare «lenti scientifiche» nell'osservazione della realtà.

Coerentemente a quanto sostenuto, la ricerca didattica negli ultimi anni ha sviluppato approcci tipicamente *problem-based learning* (PBL) e *inquiry-based science education* (IBSE)³. Quest'ultima metodologia, in particolare, si pone l'obiettivo di riproporre le modalità proprie dell'indagine scientifica⁴ allo scopo di far comprendere i meccanismi di funzionamento sottesi ai procedimenti, anche attraverso la promozione di una alfabetizzazione scientifica diffusa in grado di sollecitare, sempre di più, la motivazione degli studenti a comprendere la complessità del mondo.

Gli obiettivi descritti si ritengono perseguibili attraverso una didattica che solleciti curiosità per la scienza, stimoli attitudini individuali, elicit i processi logico-creativi ma anche che sappia proporsi attraverso il racconto, la narrazione e una buona divulgazione scientifica, costruita in maniera accattivante e divertente, coerentemente all'approccio dell'*edutainment*⁵

3 In proposito si vedano: H. S. BARROWS, L. WEE KENG NEO, *Principles and Practice of a PBL*, 2007; F. PIRRAMI, *Apprendimento basato su problemi e inquiry, per una educazione scientifica contestualizzata, integrata e per tutti*, in *New Trends in Science and Technology Education: selected paper*, a cura di L. Menabue, G. Santoro, Bologna, 2010, vol. 1, 286-295; C. A. CHINN, B. A. MALHOTRA, *Epistemologically authentic inquiry in schools: A theoretical framework for evaluating inquiry tasks*, in *Science Education*, 86 (2002), pp. 175-218.

4 Tale metodologia, ritenuta assai importante a livello internazionale, è oggetto di specifici piani di disseminazione finanziati nell'ambito del 7° Programma quadro dell'Unione Europea, tra i quali, ad esempio, il progetto Fibonacci per il quale l'ANISN (l'Associazione Nazionale Insegnanti di Scienze Naturali) è il referente italiano.

5 Il neologismo *Edutainment* nasce dalla fusione di education+entertainment ovvero «intrattenimento educativo». Un principio che sembra ricalcare l'antica sentenza latina «ludendo docere», e comunque coerente con la più recente opinione del sociologo Herbert Marshall McLuhan che scrive: «Coloro che fanno distinzione

ovvero una forma di intrattenimento finalizzata ad educare e a divertire e perciò capace di alimentare «l'emozione del conoscere».

Il punto sembra allora consistere nello sforzo di contribuire a costruire competenze scientifiche consistenti nella capacità di pensare, in maniera produttiva e finalizzata, ed in particolare: a) sapendo identificare interrogativi; b) traendo conclusioni basate su prove; c) prendendo decisioni circa la realtà e i cambiamenti ad essa apportati dall'attività umana.

Le capacità descritte costituiscono il presupposto indispensabile per l'acquisizione della vera e propria «competenza scientifica» (*scientific literacy*) che, in accordo con la letteratura (Gardner, 1984), risulta costituita di 3 dimensioni prevalenti:

1. *concettuale*: relativa ai concetti scientifici che devono essere padroneggiati per affrontare l'apprendimento;

2. *procedurale*: relativa alla capacità di individuare ed utilizzare conoscenze scientifiche appropriate nell'analisi di un problema;

3. *situazionale*: relativa alla capacità di individuare ed utilizzare concetti e procedure più adatti e funzionali allo specifico contesto in analisi.

Questa ultima dimensione, in particolare, riguarda la capacità di ragionare in termini scientifici in relazione alla vita quotidiana, piuttosto che ai tipici contesti scolastici o di laboratorio. Risulta utile, pertanto, aiutare a sviluppare il «ragionamento scientifico» su questioni che hanno a che fare con la sfera della propria vita e della famiglia (situazione personale), la società (situazione pubblica), la vita nel mondo (situazione globale) e su situazioni che illustrano l'evoluzione del sapere scientifico e l'impatto sulla società di decisioni associate a questioni scientifiche (aspetto storico).

Ritornando a quell'auspicato intreccio tra componente cognitiva, affettiva ed esistenziale in didattica possiamo affermare che esso costituisce dunque l'*humus* entro il quale coltivare le cosiddette *competenze trasversali* o *life skills* (comunicative, relazionali, ecc.) in quanto queste sono particolarmente implicate nelle attività di ricerca scientifica, soprattutto per quanto concerne la capacità di lavorare insieme agli altri, scambiare informazioni e collaborare con altri gruppi.

Il ricercatore, inoltre, deve essere dotato di competenze personali relative alla capacità di affrontare situazioni impreviste, ascoltare ed accettare critiche ed opinioni, modificare il proprio atteggiamento in rapporto alle circostanze e accrescere capacità di autogoverno in situazioni diverse. In altre parole, chi fa ricerca deve manifestare una forte spinta all'adattamento in

fra intrattenimento ed educazione forse non sanno che l'educazione deve essere divertente e il divertimento deve essere educativo».

contesti diversi in quanto, per la intrinseca caratteristica del compito, deve saper lavorare con gli altri nella prospettiva responsabile che ogni risultato in ricerca non rappresenta mai un traguardo esclusivamente personale.

Svolgere produttivamente un'attività di ricerca presuppone poi una buona attitudine conoscitiva legata alla capacità di mantenere la concentrazione, acquisire e rielaborare dati e informazioni, scoprire somiglianze e differenze, riconoscere e confrontare situazioni, oggetti, eventi delimitando correttamente campi di indagine e formulando ipotesi e soluzioni nuove. Tali attitudini si devono incrociare con capacità procedurali e metodologiche nell'esecuzione di un compito dandosi obiettivi precisi, organizzando il proprio lavoro razionalmente, prendendo decisioni opportune per pianificare l'esecuzione di un progetto. Solo attraverso lo sviluppo integrato di tali competenze appare possibile un processo di formazione alla ricerca innovativa che aiuti i soggetti a migliorare le proprie capacità di leggere la realtà in maniera razionale, acquisire la capacità di interpretarla, assumendo comportamenti consapevoli e responsabili e infine trasformare il proprio punto di vista (*doxa*) grazie a teorie e modelli scientifici (*epistème*) al fine di assumere scelte adeguate per una vita professionale adulta consapevole.

Bibliografia

- A. BANDURA, *Autoefficacia: teoria e applicazioni*, Trento, 2000.
- E. BONCINELLI, *Il cervello, la mente, l'anima. Le straordinarie scoperte sull'intelligenza umana*, Milano, 2000.
- E. BORGNA, *L'arcipelago delle emozioni*, Milano, 2001.
- B. BRAKEN, *Test di valutazione multidimensionale dell'autostima*, Trento, 2003.
- DALAI LAMA, D. GOLEMAN, *Emozioni distruttive. Liberarsi dai tre veleni della mente: rabbia, desiderio, illusione*, Milano, 2003.
- A.R. DAMASIO, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Milano, 1995.
- J. DEWEY, *Logic: The Theory of Inquiry*, New York, 1938.
- V. GALLESE, Embodied simulation: from neurons to phenomenal experience. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4, 2005, 23 ss.
- P. L. GARDNER, *Students Interest in Science and technology: An International Overview*, in M. Lehrke, L. Hoffmann, P. Gardner, (a cura di), *Interests in Science and Technology Education*, Kiel, 1984.
- R. GIBBS, *Embodiment and cognitive science*, New York, 2006.
- D. GOLEMAN, *Intelligenza emotiva. Cos'è, perché può renderci felici*, Milano, 1996.
- D. GOLEMAN, *Lavorare con intelligenza emotiva. Come inventare un nuovo rapporto con il lavoro*, Milano, 2000.
- D. GOLEMAN, *Perché fare attenzione ci rende migliori e più felici*, Milano, 2013.

- M.L. IAVARONE, T. IAVARONE, *Pedagogia del benessere. Il lavoro educativo in ambito sociosanitario*, Milano, 2004, 2007.
- M.L. IAVARONE, *Educare al benessere*, Milano, 2008.
- J. LE DOUX, *Il cervello emotivo. Alle origini delle emozioni*, Milano, 2003.
- G. MIALARET, *Introduzione alle scienze dell'educazione*, Bari, 1992.
- L. MINGAZZINI, *La sorgente delle emozioni*, Perugia, 2005.
- R. PLUTCHIK, *Psicologia e biologia delle emozioni*, Torino, 2005.
- J. RIFKIN, *La civiltà dell'empatia*, Milano, 2010.
- G. RIZZOLATTI, C. SINIGAGLIA, F. ANDERSON, *Mirrors in the brain: How our minds share actions and emotions*, 2008.
- L. ROSATI, *Il metodo nella didattica. L'apporto delle neuroscienze*, Brescia, 2005.
- B. ROSSI, *Pedagogia degli affetti*, Roma, Bari, 2002.
- P. SALOVEY, J.D. MAYER, *Emotional Intelligence*, in *Imagination, Cognition and Personality*, 9, 1990.
- G. TAYLOR, J.D.A. PARKER, R. M. BAGBY, *Emotional intelligence and the emotional brain: Points of convergence and implications for psychoanalysis*, in *Journal of the American of Psychoanalysis*, 27 (3), 1999, 339 ss.
- B. WEINER, *An attributional theory of motivation and emotion*, New York, 1986.
- A. ZOHAR, Y. WEINBERGER, P. TAMIR, *The effect of the Biology Critical Thinking project on the development of critical thinking*, in «*Journal of Research, in Science Teaching*», 31, 1994, 183 ss.

FEDERICA MIGLIARDO
LA LIBERTÀ DELLA
E NELLA RICERCA SCIENTIFICA

Sommario: 1. Introduzione. 2. La libertà della ricerca scientifica. 3. La libertà nella ricerca scientifica.

1. Il progresso scientifico vive di libertà, ha bisogno di libertà e la libertà deve essere garantita sia alle pratiche scientifiche sia agli attori del mondo scientifico. È responsabilità intanto dei ricercatori e poi della politica e della società intera creare le condizioni ideali affinché esistano tali garanzie, questo processo implicando anche questioni di natura etica.

2. I ricercatori, i primi attori nella scienza, sono chiamati a rivestire un ruolo tanto poliedrico quanto complesso, che ricomprende un'ampia classe di responsabilità sia scientifiche che amministrative relativamente alle attività svolte – ricerca, formazione, divulgazione – e ai gruppi di ricerca^{1,2}.

Più specificamente, oltre alla pianificazione e allo svolgimento delle attività di ricerca, i ricercatori sono chiamati alla gestione di progetti di ricerca rispettandone tempi e modalità; al coordinamento delle attività e dei gruppi di ricerca, che comprendono anche mentorato e supervisione; all'attivazione di collaborazioni mantenendo un elevato grado di internazionalizzazione e dunque un'adequata mobilità; e infine alla comunicazione e alla divulgazione della scienza.

Ecco che emerge come prioritario l'aspetto formativo per i ricercatori, i quali devono acquisire non solo competenze adeguate, ma anche una mentalità consona all'ambiente scientifico³.

1 COMMISSION OF THE EUROPEAN COMMUNITIES, *Communication From The Commission To The Council And The European Parliament – Researchers In The European Research Area: One Profession, Multiple Careers*, Brussels, 2003, 6 ss.

2 EUROPEAN COMMISSION DIRECTORATE GENERAL FOR RESEARCH & INNOVATION, *Towards A European Framework For Research Careers*, Brussels, 2011, 1 ss.

3 EUROPEAN COMMISSION EUROPEAN RESEARCH AREA, *Realising A Single Labour Market For Researchers*, 2008, 21 ss.

Per quanto concerne i valori fondanti, una corretta formazione degli attori della ricerca dovrebbe essere indirizzata alla presentazione delle opportunità, dei rischi e delle pressioni che il mestiere del ricercatore comporta nonché del peso delle scelte e della libertà nella ricerca, unitamente all'insegnamento della cultura della disciplina e della reputazione. Aspetto imprescindibile è inoltre rappresentato da un'adeguata sensibilizzazione dei ricercatori sulle responsabilità verso i datori di lavoro, le agenzie di finanziamento, le istituzioni e la società nel suo intero.

Esistono inoltre peculiarità che dovrebbero appartenere ai ricercatori e che rispondono a precisi principi etici, permettendo di perseguire l'obiettivo dell'eccellenza nella ricerca, come lo spirito di iniziativa, di collaborazione e di organizzazione; la sensibilità verso gli aspetti etici della professione; la flessibilità e l'apertura verso la mobilità disciplinare e internazionale; l'impegno nelle attività di comunicazione sia all'interno della comunità scientifica che verso la società in generale.

I ricercatori dovrebbero ricevere una formazione adeguata sulle modalità di svolgimento dell'attività di ricerca che dovrebbe essere condotta finalizzando, in modo creativo, gli obiettivi verso l'eccellenza e l'espansione delle frontiere della conoscenza, oltre che in maniera accurata, efficace, tracciabile e riproducibile mediante dettagliata registrazione e preservazione dei dati, delle procedure e dei protocolli impiegati, evitando sia sprechi che ripetizioni ingiustificate⁴.

In tale processo i ricercatori devono impegnarsi ad impiegare efficacemente ed adeguatamente i fondi ricevuti, oltre che a rispettare le legislazioni nazionali riguardo l'uso di soggetti umani e animali⁵.

Nella comunicazione dei risultati della ricerca sia negli ambienti scientifici e accademici sia presso il grande pubblico, comunicazione che deve essere onesta, accurata, obiettiva, trasparente e riproducibile, è necessario che i ricercatori riconoscano adeguatamente la paternità dei dati e il contributo dei partecipanti alla ricerca mediante appropriati ringraziamenti e corrette attribuzioni del ruolo di co-autore⁶.

Sia nello svolgimento che nella comunicazione degli esiti della ricerca, è inoltre fondamentale valutare, in modo responsabile ed esaustivo, le loro implicazioni applicative, inclusi eventuali usi impropri della ricerca.

4 Cfr. Commissione per l'Etica della Ricerca e la Bioetica del CNR, *Linee guida per l'integrità nella ricerca*, 2015.

5 F. GRINNELL, *Research Integrity and Everyday Practice of Science*, in *Sci. Eng. Ethics*, 2013, 685 ss.

6 J. F. STICHLER, *The Ethics of Research, Writing, and Publication*, in *Health Env. Res. & Design J.*, 2014, 15 ss.

Tale aspetto merita un'analisi più approfondita, in quanto attiene ad un tema di sempre maggiore attualità, ovvero la questione dell'«uso duale» (*dual use*) della scienza, ovvero di un impiego scorretto o illecito a fianco di quello benefico^{7, 8, 9}. È superfluo sottolineare che molti progressi scientifici e tecnologici possono creare parallelamente opportunità per produrre intenzionalmente danni e pericoli per la salute, l'ambiente e la sicurezza nazionale e internazionale. Si citano, esemplarmente, gli studi riguardanti sistemi biologici che possono essere usati come agenti tossici o virali o i progressi delle neuroscienze con implicazioni in psicologia o ancora le ricerche in fisica atomica e nucleare che possono condurre alla realizzazione di armi di distruzione di massa.

Considerando la vastità dei settori di ricerca interessati da tale problematica, si preferisce comunemente analizzare la questione dell'«uso duale» della scienza in modo schematico, come si riscontra nel Rapporto Fink¹⁰, che, focalizzando unicamente su sistemi microbiologici, prende in esame sette classi distinte di esperimenti che interessano le procedure per rendere inefficaci i vaccini; l'aumento della resistenza ad antibiotici o agenti antivirali; l'incremento della virulenza di agenti patogeni o il conferimento della virulenza ad agenti non patogeni; l'aumento della trasmissibilità di un agente patogeno nelle e tra le specie; l'alterazione della varietà di soggetti colpiti da agenti patogeni; le modalità di diagnostica e rilevamento per evitare il rilevamento mediante metodi molecolari definiti; e infine la trasformazione in arma di agenti biologici e tossine.

Nel rapporto Fink viene inoltre sottolineata la necessità della creazione di programmi volti alla formazione dei ricercatori ad ogni livello di carriera sulle modalità per la limitazione dei rischi e le questioni etiche associate alla condotta nelle ricerche in ambito biologico. È importante qui enfatizzare il contributo sinergico di ricercatori ed editori di riviste scientifiche che dovrebbero autoregolarsi nella revisione delle pubblicazioni, pur preservando la libertà della ricerca e la riproducibilità dei risultati, principi cardine dell'impresa scientifica¹¹, al fine di valutare accuratamente i potenziali rischi

7 M. S. FRANKEL, *Regulating the Boundaries of Dual-Use Research*, in *Science*, 2012, 1523 ss.

8 S. MILLER, M.J. SELGELID, *Ethical and Philosophical Consideration of the Dual-use Dilemma in the Biological Sciences*, in *Sci. Eng. Ethics*, 2007, 523 ss.

9 Cfr. Commissione per l'Etica della Ricerca e la Bioetica del CNR, *Dual use nella ricerca scientifica*, 2016.

10 NATIONAL RESEARCH COUNCIL, *Biotechnology Research in an Age of Terrorism*, Washington, 2004, 1 ss.

11 L. BEZUIDENHOUT, *Data Sharing and Dual-Use Issues*, in *Sci. Eng. Ethics*, 2013, 83 ss.

per la salute e la sicurezza nazionali e internazionali, processo che richiede una stretta collaborazione con i servizi segreti e di *intelligence*¹².

La formazione dei ricercatori è dunque prioritaria nella creazione di un ambiente di ricerca che, nell'osservanza di precisi principi etici, sia collaborativo nel contribuire al raggiungimento degli obiettivi delle attività di ricerca e di formazione e preservi l'integrità e l'obiettività di tali attività da pressioni dovute ad ambizioni personali, ad insane competizioni o ad interventi esterni.

Seguendo tale approccio, gli ambienti scientifici e accademici garantiscono che le attività di ricerca si svolgano nel rispetto della libertà di pensiero e di espressione perseguendo obiettivi di rilevanza e attualità dal punto di vista sia del progresso scientifico che tecnologico, e impiegando appropriati, integrati e innovativi metodi di progettazione, tecniche e analisi.

In tale contesto riveste un ruolo fondamentale il monitoraggio da parte delle istituzioni accademiche e di ricerca delle dinamiche relazionali sia all'interno di uno stesso gruppo di ricerca sia tra i diversi gruppi di ricerca, al fine di evitare frammentazioni, isolamenti ed eccessive specializzazioni, che comportano ingiustificate replicazioni delle ricerche, impropri meccanismi di autoreferenzialità e scarsa trasparenza, creando un terreno fertile per condotte eticamente scorrette o discutibili.

Nel caso di violazione delle regole di integrità e buona condotta nella ricerca, le istituzioni accademiche e di ricerca dovrebbero inoltre creare efficienti sistemi interni che, *in primis*, non rappresentino misure limitative della libertà della ricerca impedendone il progresso.

2. L'Unione Europea ha da lungo tempo individuato nel cosiddetto «libero movimento dei ricercatori e della conoscenza scientifica» una priorità nel far fronte alle sfide della globalizzazione, una «quinta libertà» da essere considerata primaria come quella di persone, capitali, servizi e beni¹³.

Il processo che può condurre a realizzare tale forma di libertà si basa sulla rimozione delle barriere, più o meno nascoste, che inficiano e spesso impediscono la mobilità di studenti, ricercatori, staff scientifico e tecnico.

Le azioni volte a facilitare gli scambi e il movimento dei ricercatori ad ogni livello di carriera nell'Unione Europea sono basate principalmente sulla valorizzazione delle diverse forme di mobilità, sulla ristrutturazione

12 K. M. VOGEL, *Better Threat Assessments Needed on Dual-Use Science*, in *Belfer Center Quarterly Journal: International Security*, 2014, 1 ss.

13 EUROPEAN COMMISSION EUROPEAN COUNCIL PRESIDENCY, *Council Conclusions*, Brussels, 2008, 2 ss.

delle carriere e sulla revisione dei meccanismi di selezione e assunzione dei ricercatori.

Più specificamente, i ricercatori necessitano di forme più flessibili di mobilità geografica¹⁴, che dovrebbe essere prevista anche nei progetti di ricerca nazionali la cui portabilità dovrebbe essere consentita¹⁵, e di posizioni combinate¹⁶ che consentano di svolgere le proprie attività di ricerca, formazione e divulgazione in più di un'istituzione nello stesso periodo al fine di facilitare lo scambio di conoscenze.

Tali soluzioni inducono una diversa strutturazione delle carriere, in quanto consentono di non confinare alla durata limitata di un progetto di ricerca i periodi di mobilità, che divengono parte integrante delle condizioni ordinarie di impiego, permettendo di conciliare la vita lavorativa con gli impegni familiari e fornendo anche un efficace strumento per contrastare il *brain drain*, la perdita di cervelli da regioni meno attrattive in termini di risorse di ricerca che possono così accrescere il proprio potenziale e la propria connessione all'interno dei network internazionali.

Tale strutturazione necessita di un adeguato riconoscimento dei titoli di studio e di ricerca acquisiti in Paesi diversi¹⁷ in modo da consentire ai ricercatori di veder riconosciuta la mobilità come valore imprescindibile della ricerca e di ricevere di conseguenza una valutazione congrua e consistente.

Un'altra forma di mobilità da incentivare è rappresentata da quella interdisciplinare¹⁸, il cui ruolo riveste sempre maggiore importanza nell'ambito della scienza moderna, in cui non esistono più i tradizionali confini settoriali, ma piuttosto una sinergia delle diverse discipline che, mediante le proprie competenze specifiche, concorrono al progresso scientifico. Ciò dovrebbe riflettersi in maniera speculare nelle posizioni e nei profili richiesti all'interno di istituzioni e centri di ricerca, l'interdisciplinarietà essendo ormai un carattere distintivo non più dei soli progetti di ricerca ma insito nei ricercatori stessi. Analogamente, le procedure di selezione dei ricercatori non dovrebbero più essere basate su una valutazione disciplinare,

14 EUROPEAN SCIENCE FOUNDATION, *New Concepts of Researcher Mobility – a comprehensive approach including combined/part-time positions*, Strasbourg, 2013, 3 ss.

15 EUROPEAN COMMISSION DIRECTORATE GENERAL FOR RESEARCH & INNOVATION, *Access to and portability of grants*, Brussels, 2012, 5 ss.

16 EUROPEAN SCIENCE FOUNDATION, *New Concepts of Researcher Mobility – a comprehensive approach including combined/part-time positions*, Strasbourg, 2013, 5 ss.

17 EUROPEAN COMMISSION, *A Reinforced European Research Area Partnership for Excellence and Growth*, Brussels, 2012, 12 ss.

18 EUROPEAN SCIENCE FOUNDATION, *New Concepts of Researcher Mobility – a comprehensive approach including combined/part-time positions*, Strasbourg, 2013, 4 ss.

ma su una valutazione tematica, garantendo una corretta promozione delle ricerche di frontiera e dei ricercatori con carriere non-convenzionali.

In ambito scientifico si avverte dunque con sempre maggiore urgenza la necessità di stabilire nuovi concetti di mobilità per i ricercatori. Le forme appena descritte di mobilità, quella internazionale e quella interdisciplinare insieme con quella settoriale, tra accademia e industria¹⁹, e quella virtuale, che consente l'interazione e la realizzazione di esperimenti mediante connessioni remote (efficace soprattutto tra laboratori con risorse limitate)²⁰, dimostrano che la mobilità non è il fine, ma uno strumento per l'eccellenza scientifica, che, in linea con la Carta Europea per i Ricercatori e il Codice di Condotta per l'Assunzione dei Ricercatori²¹, deve essere pienamente riconosciuta e valorizzata in tutte le sue forme nei sistemi di avanzamento delle carriere.

Solo così potranno essere realizzati gli ambiziosi obiettivi che l'Unione Europea si è prefissata di raggiungere per realizzare un vero «Spazio Europeo della Ricerca»²², in cui le priorità sono rappresentate dall'incremento dell'efficacia dei sistemi di ricerca nazionali, dall'ottimizzazione della competizione e della cooperazione transnazionale, dalla realizzazione di un mercato del lavoro aperto per i ricercatori, dalla promozione dell'uguaglianza di genere, e dalla facilitazione dell'accesso, della diffusione ottimale e del trasferimento della conoscenza scientifica²³.

Nella creazione di un ambiente che mantenga l'integrità della ricerca, preservandone la libertà, le istituzioni accademiche e di ricerca sono responsabili della valutazione e della selezione dei ricercatori. In tali processi, in linea di principio non dovrebbe esistere alcuna discriminazione tra i ricercatori sulla base dell'età, della nazionalità, della disabilità, dello stato sociale, del genere, dell'orientamento sessuale, del credo religioso e dell'opinione politica.

Vi è una consapevolezza diffusa sul mancato rispetto di regole meritocratiche a dispetto dei principi appena citati su cui si baserebbero le procedure di selezione e assunzione. Nonostante gli sforzi e i buoni esempi

19 EUROPEAN COMMISSION DIRECTORATE GENERAL FOR RESEARCH & INNOVATION, *Mobility of Researchers between Academia and Industry*, Brussels, 2006, 8 ss.

20 EUROPEAN SCIENCE FOUNDATION, *New Concepts of Researcher Mobility – a comprehensive approach including combined/part-time positions*, Strasbourg, 2013, 4 ss.

21 EUROPEAN COMMISSION DIRECTORATE GENERAL FOR RESEARCH & INNOVATION, *The European Charter for Researchers – The Code of Conduct for the Recruitment of Researchers*, Brussels, 2005, 5 ss.

22 EUROPEAN COMMISSION, *Europe 2020 Flagship Initiative Innovation Union*, Brussels, 2010, 10 ss.

23 EUROPEAN COMMISSION, *A Reinforced European Research Area Partnership for Excellence and Growth*, Brussels, 2012, 4 ss.

che pure esistono, tali procedure spesso non risultano aperte, trasparenti e internazionalmente comparabili, così come, nonostante lo si ritenga eticamente imprescindibile, non vengono assicurate omogeneità di giudizio ed uguaglianza nelle opportunità.

Un aspetto fondamentale da considerare qui è la necessità della presenza nelle commissioni di selezione di esperti internazionali, esterni alle istituzioni coinvolte della procedura, che garantiscano la terzietà di giudizio, preservando il processo di valutazione e selezione da pressioni sociali e da abusi da parte dei valutatori, incrementandone correttezza e senso di responsabilità.

Le conseguenze di questa limitata applicazione della meritocrazia si ripercuotono pesantemente sui giovani talenti che intraprendono la carriera scientifica, i quali sono spesso confinati, a fronte di eccellenti performance scientifiche, in posizioni lavorative incerte e subalterne che mortificano la loro libertà, originalità di pensiero e indipendenza di azione.

I migliori ricercatori e le migliori idee hanno successo solo in una competizione aperta: solo così si può sperare di raggiungere l'obiettivo dell'eccellenza nella scienza, che è e deve essere il solo criterio di selezione.

Particolare attenzione in questo contesto merita l'integrazione di una dimensione di genere sia nei processi di valutazione e selezione dei ricercatori, nelle cui commissioni dovrebbe essere garantito un bilancio di genere, sia nei sistemi di ricerca, mediante una strategia a lungo termine la quale preveda una flessibile strutturazione delle carriere scientifiche e accademiche per il raggiungimento degli obiettivi di diversità richiesti per una ricerca basata sulla creatività.

In questo quadro di riferimento si colloca l'annosa questione delle donne nella scienza. Negli ultimi decenni, sempre maggiore attenzione è stata indirizzata al triste fenomeno del *brain-drain* tra le scienziate. Solo per citare esemplarmente qualche dato significativo^{24, 25}: solo il 33% dei ricercatori europei sono donne, meno di un quinto nel settore del *business*; in Italia le donne rappresentano circa il 35,5% dei ricercatori.

La carriera delle donne nella ricerca è caratterizzata da una forte segregazione verticale: nel 2013 la proporzione di studentesse era del 55% e di laureate e titolari di dottorato di ricerca del 47%, salendo nei gradini della carriera a livello di post-dottorato *junior* troviamo un 45%, a livello di post-dottorato *senior* solo un 37% e a livello di professore solo un 21%.

24 EUROPEAN COMMISSION DG RESEARCH AND INNOVATION, *Researchers' Final Report*, Brussels, 2013, 42 ss.

25 EUROPEAN COMMISSION, *She Figures 2015 – Gender in Research and Innovation*, Brussels, 2016, 62 ss.

Nel caso dei soli settori scientifici e ingegneristici, le donne raggiungono un inaccettabile 13% al top della carriera.

Il parametro che stima la gravità del fenomeno del «soffitto di cristallo» (*glass ceiling*)²⁶, l'insieme di quelle barriere più o meno invisibili che blocca l'ascesa delle donne, fissato uguale a 1 quando non vi è differenza tra donne e uomini, è nel 2013 1.75 in Europa (1.90 nel 2004) e 1.73 in Italia.

Oltre ad una segregazione verticale, si osserva anche una segregazione orizzontale, ovvero una distribuzione non omogenea nei diversi settori, che evidenzia come le discipline scientifiche, matematiche, informatiche e ingegneristiche siano ancora settori fortemente maschili.

Il bilancio lavoro-famiglia sembra pesare fortemente sulla carriera delle donne nella scienza, così, oltre che di «soffitto di cristallo» si parla anche di «muro materno» (*maternal wall*)²⁷. Spesso quindi le donne nella ricerca si vedono offerti contratti part-time, circostanza che, insieme con l'attribuzione arbitraria di incarichi extra, contribuisce anche alle differenze salariali tra donne e uomini, che mostravano nell'occupazione globale nel 2010 una differenza del 17,9% in Europa e del 7,4% in Italia²⁸.

Esistono Paesi, come la Norvegia, la Finlandia e la Svezia, dove sono stati creati degli uffici permanenti nelle istituzioni di ricerca per monitorare il rispetto del bilancio di genere e per prendere provvedimenti nei casi di discriminazione e di violazione delle regole. Naturalmente questi uffici e le relative attività necessitano di fondi, ma questi non sono visti come costi bensì come investimenti per migliorare il sistema ricerca.

Alcune organizzazioni, come l'*European Molecular Biology Organization*, hanno creato un database di esperte nel settore delle scienze della vita, che può essere consultato per formare commissioni e *panel* internazionali²⁹. La stessa Commissione Europea ha inserito tra i requisiti richiesti in un progetto di ricerca presentato nell'ambito dei Programmi Quadro l'implementazione di misure per il rispetto del bilancio di genere e per la gestione delle questioni di genere che potrebbero essere originate.

Il mondo sta andando incontro a grandi sfide scientifiche, che stanno già modificando e modificheranno sempre più profondamente non solo la vita quotidiana, ma anche il modo di pensare e di agire, e su tali basi divengo-

26 EUROPEAN COMMISSION, *She Figures 2015 – Gender in Research and Innovation*, Brussels, 2016, 136 ss.

27 EUROPEAN COMMISSION, *She Figures 2015 – Gender in Research and Innovation*, Brussels, 2016, 127 ss.

28 EUROPEAN COMMISSION, *She Figures 2009 – Statistics and Indicators on Gender Equality in Science*, Brussels, 2009, 16 ss.

29 EUROPEAN MOLECULAR BIOLOGY ORGANIZATION, wils-database.embo.org

no pertanto sfide sociali³⁰. Queste sfide possono essere affrontate solo se viene utilizzato tutto il potenziale scientifico e soprattutto tutti i talenti a disposizione. Inoltre il progresso scientifico richiede flessibilità, creatività e sensibilità, in una parola, diversità, con modalità affini ad un approccio congiunto di genere: valorizzare i talenti femminili significa valorizzare la diversità, la diversità aumenta la creatività e la qualità della ricerca e avvicina la scienza alla società riflettendone la composizione e le esigenze.

È evidente che le problematiche descritte investono innanzitutto la sfera etica non solo del mondo scientifico, ma dell'intera società, dal momento che minano le possibilità di sviluppo del Paese stesso, preparando il degrado della conoscenza e quindi l'arretramento scientifico, culturale, economico e sociale.

I meccanismi che discriminano i giovani talenti e i talenti femminili nella scienza, e che sono all'origine dell'esodo dei migliori ricercatori verso istituti e centri di ricerca dove vengono valorizzati, sono in aperto contrasto con lo spirito scientifico.

Come trasformare questo *brain drain*, questa perdita di cervelli, in particolare femminili, in una *brain circulation*, ovvero nella libera circolazione di cervelli? Come possono i giovani talenti e i talenti femminili acquisire libertà nella scienza? Solo con la partecipazione della società, che solitamente sembra seguire distrattamente le sorti degli scienziati, pur richiedendo loro un intervento nell'individuazione di soluzioni in merito alle questioni che sente come proprie, come la salute, la qualità della vita e l'ambiente.

Una società democratica dovrebbe, di contro, insorgere di fronte alle sempre più frequenti denunce sulla situazione della ricerca e dei ricercatori in Italia e alle storie dei tanti cervelli che l'Italia ha formato a proprie spese per poi farne gentile dono agli altri Paesi, dovrebbe sostenere le vittime di tali ingiustizie e discriminazioni, soprattutto in quanto è diritto di ognuno sapere come vengono investiti i fondi per la ricerca dal momento che i migliori talenti lasciano l'Italia, chi fa la ricerca, come la fa e soprattutto cosa produce.

Le *governance* degli istituti accademici e di ricerca dovrebbero abituarsi a «rendere conto», ad avere senso di responsabilità verso la società, ad avere il problema della giustificazione per ogni scelta compiuta e della vergogna per ogni insuccesso.

30 EUROPEAN COMMISSION, *European Research Area Progress Report 2014*, Brussels, 2014, 2 ss.

È una questione di diritti umani e giustizia sociale: la società ha bisogno della scienza come motore del suo benessere, mentre la scienza vive delle risorse, dei talenti e della libertà che la società mette a sua disposizione.

Nel mondo della ricerca è tempo di passare dai principi alla pratica, dall'opacità alla trasparenza attraverso nuove regole di selezione dei ricercatori e di attribuzione dei finanziamenti alla ricerca.

Il riconoscimento e la valorizzazione del talento è una questione etica che attiene alla responsabilità individuale, dal momento che ognuno dovrebbe sentire il peso della propria libertà e delle proprie scelte, e dunque bisogna avere il coraggio di sfidare attitudini e atteggiamenti tradizionalmente radicati nella società per raggiungere il fine ultimo, ovvero l'eccellenza nella ricerca scientifica.

MARIANGELA CAPORALE

LA LIBERTÀ DONO PER LA GIUSTIZIA: LA BIOETICA OLTRE IL PARADIGMA DELL'AUTONOMIA MORALE

Sommario: 1. Bioetica e pluralità dei saperi. 2. La libertà come dono di sé. 3. La libertà responsabile come forma della bioetica.

1. La pluralità dei saperi, che ha consentito e concorre a dare forma alla bioetica, rappresenta il segno più eloquente del significato proprio della bioetica stessa: pluralità per cui la bioetica tutti li tiene questi saperi, li mantiene e li dispone nella reciproca relazione e nell'altrettanto reciproco condizionamento.

Parto dal considerare tale pluralità perché a me sembra che spieghi immediatamente che la bioetica costituisce l'occasione attraverso la quale alla relazione dell'uomo col mondo è dato di svolgersi non nella direzione della comprensione di sé del soggetto come di colui che è chiamato a tradurre il molteplice nella unità sistematica e totalizzante, costitutiva dei saperi che concepiscono loro stessi singolari e compiuti. Pluralità che, invece, mostra la definizione relazionale della bioetica, per la quale essa ha l'intrinseca disposizione ad essere sapere in ascolto e disegna di volta in volta i tratti della propria identità mobile, la quale esprime se stessa prendendo in carico la differenza che è il mondo come realtà problematica, e i saperi che a tale differenza corrispondono: non può la bioetica, infatti, per sua costitutiva natura, risolvere la differenza in sapere concluso del mondo ma può e deve servire a corrispondere alla pluralità problematica con altrettanta pluralità di conoscenze, esigendo che ciascuna di quelle che vanno a comporla rimanga fedele alla difficile significazione di questa pluralità, mai sporgendosi nel verso della tentazione dottrinale, mai irrigidendosi nella soluzione ideologica.

Se questo è vero, va da sé che nel suo determinarsi specifico, la bioetica non chiude ma dilata e rinomina la relazione dell'uomo col mondo e la libertà per la quale questa relazione è possibile.

Data è ogni situazione in cui siamo posti. *Data* è la libertà di cui siamo titolari. Una passività originaria quella che caratterizza l'uomo e la sua

relazione col mondo. Se lasciassimo questa relazione al suo essere *data*, di certo la nostra determinazione storica non potrebbe che fissarsi come limite e necessità e la nostra libertà non potrebbe che svolgersi come capriccio e arbitrio, prassi indeterminata contro l'essere e l'invincibile suo destino.

Ma, a guardar bene, nell'essere *data* della libertà, nella ricettività che ne è l'inizio, la libertà già subito si traduce in attività. Ricevere la libertà che è *data necessariamente* è l'atto con cui la libertà comincia: in essa coincidono la passività del ricevere e l'attività dell'accogliere. L'essere *data* della libertà si configura immediatamente come appello a riceverla. E riceverla vuol dire fare che esista, porla come inizio. Nell'essere immediatamente *data* e nel chiedere contemporaneamente di essere accolta, solo allora, in questa coincidenza di *dono e consenso* – per riprendere l'espressione di Pareyson – la libertà può divenire ed esistere. Ricevere la libertà è già subito istituirla come iniziativa.

Vi è una coincidenza fra l'atto con cui la libertà è *data* e l'atto con cui la libertà comincia da sé. Non la si può ricevere se non già esercitandola, e l'atto di esercitarla non è posteriore all'atto di riceverla, ma è quello stesso atto, cioè vi è una coincidenza fra l'atto con cui la libertà comincia a essere e l'atto con cui la libertà è ricevuta. [...] Il mio inizio e il mio essere principiato è un dono di me a me. E la mia iniziativa è un mio consenso ad essere...un dativo e un accusativo che si fanno nominativo: ego. Chi sono: ego sono un me mihi.¹

Libertà che è preceduta dalla sua stessa necessaria passività, libertà che vuole non essendosi voluta, per riprendere l'espressione di Piovani.

Immerso nella profondità della mia memoria, per quanto lunga mi appaia la catena del mio ancoraggio, confusamente tastando anello per anello, devo sospendere il mio volermi ricostruire, devo fermarmi a una *data* condizione originaria, a una constatazione che sta alla base della stessa constatazione esistenziale: io che voglio, non mi sono voluto. Imparando a capire sempre meglio come sono fatto, posso scandagliare il mio esperire; ma il mio non essermi voluto permane con l'inesorabile certezza della sua dura datità. [...] Se invece di risalire alla chiarezza della pura coscienza, scendo nei meandri dell'inconscio oscuramente frugato, il limite della oggettivazione analizzato è ritrovato nella sua irrevocabilità. L'uomo è un volente non volutosi.²

-
- 1 L. PAREYSON, *Libertà e situazione*, in Id., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, 1995, 16, 17.
 - 2 P. PIOVANI, *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, 1972, 34.

Quale condizionatezza, quale essere limitante e costrittivo è quello che occupa lo spazio proprio della bioetica e in esso si colloca come il suo problema, come la sua pluralità di problemi! Eppure questa determinatezza, così carica di domande dalla forma problematica e interpellante, è dialetticamente connessa alla libertà umana. In un rapporto di proporzionalità diretta, per cui più è gravoso il carico di realtà e stringente il suo appello a corrisponderle, più la libertà si slancia in avanti e cresce. Ma non nel modo di un infinito che si espande, ma nel modo di una attività che risponde alla realtà che le si consegna. Non dico che la libertà trova nella storicità e nel suo ordine problematico soltanto l'occasione per esercitare se stessa: in questo caso essa potrebbe altresì negare il mondo che le è innanzi. Non dico nemmeno, di contro, di una libertà a cui sia destinata una legge interna che la garantisca dal suo potersi negare. Perché è della libertà non avere limiti, di contestarli. Le è essenziale di potersi perdere, perché anche laddove essa si neghi, pure questo atto rimane un atto affermativo di sé.

La realtà data e la libertà, *data* anch'essa e poi *decisa*, sono strette in un vincolo per cui la realtà non è tale se non all'interno dell'attività umana e si offre al consenso o alla contestazione della libertà. E la libertà accade perché posta in essere dalla realtà che le chiede di divenire, scegliendo di accoglierla la realtà o di distruggerla.

Fino a quando la libertà rimane unicamente svolgimento di sé, fino a quando si mantiene in questo suo possibile continuo ampliamento, che può portarla ad essere anche distruttiva dell'essere del mondo come del suo proprio essere, per l'illimitatezza che contraddistingue questa attività laddove sia soltanto affermativa di se stessa, la libertà mantiene inalterato il contrassegno della propria passività originaria. In questa condizione nella quale la libertà non è *mia* se non per estendere indefinitamente se stessa, la libertà ancora non esiste perché non è ancora attività in relazione alla determinatezza difficile del mondo. Lo slancio in avanti, che le consente di superare la mera determinazione di sé e la condizione data della realtà in cui si trova ad essere collocata, dipende dalla decisione di rispondere al mondo che le si affida e di mantenersi in questo rapporto che elabora l'arbitrio in potenza feconda di opere, quelle che rendono nuova la faccia della terra.

2. Le questioni proprie della bioetica costituiscono un carico pesante, duro da sostenere, ma che va assunto nel modo di questa creatività che è della libertà giunta alla consapevolezza del suo essere stata donata, del suo iniziare come dono e del suo poter essere pienamente se stessa, unicamente rispondendo di questo inizio, decidendo questo inizio, ossia libertà che non riempie di sé il soggetto che ne dispone, ma invece lo svuota. Perché mai?

Perché questo accade alla libertà affinché venga fuori ed esista. La libertà è dono di sé. Ed è questa la forma che può dare all'uomo per costituire la sua dignità, può dargli solo la sua forma: e lo dico senza alcun accento moralistico o catechistico. A noi basta riflettere sull'evidenza del suo primo tempo, quello della sua originaria ricettività, a noi basta soltanto la chiarezza di questa nascita per riconoscere che la libertà accade nell'atto di essere data e dell'essere accolta, contemporaneamente.

Nessuna poeticità più o meno filosofica, dunque, e nemmeno nessuna ovvietà. Mi pare dunque che la libertà, immediatamente presa come propria, aspetta di divenire se stessa, di rispondere di sé soltanto se si slega il nodo stretto tra il soggetto e il suo immediato trovarsi libero, il suo possedersi come tale, il suo riconoscersi, cioè nella misura in cui gli è dato di tenere per sé la libertà che si è trovato ad essere e di cui si è trovato a disporre, libertà che sarebbe, così, interpretata in quel modo consolidato che la considera come ragione dell'identità morale individuale, libertà collocata sul piano dell'autonomia come se questo piano fosse il più alto da raggiungere e quello che unicamente le compete.

Sciolto questo nodo, solo sciogliendo questo nodo, possiamo lasciare che la libertà risponda di sé, possiamo declinarla, appunto, col nome di responsabilità e consegnare all'individuo umano ragioni nuove d'identità morale, ragioni che occupano il piano ulteriore, più alto ancora di quello che appartiene all'autonomia, intesa come trascendentale della soggettività.

Chi può negare il valore della fatica filosofica, giuridica e politica di chi ha dovuto emancipare la storicità della libertà di ciascuno, segnando come imprescindibili i tratti dell'autonomia individuale e dei suoi diritti. Ma è un *momento* quello che ha tradotto nei modi del pensiero e della morale per così dire *liberale* la dignità umana. Quel momento nel quale la libertà è riconosciuta come possesso di sé, ossia nel modo, per così dire, proprietario nel quale l'individuo ritiene di poter conquistare lo spazio della propria evidenza. Piena coincidenza, mi pare, col principio indimostrabile di identità e di non contraddizione. Il principio che la filosofia ha insegnato per fissare, nella specularità di sé con se stesso e nella separatezza da ogni «altro», la specificità di ognuno, la sua individualità. Leggo questo momento come quel momento che coincide col gesto originario dell'acconsentire, di cui si è già detto. Primo momento o, più ancora, momento primo, ma che non basta alla libertà.

Al gesto immediato del consenso va certo riconosciuta la valenza significativa di cui ho parlato, ma il consenso alla libertà ricevuta, l'averla appresa come propria non è ancora decisione costruttiva, ma puro *antefatto*, nel senso pienamente letterale della parola, è il gesto prima che

si cominci ad agire. Libera è la soggettività che non ha più a che fare unicamente con lo sforzo individuale di ri-conoscersi e di essere riconosciuti, che ha smesso di consistere tra sé e sé, che ha smesso di escludere il «terzo», tanto per descrivere i modi dell'autonomia ancora una volta con i principi concludenti della logica aristotelica, che è, appunto, logica dimostrativa. Libertà del terzo *incluso* è quella che non ha più a che fare con la premura – in qualche modo ancora acerba – dell'evidenza dimostrativa e dell'autonomia del sé. È la libertà a cui il terzo, ossia il mondo storico e ogni altra libertà che in esso vuole divenire pienamente, è colui per il quale la libertà accade, è questi la sua attualità, il compimento pieno di sé. Ecco la libertà che può esistere, a cui è dato di esistere: libertà che risponde della vita degli altri. La passività che è dell'aver ricevuto la libertà, passività che è l'inizio immediato della mia soggettività, è *decisa* da me perché da me è *recisa*: il suo venire al mondo dipende da questo movimento che non è di espropriazione ma di esodo dalla immediata espressione di sé della libertà, dal suo potersi solo estendere. Libertà, la mia, che risponde di altri, e così nasce di nuovo perché fa di me adesso uno che non è più solo *all'inizio* ma è inizio egli stesso; non acconsente più soltanto ma consente, non accoglie e riceve ma offre la libertà e soffre, per così dire, la libertà d'altri.

3. La responsabilità è l'esistenza della libertà perché essa non è più solo muro di difesa dell'identità, ma agire creativo della relazione.

Cosa c'entra questo col carico gravoso che la bioetica può assumere come proprio? Non so se è corretto esprimersi così, ma dico che la bioetica è esercizio privilegiato di libertà proprio perché esige che la propria conoscenza e la propria prassi specifiche siano unicamente e ineludibilmente conoscenza e prassi responsoriali. Ne va del suo stesso sussistere. Dico cioè che, se ne assuma o meno l'evidenza, la bioetica mette alla prova la convinzione ormai assunta apoditticamente che la libertà equivalga alla semplice autodeterminazione, all'*immediata* autonomia. Per sua genesi e per sua costituzione la bioetica comporta che ciascuno faccia esperienza, proprio per il tramite dell'esercizio bioetico, di come non sia ancora avvenuta, di come sia ancora irreali quella libertà che non si dispone, invece, alla *mediazione* del mondo e della sua inconcludenza, al suo ordine plurale, ordine che, in fondo, credo che alla bioetica importi proprio perché riesce a coglierlo come ordine lacerato, proprio perché il suo imporsi problematico significa per la bioetica quella domanda che viene dal dolore e che chiede risposte alla libertà che può essere se stessa – ed è questo che davvero sa la bioetica – solo se è decisa e decisa come libertà per altri.

È davvero fortissima la spinta esercitata dal mondo sulla scienza, sul diritto, sulla filosofia, su tutti i saperi per così dire «bioetici» e sulla prassi che al loro esercizio corrisponde, soprattutto su quella «prassi», per dire così, che consiste nella valutazione di ciascuna situazione di fronte alla quale questi saperi possono trovarsi e nelle scelte che l'esame di realtà comporta³.

La bioetica – ossia coloro che se ne occupano, per dire così – è nella posizione propria dell'elaborazione di quelle istanze che la realtà esibisce nella loro contraddittorietà, nella loro incongruenza, nella loro difficile novità: non sono forse così quelle che definiamo «questioni» di bioetica, non sono questioni nuove per la loro soluzione difficile anche quelle che sono state definite questioni di bioetica quotidiana? Anzi, quella quotidianità a cui la definizione rimanda non è forse ancora più complicata, non si riferisce a situazioni ancora più esigenti e drammatiche? Ecco dove è successo alla bioetica di essere collocata: di fronte a quelle domande che la realtà, segnata certamente, come ripetiamo ad ogni piè sospinto, dallo sviluppo della ricerca scientifica, dalla sua declinazione genetica e biotecnologica e via così, non lascia appena affiorare ma domande che la realtà impone all'evidenza, che costringe ad assumere come *proprie* domande; sono quelle domande che non possono essere trattenute nello spazio dell'autonomia morale, domande a cui questo spazio non basta affatto né è adeguato al loro stesso insorgere. Sono domande che

3 In un saggio di immediata efficacia teoretica, la filosofa D'Antuono, pur riferendosi al tema specifico della maternità, sottolinea come valga anche per la bioetica la vocazione alla verità e al bene, vocazione che la bioetica condivide con la tradizione filosofica tutta sebbene in modo nuovo questo sapere articoli al suo interno le questioni della tradizione da cui è nato e di cui si alimenta, questioni che la bioetica conduce in avanti, nella direzione creativa che le sfide della scienza e della tecnica sollevano. *«In fondo uno degli effetti filosoficamente rilevanti della discussione bioetica è la ripresa su larga scala del discorso filosofico intorno alla verità, un discorso che interpella tutti, non più solo i “filosofi di professione”. Ma che cos'è la verità? È una “realtà” che qualcuno possiede? Chi può impadronirsi della verità esaurendone le profondità, saturandone l'abissalità? Da dove scaturisce il bene, da dove il valore? Forse dall'aver afferrato ed imprigionato la verità nelle panie approntate dalla soggettività umana “conoscente” in forza di ragione o anche, sul fronte della fede, di rivelazione? Oppure la verità è ricerca inesauribile e sua facies legittima è “la forma di volta in volta adeguata” alla condizione umana che lo spirito realizza, assumendosene la responsabilità? La risposta affermativa a quest'ultima domanda apre la via all'idea che il “bene” è connesso a volontà e condivisione e vive, malgrado tutto, nella storia in quanto è “di volta in volta” faticosamente definito. Il bene abita l'orizzonte del possibile, contiguo ma separato dall'infinita “terra incognita” che è patria dell'assoluto»*. In E. D'ANTUONO, *Parole perdute e ritrovate: la maternità tra bioetica e cittadinanza*, in *Medicina & Storia*, XI, 2011, 21-22, n.s., 238.

chiedono conto alla libertà che pone se stessa, di venire meno come posizione di sé e che di necessità sono domande che disturbano la quiete del diritto all'autodeterminazione, che distorcono la simmetria dell'identità. Quello a cui la bioetica risponde è l'appello di quella realtà che può solo essere presa in carico, che può solo consegnarsi alla libertà. Ma a quale libertà? Solo a quella libertà che trascende se stessa per provare a custodire il mondo proprio in questo trascendimento che è la giustizia. E la giustizia che può riguardare i soggetti coinvolti nella conoscenza e nella prassi cosiddetta «bioetica» non appartiene all'ordine della transitività della morale e della politica, che traduce, cioè, il soggetto con la comunità e la comunità col soggetto, i quali, soggetto e comunità, così dialettizzati, sono inesorabilmente traditi.

Giustizia che è impegno ad esibire lo scarto inesauribile tra il particolare sempre nuovo e l'universale sempre identico a sé.

Una posizione, quella della bioetica, che consente di formulare scelte di responsabilità capaci di tenere ferma l'asimmetria di ogni relazione e, dunque, per questo, la sua eticità.

Quando l'alleanza tra la logica dell'identità e la teoria e la prassi politica è stretta, quando acquista identità la filosofia in quanto filosofia politica, si soddisfa ciò che il pensiero razionale chiede per sé, ossia che sia appagata la necessità della formazione di concetti affinché la dismisura sia misurata, concetti che, cioè, *subordinino i particolari determinati al compimento che è frutto del movimento della ragione, dell'assoluto della ragione, della storia*.

L'ordine della comparazione è l'ordine della ragione politica, ossia della ragione che, proprio per il tramite della concettualizzazione, mirata ad eguagliare teoreticamente per poi eguagliare politicamente, è ordine che conduce alla sistemazione categoriale l'ineducibile extracategoriale.

Può toccare alla bioetica la preoccupazione di mantenere la distanza tra l'uomo sconosciuto, per il quale non abbiamo definizione che gli corrisponda, straniero alla ragione sistematica e sovrano in questa sua ineffabilità, e l'uomo *col suo bel ramo di palma*, eternamente conosciuto nella sua idealità sovrastorica⁴.

4 Il riferimento è ai versi di Schiller del poema *Gli artisti*, ripresi dal filosofo Rosenzweig nel saggio "*Cellula originaria*" de *La Stella della Redenzione*, a proposito della critica all'atteggiamento teoretico della categorizzazione, per la quale l'individualità concreta 'nome e cognome' è risolta dalla neutralità della perfezione ideale. «L'uomo scopre d'improvviso che egli, pur filosoficamente digerito da molto tempo, è ancora qui. E non certo l'uomo con il suo bel ramo di palma [...] bensì l'uomo come "io, io che sono polvere e cenere". Io comunissimo privato individuo, io nome e cognome, io polvere e cenere, io sono ancora qui». F. ROSENZWEIG, "*Cellula originaria*" de *La Stella della Redenzione*, in Id., *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, Roma, 1991, 247.

Ma può toccare alla bioetica anche di tentare strade che servano a condurre la libertà capace della responsabilità nei confronti dell'ineguaglianza dell'essere particolare che è ogni individuo, alla uguaglianza di tutti e alla prassi d'equità. Tentativo laborioso, quello della bioetica che decida di disfarsi di ogni premessa ontopolitica, di ogni certezza oggettivante, ma tentativo utile alla mediazione necessaria tra la libertà d'altri e il diritto di tutti⁵.

Ecco la libertà che lascia aperto il proprio ingresso al terzo escluso, ai terzi, più di tre, dunque, moltiplicazione di altri, tutti gli altri dall'altro, che, indesiderabili, gridano giustizia e ossessionano la linearità della relazione speculare, garantita dalla fermezza della legge e dal suo potere di uniformità.

Tutti gli altri dall'altro, intraducibili nella loro imprecisione, nella mobilità della loro estraneità e della loro inquietante consistenza fantasmatica: sono questi la forma della libertà responsabile, che la bioetica può decidere come la propria forma per mostrare che esiste, ed è la realtà dell'umano, la giustizia che supera la giustizia, incontenibile dal diritto in-differente e dalla sua neutralità.

5 Nel saggio *Intransitività dell'etica e paradigma traduttivo del politico*, il filosofo Bensussan, trattando la questione della filosofia politica nel pensiero di Lévinas, chiude la sua riflessione sul rapporto tra etica e politica, tentando una conclusione che coniughi da un lato la critica alla logica comparativa della tradizione ontologica, che è a fondamento del pensiero politico occidentale e che conduce alla formulazione del diritto nel modo simmetrico della relazione tra la soggettività impersonale della legge e la soggettività impersonale del soggetto morale, e, dall'altro lato, il dovere di convertire nella prassi storica l'imperativo della dignità umana, che, pur non avendo a che fare con l'*autonomia sostanziale della politica*, rimane un'urgenza immediata e sempre particolare. *Far traduzione dell'intraducibile – questo potrebbe essere, in breve, il motto di ogni politica più o meno conscia della propria implacabile urgenza. [...] La massima della traducibilità – finché la si associa, anche con difficoltà, all'intransitività di ciò stesso che la inaugura – determina quel che si potrebbe chiamare una politica "debole", nel senso dell'epistemologia debole e frammentata cui si accennava, cioè una politica che non detiene la certezza dei suoi fondamenti né la certezza dei suoi effetti. Una politica debole è una politica sa limitata che fattibile. Limitata come lo è una lingua in cui si traduce un capolavoro. Fattibile, nel senso in cui si dice "si può fare": difficile, incerto, ma verso cui si può decidere d'incamminarsi. In G. BENSUSSAN, *Etica ed esperienza. Lévinas politico*, Milano, 2010, 47.*

LAVINIA D'ERRICO
CON LA PAROLA E CON L'AGIRE.
LA SECONDA NASCITA DI ROSANNA BENZI

Sommario: 1. Un destino personale. 2. Polmone d'acciaio. 3. Gli altri.

1. Lo spazio di un paesaggio bianco nella primavera del 1962. Un paesino piemontese che si chiama Morbello e una ragazzina che corre mangiando manciate di neve. Ha quattordici anni, è felice, corre. Solo poche sere dopo, un malessere strano la avvolge: «Il mio corpo era improvvisamente stanco. Passavo da una sedia all'altra nel bar di mio padre»¹.

Debolezza. Una debolezza di ora in ora più difficile da dire e da gestire; quando fu senza fiato i genitori e l'ostetrica del paese, accorsa per un parere all'urgenza, decisero di portarla al pronto soccorso:

Fui acchiappata da tutte le parti e infilata in fretta e furia in un Montgomery e poi avvolta in una coperta. Salimmo sulla gloriosa millecento del mio papà e via verso Acqui. Al pronto soccorso dell'ospedale fu una pena tirarmi giù dall'automobile. Il corpo si rifiutava di ubbidire ed io stessa lasciavo che fossero gli altri a muovermi. Assistetti come una spettatrice incredula all'affanno degli infermieri, allo spavento di mio padre mentre mi posavano sulla barella, mi toglievano la coperta una volta entrati, mentre ragionavano sull'opportunità di lasciarmi il Montgomery perché non prendessi troppo freddo. Mi venne incontro un medico giovane. Capi al volo il problema².

Comprese, il giovane medico, che quel corpo momento dopo momento abbandonava la ragazza, offeso ormai da una grave forma di poliomielite.

Incubo dei genitori la polio, detta in quegli anni anche paralisi infantile perché i bambini, tanti, di età inferiore ai cinque anni venivano colpiti, so-

1 R. BENZI, *Il vizio di vivere. Vent'anni nel polmone d'acciaio*, a cura di S. Paffumi, Milano, 1984, 24; ora anche in S. PAFFUMI, (a cura di), *Il mondo di Rosanna Benzi: 1948-1991. A vent'anni dalla morte tornano i libri scritti dal polmone d'acciaio*, Genova, 2011, 3-115.

2 Ivi, 25.

prattutto d'estate, come racconta Philip Roth nel suo struggente romanzo *Nemesi*³. Soltanto pochi anni prima, nel 1957, in Italia il Ministero della salute aveva approvato il vaccino Salk e la sua diffusione era partita subito dopo, nel 1958; ma il vaccino non riuscì ad arginare il virus e tra il 1958 e il 1963 furono moltissimi i casi di polio⁴. La situazione in quegli anni è così descritta nella rivista *La voce dei poliomielitici*:

La statistica ufficiale del Ministero della Sanità riguardo l'andamento della poliomielite in Italia mostra un «andamento» molto «claudicante» [...] e la stessa persistenza [...] di un «numero discreto» (sic!) di casi quasi sempre da collegarsi alla mancanza di una vaccinazione globale. Dal 1 gennaio al 10 agosto 1962 i casi sono stati: 1268 contro 2.130 nel 1961; 1547 nel 1960; 3038 nel 1959; 2351 nel 1958. La distribuzione geografica è stata: Italia settentrionale 173; Italia centrale, 154; Italia meridionale, 598; Italia insulare, 343. Pertanto il Sud rimane sempre tristemente in testa al numero dei casi. [...] Quasi tutti i piccoli non erano stati vaccinati o lo erano incompletamente. L'Amministrazione si propone di intensificare al massimo (sic!) la vaccinazione con il vaccino di Salk (ci risiamo) mentre compie particolari ricerche virologiche (tempo e danaro buttati alla malora) atte ad orientare sulle migliori modalità applicative del vaccino vivente da somministrare per via orale. Vaccino noto col nome di Sabin. In Italia si rimane fermi [...] agli attuali vaccini antipolio [...] prevenendo ma non curano mediante preparazione di gammaglobuline a partire dal latte di mucca, pre-mungitura, la quale è preventivamente immunizzata contro la poliomielite. Iniettando dosi di virus della polio al livello delle mammelle della mucca, il latte diviene rapidamente ricco di anticorpi specifici della malattia. Si ottengono così circa quindici litri di latte al giorno da ogni mucca immunizzata e la preparazione del vaccino è semplice: grosso modo si può paragonare – nel procedimento – a quella della stessa panna che piace tano ai bambini. Le latte-globuline sono state già sperimentate con grande successo. Nel nostro Bel Paese si studiano ancora le «modalità applicative del vaccino vivente»⁵.

A un anno di distanza, nella primavera del 1964, con il vaccino Sabin si attuò una campagna di vaccinazione di massa alla popolazione da 0 a 20 anni: nel 1964 i casi dichiarati di poliomielite furono circa 3000; nel 1965

3 P. ROTH, *Nemesi*, Torino, 2010.

4 Nel 1958 si ebbe un picco di 8394 casi, con un'incidenza di 16,7 per 100.000 abitanti e 1173 morti. Nel biennio 1959-60 venne raccomandata la vaccinazione per persone da 0 a 20 anni quando l'incidenza della poliomielite raggiunse il suo picco in Italia con oltre 8000 casi dichiarati. I dati mi sono stati forniti da Lia Fabbri, presidente ANIEP– Associazione Nazionale Invalidi per gli Esiti della Poliomielite, nel corso di un'intervista rilasciatami a Bologna nel dicembre 2015.

5 Cfr. *La Voce dei Poliomielitici*, VI, 2, febbraio 1963.

l'incidenza dichiarata si limitava a 500 casi; nel 1966 la vaccinazione anti-polio divenne obbligatoria⁶.

Poco prima che la vaccinazione di massa conducesse l'Italia verso la fine della polio, comincia la storia di Rosanna Benzi, la ragazza di Morbello.

Immediatamente per lei fu disposto il trasferimento all'ospedale "San Martino" di Genova, opportunamente attrezzato, dove, sempre accompagnata da suo padre, giunge in tarda sera. Accanto al letto, nella penombra della stanza, un lungo cilindro metallico, misterioso e affascinante:

«Papà, secondo te a cosa serve?»

«Mah! Ho visto un cuscino. Lì dentro ci mettono qualcuno. Guarda che disgrazia alle volte...»⁷.

Il mattino seguente, durante la visita medica, in un istante si consuma definitivamente il dramma: Rosanna, perde conoscenza e saluta tutti, sentendosi morire. Ma si risveglia dopo qualche ora coricata nel cilindro: la "disgrazia d'altri" era il suo destino personale, un destino che «aveva spazzato via tutto come un'alluvione, come un fiume che straripa e non sente ragioni»⁸.

La poliomielite contratta, di tipo bulbospinale, aveva paralizzato completamente oltre gli arti, anche il diaframma. Il polmone d'acciaio – il misterioso cilindro – era nuovo corpo e suo respiro. Di quell'istante Rosanna Benzi dirà: «Ora so che è come se fossi rinata quel giorno, a quattordici anni, perché la vita mi parlori di nuovo e nel giro di quarantotto ore mi cambiò da così a così»⁹.

2. Il ritorno di Rosanna al mondo in una nuova scena condensa due elementi: una simbolica del venire al mondo, un parto, e un peculiare risveglio. Un parto avvenuto in assenza di ventre materno: la madre ora è lontana, è a casa con il secondo figlio molto piccolo¹⁰; la prima nascita di Rosanna è un ricordo sullo sfondo, la madre attende notizie in ore gravi d'angoscia, nello spazio bianco dell'attesa¹¹. Rosanna sta ri-nascendo in un nuovo corpo e, quando l'endiadi¹² *femme-machine* è mostrata a scena aperta, la meraviglia, *thauma*, di ogni venire al mondo si muta in ferita,

6 Cfr. S. RICCA ROSELLINI, *Vincere la polio: la vera storia*, Bologna, 2014.

7 R. BENZI, cit., 27.

8 Ivi, 22.

9 Ivi, 20.

10 Ringrazio la signora Rosalia Benzi per avermi accolta con gentilezza e ricostruito la memoria di quei giorni nel corso di un'intervista svoltasi a Genova nel luglio 2015.

11 Descrive intensamente il tempo fermo e insieme dilatato nell'attesa di un esito V. PARRELLA, *Lo spazio bianco*, Torino, 2008.

12 Cfr. U. CURI, *Endiadi. Figure della duplicità*, Milano, 2015.

trauma, per questo venire al mondo nel cilindro, per questo respiro che è sbuffo di pompa. Secondo elemento, il risveglio. Se nel risveglio ordinario dal sonno «un uomo che dorme tiene in cerchio intorno a lui il filo delle ore, l'ordine delle annate e dei mondi. Nello svegliarsi egli li consulta d'istinto e in un istante vi legge il punto della terra che occupa»¹³, Rosanna che si risveglia vede il filo delle sue ore spezzarsi, l'ordine intorno a lei svanire e nuove sensazioni da codificare; in quella scissione profonda tra un prima e un dopo, tutto il suo vissuto precedente, tutto quello che ha imparato di sé, del suo corpo, di sé attraverso il corpo, non ha più senso. Così, viaggiando come su un filo teso tra la se stessa di prima e la se stessa altra, Rosanna deve reimparare il corpo, deve apprendere che «il grande senso di oppressione sullo stomaco e sul petto»¹⁴, la forza della macchina, è il suo respiro, deve comprendere che uno specchio sarà da quel momento il mezzo attraverso cui guarderà il mondo, deve orientarsi in quel mondo di pareti bianche¹⁵.

La situazione le viene comunicata dai medici in maniera determinata¹⁶: mai più respirare autonomamente, vivere per sempre nel polmone d'acciaio, per sempre in ospedale, lontana da Morbello¹⁷. Metterla di fronte alla realtà d'impatto è forse, secondo i medici, il modo più giusto per far sì che la ragazzina si renda conto, subito, che tutto è cambiato. E Rosanna sorprende tutti; l'anziana madre oggi testimonia: «lei è sempre stata una che si è data forza»¹⁸, e rivendica la reazione esemplare della figlia, giacché, immediatamente, andando oltre l'oggettività della situazione, ha attivato un circuito positivo in grado di alimentare forza nei genitori stessi, spingendoli a ricominciare facendosi una

13 M. PROUST, *Dalla parte di Swann*, Torino, 2016, 7; sul risveglio di un corpo integro in Proust cfr. R. BODEI, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milano, 2002, 104.

14 R. BENZI, cit., 29.

15 Per una riflessione sugli spazi di abilitazione cfr. C. PIZZO, *Per una fenomenologia del prender forma. L'anatopismo del dis-*, in C. Tarantino, A. Givigliano (a cura di), *Le forme sociali*, Macerata, 2015, 33-47.

16 È quanto emerge da un'intervista al professor Franco Henriquet, antesignano delle cure palliative in Italia, svoltasi a Genova nel luglio 2015.

17 Erano pochissimi in Italia in quegli anni i polmoni d'acciaio e per Rosanna Benzi non sarebbe stato possibile ipotizzare una soluzione diversa dall'ospedalizzazione, come ad esempio un allestimento domiciliare, perché anche un black-out avrebbe potuto causarne la morte, dal momento che la sua autosufficienza respiratoria constava di soli quattro minuti. Per ventinove anni visse dunque al "San Martino" di Genova, fino alla sua morte, avvenuta per il sopraggiungere di una grave forma tumorale, il 4 febbraio 1991.

18 Intervista a Rosalia Benzi, Genova, luglio 2015.

ragione dell'accaduto. Effettivamente, riconsiderando il giorno in cui la vita la partorì di nuovo, Rosanna aggiunge: «Quindi avrei dovuto pensare a prima e dopo, come si fa in questi casi, e trarre dei bilanci, ed esplorare progetti, o almeno cercare uno scoglio di rassegnazione a cui aggrapparmi con tutte le forze»¹⁹.

Esplorare progetti, «volontà di», costituisce la sua presenza nel mondo²⁰, slancio in avanti, nuovo inizio nella sua seconda nascita.

Mito, religione, filosofia ci insegnano che superare la forma corpo, dà «nascita seconda», spirituale: «ci raccontano il corpo purificato e pronto alla nuova vita, alla seconda nascita che deve, per avere senso, offrire vantaggi rispetto alla prima, «Essa [...] manifesta superamento del parto carnale. L'idea della seconda nascita travalica infatti l'aspetto puramente fisico»²¹.

«Avere senso» e «offrire vantaggio» sono i due termini della situazione che maggiormente mettono in difficoltà chi legge una storia di disabilità: vita spezzata, è il pensiero; non farà mai più. E lungo segue poi l'elenco delle cose, le sospese, le irrealizzabili e gli ormai.

Questa storia suggerisce qualcosa di diverso: mostra che dipendenza e indipendenza possono coesistere, rivela una pratica di emancipazione dalla situazione di dipendenza; afferma che la condizione di un corpo dipendente, con adeguati supporti, permette la potenza di pensiero e di relazioni. Dice che venire al mondo da sé²² è una strada e Rosanna non la percorre in solitudine; ad accompagnarla, da un lato, una medicina umana: i suoi medici, il dottor Gualco, il professor Geriola, il professor Henriquet che la assistono ben oltre il rapporto medico-paziente, standole accanto in un dialogo incessante che apre prospettive che non avrebbero fatto altrimenti

19 R. BENZI, cit., 20.

20 Sulla categoria di presenza come presentificazione, come essere sempre in situazione e in decisione, transcendendo poi la situazione ed emergendo da essa come energia morale, cfr. E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino, 2002, 666. Rosanna Benzi stessa in una lettera dichiara: «Rimanere passivi, subire il ruolo imposto dalla malattia e dal mondo che inevitabilmente la circonda, non significa altro che dichiarare partita vinta, non reagire più e assumere automaticamente un atteggiamento vittimista sterile e addirittura antipatico, per quanto grande possa essere l'handicap [...] non sono e cercherò di non essere mai una vittimista, ma estremamente presente alla realtà quotidiana [corsivo mio]». Cfr. R. BENZI, *gli altri. Periodico di tutti gli emarginati dalla società*, I, 3, 6.

21 F. RIGOTTI, *Partorire con il corpo e con la mente. Creatività, filosofia, maternità*, Torino, 2010, 99. Sulla seconda nascita, in tema, cfr. anche G. PONTIGGIA, *Nati due volte*, Milano, 2000, 33-35.

22 Cfr. F. RIGOTTI, cit., 98.

parte della sua vita²³; dall'altro, la famiglia, gli amici: una folla di giovani della sua età che vuole conoscerla quando a Genova comincia a correre voce che al "San Martino" c'è una ragazza "così e così"²⁴.

Tra i medici, Franco Henriquet, lo specialista in rianimazione che si occupava della macchina, afferma che vivendo nel polmone d'acciaio Rosanna è andata oltre ogni barriera fisica e mentale²⁵: il suo "stare ai margini", ha prodotto un ampliamento dello sguardo sul mondo e ha ribaltato la situazione rendendo quella stanza, il polmone d'acciaio, luogo di resistenza e possibilità²⁶.

In questo ampliamento, dove l'aspetto puramente fisico è oltrepassato, la seconda nascita di Rosanna acquisisce senso e offre vantaggio: nel momento in cui ella comprende che nella dimensione di una vita nella corsia di un ospedale non è possibile pensare solo a se stessi, ma è con il dolore di tutti che bisogna imparare a convivere e a confrontarsi, la consapevolezza di essere parte di un tutto la proietta oltre il suo corpo «così immobile e testardo»²⁷, alla ricerca di un suo modo di essere al mondo: «Non sto a mitizzare nulla, dico solo che a un certo punto ho capito che aveva poco senso, soprattutto per me, pensare solo a me stessa, al mio corpo, a quello che ero o che non ero»²⁸.

Nel giro di poco tempo, dunque, la stanza di Rosanna diviene il luogo di ritrovo di tanti giovani. Sono gli anni che precedono il Sessantotto, anni di fermenti e impegno per una società nuova in cui si combattano pregiudizi e ignoranza. La realtà delle persone con disabilità è ancora ammantata dai veli della pietà e della compassione; cominciano tuttavia a delinearci, sia attraverso le lotte per l'affermazione del diritto alla cura da parte di associazioni che rappresentano istanze connesse a specifiche patologie, sia attraverso le "Marce del dolore", in cui migliaia di quelli che all'epoca erano chiamati invalidi arrivano a Roma da ogni parte d'Italia ponendo istanze di uguaglianza e parità, i primi momenti che «con tutti i limiti culturali, sono stati capaci di imprimere un'accelerazione ad alcuni dei movimenti legi-

23 Cfr. S. PAFFUMI (a cura di), *Il mondo di Rosanna Benzi*, cit., 269-270.

24 Cfr. R. BENZI, *Il vizio di vivere*, cit., 42.

25 Cfr. F. HENRIQUET, E. CIRONE, *La strada di Henriquet. 30 anni della Gigi Ghirotti nella storia del suo fondatore*, Genova, 2014, 13.

26 Sulle aperture radicali possibili in situazioni di privazione, cfr. A. LORETONI, *Ampliare lo sguardo. Genere e teoria politica*, Roma, 2014, 25-54. Sui margini di libertà dei corpi nello spazio sociale, cfr. C. TARANTINO, *Le In et le Im. Particules de possibilité sociale*, in C. Tarantino, C. Pizzo, *La sociologie des possibles*, Paris, 9-46.

27 R. BENZI, *Il vizio di vivere*, cit., 45.

28 Ivi, 42-43.

slativi avvenuti in quegli anni [...] e hanno assunto un grande significato simbolico, un'occasione di visibilità per un mondo normalmente sommerso, sconosciuto e "senza voce"²⁹.

L'eco di queste atmosfere entra nella stanza di Rosanna attraverso i suoi amici³⁰ e insieme sviluppano una riflessione a trecentosessanta gradi su tutte le forme di emarginazione, su come superare la condizione di discriminazione e di mancanza di opportunità creata da un trattamento sociale escludente e stigmatizzante, causa di una condizione di cittadini invisibili. Insieme aderiscono al "Comitato unitario per gli handicappati", promuovono e diffondono un libro bianco, *Handicappati non solo si nasce ma si diventa* e arrivano agli anni Settanta, con consapevolezze profonde che li spingono a fondare una rivista, *gli altri. Periodico di tutti gli emarginati dalla società*, dalle cui pagine Rosanna Benzi, che la dirige, comincia la sua battaglia per una cittadinanza inclusiva³¹.

3. Il primo editoriale annuncia che la rivista nasce per «volontà espressa da un gruppo di handicappati fisici, di essere protagonisti di un qualcosa che li coinvolge, ribaltando la consuetudine che lo relega al ruolo di spettatori, di oggetti delle "buone volontà" dei "benefattori"»³², trattando la problematica dell'emarginazione nei suoi aspetti più ampi» giacché nessuna rivista che precedentemente abbia trattato questi temi, anche in maniera seria³³, «se ne è mai assunta il compito diretto, facendone la ragione della propria tematica, del proprio linguaggio, delle proprie lotte»³⁴. I titoli degli articoli, *La città che emargina, I mostri della cronaca, È un handicap anche essere donna*, immediatamente ci spiegano cosa intendesse Rosanna quando alla domanda chi sono gli altri rispondeva: «Dipende

29 G. GRIFFO, *Il movimento delle persone con disabilità in Italia. Quadro storico 1915-1970*, in *Minority Reports. Cultural Disability Studies*, I, 1, 2015, 146-147.

30 Cfr. L. D'ERRICO, *La femme-machine. Studio su Rosanna Benzi*, in C. Tarantino, A. Givigliano (a cura di), cit., 115-128.

31 La rivista avrà cadenza trimestrale e uscirà con regolarità sotto la direzione di Rosanna Benzi fino all'anno 1990, n. 4; dopo la sua morte, la direzione sarà affidata a suo fratello Franco per per volere unanime della redazione. La rivista chiuderà nel venticinquesimo anno dalla sua fondazione, con il n. 4, IV trimestre ottobre-dicembre 2000, a causa di un progressivo calo degli abbonamenti. Per una prima ricostruzione della storia della rivista, cfr. L. D'ERRICO, *Rosanna Benzi e «gli altri»*. Note di redazione in *Minority Report. Cultural Disability Studies*, I, 1, 2015, 175-193.

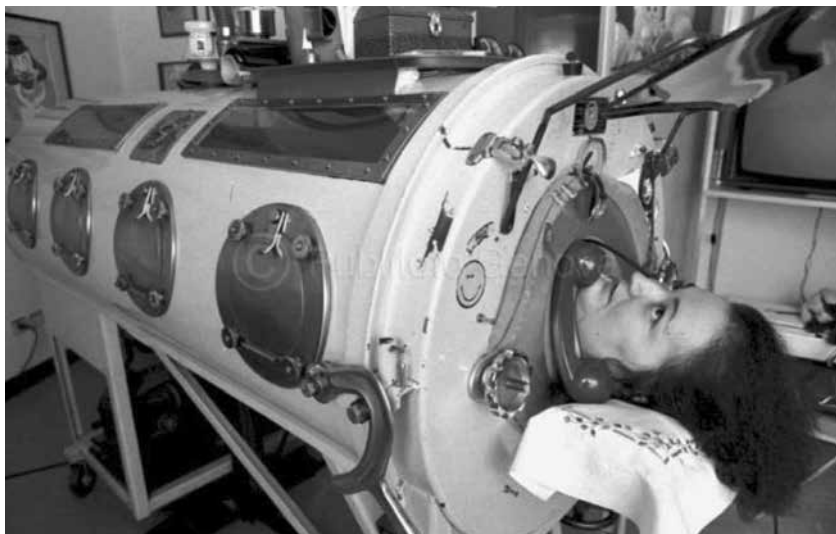
32 *Editoriale*, in *gli altri. Periodico di tutti gli emarginati dalla società*, I, 1, 1976, 3.

33 Va certamente ricordato il progetto di Gianni Selleri con la rivista *Orizzonti Aperti*.

34 *gli altri. Periodico di tutti gli emarginati dalla società*, I, 1, 1976, 3.

da come si legge, da che parte ci si mette, di volta in volta, e da che articolo si sta scorrendo»³⁵, e allora, di volta in volta, gli altri sono donne e disoccupati, vecchi e bambini, poveri e handicappati, tossicodipendenti, barboni, pazzi, immigrati.

Rosanna Benzi e la sua redazione, muovendo dal principio che solo superando la dimensione del proprio privato si possono trovare soluzioni concrete e dalla consapevolezza di stare diventando soggetti capaci di decisioni e di scelte, si esprimono su temi di cittadinanza inclusiva, come l'abbattimento delle barriere architettoniche, e dell'uguaglianza, come la rivendicazione del diritto alla vita sentimentale e sessuale; pongono riflessioni su temi cruciali in quegli anni come l'aborto, il divorzio, la chiusura degli ospedali psichiatrici e quelle riflessioni mettono sotto gli occhi di tutti quanto sia necessario offuscare il sentimento di pietà, che traccia il luogo dello stigma e produce effetto di isolamento nutrendo il rischio delle pratiche segregative; quanto sia necessario uscire, fuori, allo scoperto, dire, rivendicare il coinvolgimento della società civile, rivendicare il diritto al lavoro, che traccia il luogo della libertà e della dignità.



Rosanna Benzi, Ospedale "San Martino", Genova, maggio 1977 (© Giorgio Bergami, PUBLIFOTO, Genova)

35 R. BENZI, *Il vizio di vivere*, cit., 91.



Rosanna Benzi, intervistata dal giornalista della RAI Giorgio Bubba il 6 maggio 1977
(© Giorgio Bergami, PUBLIFOTO – Genova)

La presa di parola di Rosanna Benzi coincide dunque, da un lato con l'azione politica per i cittadini invisibili, gente senza diritto, scarto della storia, che comincia a riflettere su stessa, sulla sua esperienza, esce dall'ombra diventando soggetto di discorso³⁶, dall'altro con il momento del proprio inserimento nel mondo, che realizza *vita activa*, perché proprio «Con la parola e con l'agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita, in cui confermiamo e ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra apparenza fisica originale [...]. Il suo impulso scaturisce da quel cominciamento che corrisponde alla nostra nascita, e a cui reagiamo iniziando qualcosa di nuovo di nostra iniziativa»³⁷.

Con il suo sguardo spalancato sull'umanità, Rosanna Benzi ha reso evidenti tutti i limiti della società; con la sua voce roca, scandita dal ritmo del mantice, ha posto domande nuove, ne ha atteso e preteso risposte³⁸.

36 Cfr. P. DI VITTORIO, *Le bas et le sublime. Voix infames et politique de l'invective*, in *Minority Reports. Cultural Disability Studies*, I, 1, 2015, 219-256.

37 H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*. Milano, 1994, 128.

38 È il caso, ad esempio, della riforma della legge 482/1968 sul collocamento obbligatorio degli "invalidi civili" nelle aziende pubbliche e private. Su questa questione la rivista è stata trainante a livello nazionale e decisiva nella raccolta

La sua risposta alla vita è stata una rivendicazione dello sforzo con cui ne ha costruito pienezza; opponendo al «consolatorio vizio del patetismo»³⁹ il suo «vizio di vivere» ha parlato non già di virtù eroiche ma di virtù quotidiane⁴⁰:

A me interessa soltanto che, se la mia storia è una esperienza utile, non vada perduta... L'esperienza di un caso limite – dicono – nel quale però è possibile vedere la capacità dell'uomo di non soccombere, di imparare continuamente a vivere nelle condizioni poste dalla vita stessa. [...] Eppure credo che se un uomo compie un grande sforzo per raggiungere un obiettivo, e poi lo raggiunge, la sua fatica vada conosciuta, apprezzata per quel che vale e deve essere patrimonio di tutti⁴¹.

Alla parola e all'agire di Rosanna Benzi, un intenso commento giunge in una lettera datata 29 ottobre 1984, proveniente da Torino:

Cara Rosanna,
[...] non tutti dispongono di un laboratorio privilegiato come il tuo, e come (in misura ben minore) è stato il mio. L'effetto della sventura è imprevedibile: ciascuno di noi possiede riserve che nessuno conosce, neppure lui stesso. Tu ne hai attinto una sapienza che sorprende: hai imparato a cercare soddisfazione nelle cose che hai, non in quelle che ti mancano; hai sperimentato che tutte le esperienze, anche le più dure, possono arricchire, e sei diventata ricca.

Firmato Primo Levi⁴².

delle firme necessarie per portare la proposta al vaglio del Parlamento. Cfr. L. D'ERRICO, *Rosanna Benzi e «gli altri»*, cit., 185-188.

39 Cfr. O. CECCHI, *A Rosanna che non si piegò al dolore*, in *L'Unità*, 5 febbraio 1991, 1.

40 Cfr. Tz. TODOROV, *Di fronte all'estremo*, Garzanti, Milano, 1991.

41 R. BENZI, *Il vizio di vivere*, cit., 118.

42 S. PAFFUMI (a cura di), *Il mondo di Rosanna Benzi*, cit., 294. L'interesse di Primo Levi per Rosanna Benzi è documentato anche in un'intervista rilasciata a Giovanni Tesio, cfr., P. LEVI, *Io che vi parlo. Conversazione con Giovanni Tesio*, Torino, 2016, 104.

TERZA PARTE
RAGIONE BIOETICA

PIERGIORGIO DONATELLI

LA BIOETICA, LA VITA IN PRIMA PERSONA E L'ORDINARIO

Sommario: 1. La vita umana in prima persona. 2. L'ordinario. 3. Bioetica e vita ordinaria. 4. Vita quotidiana e biopolitica.

1. Ho sostenuto che nei temi della bioetica (ma non solo) dovremmo fare un lavoro di spostamento e di riconfigurazione¹. L'etica ha conquistato una sua autonomia come spazio genuino di pensiero, di deliberazione e di scelta nei campi medicalizzati, spazi in cui entrano anche la legge, la gestione di istituzioni come la sanità, le condizioni economiche delle persone. Questa autonomia è una conquista ma può portare a uno sviamento.

Nella mia prospettiva è fondamentale difendere le libertà guadagnate dalle democrazie all'inizio e alla fine della vita e nella cura delle persone. Sono libertà che riguardano le leggi. Inoltre sono libertà che riguardano il welfare, la gestione della sanità e più in generale il tenore di vita delle persone. Difendere queste libertà significa difendere la possibilità di non essere ostacolati dalla legge o dall'amministrazione nel fare determinate scelte ma significa anche difendere condizioni sociali, di welfare e di ricchezza materiale che consentano di avere i mezzi di fare queste scelte.

È fondamentale perciò la difesa delle libertà procreative, delle libertà di cura e delle libertà alla fine della vita, inclusa l'eutanasia attiva. Tuttavia questo potrebbe non bastare. Perché queste siano veramente scelte fatte con lo spessore che porta con sé la nostra individualità bisogna averle aperte come aree di scelta *in prima persona*. Così mi sono espresso in altre occasioni². Bisogna che sia stato fatto del lavoro sociale e individua-

1 Si v. P. DONATELLI, *La vita umana in prima persona*, Roma-Bari, 2012; *Lo sfondo del liberalismo e gli inizi della vita umana*, in *Iride*, 2013, 225-235; *Human Life and Subjectivity. Learning from Foucault*, in M. De Beistegui, G. Bianco e M. Gracieuse (a cura di), *The Care of Life. Transdisciplinary Perspectives in Bioethics and Biopolitics*, London, 2015, 165-180; *Manieres d'être humain. Une autre philosophie morale*, Paris, 2015.

2 P. DONATELLI, *La vita umana in prima persona*, cit.

le affinché questi momenti della vita attraversati dalla tecnologia medica siano accessibili come zone in cui possiamo fare scelte che non siano rubate dall'emergenza, dal parere di qualche autorità medica o familiare, o che siano fatte individualmente ma comunque subite, e quindi in realtà non volute. Quest'ultimo tipo di passività potrebbe spiegare perché alcune (o molte) persone preferiscono non sapere di fronte ad alcune malattie (il cancro è caratteristico), o fingere di non sapere, lasciando che siano altri a scegliere per loro conto. Se vogliamo mettere al centro la libertà, e quindi la responsabilità morale della scelta, non dobbiamo raffigurarci tali scelte isolatamente, ma come l'espressione di zone della vita che sono state rimobilitate, nel senso duplice: (1) che sono state fluidificate, vale a dire che sono state sottratte alla zona grigia di ciò che capita, di una normalità cieca, senza parole, spenta (la natura, la tradizione, il «si fa così»); (2) e che sono state trasformate in momenti della vita ai quali riusciamo a imprimere una forma personale. Si tratta perciò di sottrarre la procreazione e il morire alla zona grigia di ciò che capita e si fa e dalla mera naturalità e di condurle entro il cono di luce della soggettività attiva e consapevole.

A dire il vero, è difficile pensare ora alla procreazione e al morire come zone grigie, considerato che sono completamente attraversate nella larga parte dei casi dalla tecnologia medica, e quindi da scelte e dall'intervento umano: è saltato il quadro tradizionale che poteva fare leva su un senso della natura come un regno intangibile in alcuni suoi momenti o sul significato sociale di questi momenti della vita che li rendeva egualmente indisponibili. Ma se è saltato questo quadro ciò non significa che ne siamo consapevoli e che questa consapevolezza abbia trasformato la nostra vita morale riflessiva. La vita morale si è trasformata, sono caduti orizzonti antropologici, sono mutati concetti, pratiche e atteggiamenti, ma ciò non si è sempre accompagnato al cambiamento riflessivo, a una vita riflessiva appropriata con questi nuovi concetti, pratiche e atteggiamenti. La possibilità che trasformazioni profonde nella cultura morale non siano accompagnate da una corrispondente consapevolezza critica e riflessiva di tali cambiamenti è un fatto cruciale che può essere spiegato in modi diversi. A mio modo di vedere non va spiegato attraverso mosse divisioniste che separano dualisticamente la consapevolezza riflessiva rispetto al mutamento delle pratiche e dei concetti: la vita riflessiva è una parte della vita con tali pratiche, concetti e atteggiamenti. Nella mia prospettiva (per fare due esempi importanti) tanto la linea indicata da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* quanto quella indicata da Wittgenstein nel suo pensiero maturo vanno in questa direzione non divisionista. Perciò possiamo spiegarci come siano mutati gli sfondi concettuali, siano rimasti tra noi i gusci vuoti dei vecchi

sfondi (ad esempio espressioni linguistiche vuote che ostacolano però la comprensione delle situazioni attuali: come la nozione di «morte naturale») e non si siano consolidati nuovi modi di vedere e di esprimerci, che ci rendono perspicue le nuove situazioni, i nuovi modi di venire al mondo, di morire, di vivere la malattia e la vulnerabilità.

La mia idea è che la modernità ha trasformato in modi anche radicali l'antropologia ricevuta e ha trasformato quindi le basi delle nostre considerazioni morali, di ciò che è moralmente rilevante, dei nostri scrupoli e delle cose a cui teniamo. Ad esempio, ha trasformato momenti considerati centrali per lunghi secoli, messi al centro nell'antropologia cristiana, come la nascita, la morte e la sessualità. Sono cambiate le basi antropologiche sia come questione di fatti e di tecnologia sia come questione di pratiche, sentimenti e atteggiamenti. La procreazione è ora un processo fatto di scelte, attraversato dalla tecnologia, reso possibile dal volere e della responsabilità della donna. Il morire è analogamente un campo di tecnologia e di scelte ma anche di soggettività e di autonomia. La sessualità è stata anch'essa trasformata, sconnessa dalla procreazione e trasformata inoltre dalla caduta della dicotomia tra maschile e femminile, svincolata da ruoli fissati nella natura e lasciata ai modi creativi e soggettivi in cui si può rispondere alla propria natura, alla natura che si scopre dandole una voce, una espressione che dipende da ciascuno di noi.

Queste trasformazioni nell'antropologia hanno aperto nuovi campi per l'etica. Hanno aperto ad esempio il campo della procreazione come un luogo della soggettività e della responsabilità femminile, un campo del tutto diverso da quello della procreazione come luogo in cui onorare un processo più alto di noi, più alto del corpo e della soggettività della donna in gravidanza, in cui si rivela il mistero e la grandezza dell'umanità, il disegno di Dio. Hanno aperto il campo del morire egualmente come luogo di soggettività: quando e come morire sono diventati momenti fondamentali per essere fedeli a se stessi, integri, leali alla propria visione profonda del mondo o alle richieste irrinunciabili di momenti nuovi e dolorosi. Questo è un campo del tutto diverso da quello in cui la morte è, per così dire, il lato esterno del perimetro che circonda la propria vita: il lato irraggiungibile dalla propria soggettività, misterioso e solenne, dove si rivela il piano di Dio, ma anche, in termini secolari, dove si rivela il lato buio della vita. Ora stiamo portando la morte dall'altra parte del perimetro, essa sta diventando il lato illuminato. Queste trasformazioni hanno aperto il campo della sessualità come luogo dove esprimiamo noi stessi, i nostri piaceri, il nostro senso delle relazioni, dove scopriamo e inventiamo noi stessi, e questo è un campo diversissimo da quello in cui la sessualità è veicolata da obblighi e

norme legate a ruoli predefiniti a cui si è tenuti ad adeguarsi. Abbiamo alle nostre spalle, in larga parte realizzate, radicali trasformazioni antropologiche che hanno aperto nuovi campi dell'esperienza e dell'etica: il campo della procreazione, del morire e della sessualità come luoghi attraversati dall'esperienza in prima persona, dalla soggettività e quindi da una scrupolosità morale del tutto diversa da quella che operava nei campi tradizionali in cui la soggettività era esclusa.

Se comprendiamo che il quadro tradizionale è scomparso e che queste aree della vita sono state fluidificate e si sono aperte in campi dell'esperienza e quindi in luoghi di soggettività e di libertà, allora possiamo anche comprendere in modo diverso i diritti e le pratiche sociali che consentono alle persone di fare esperienza. Nella mia prospettiva i diritti e la difesa del tenore della vita vanno visti come mezzi per consentire a tutti noi di *diventare persone*: sono diritti negativi e diritti a un welfare che consentono alle persone di costruire la propria soggettività in aree ineludibili, in aree dove l'assenza di libertà annulla la propria persona individuale. Non possiamo essere persone individuali se ci sono negate la possibilità e le condizioni materiali di scegliere liberamente sulla procreazione, sulla propria morte, sulla propria vita intima, sui modi in cui si è curati. Difendere i diritti significa perciò difendere l'idea secondo cui essere persone si estende a queste aree, la soggettività si estende nella riproduzione, nel morire, nella vita intima, nella cura medica.

Se è vero che è difficile pensare ora alla riproduzione, al morire e alla sessualità come zone grigie, estranee alla soggettività libera e creativa, ci sono molti altri modi in cui queste zone possono ridiventare grigie, ad esempio lasciando che la gestione medica agisca da sola facendo spegnere la voce individuale, lasciando che gli interessi sociali della salute, i vari dispositivi che sono al servizio degli interessi irrinunciabili delle società democratiche, prendano il sopravvento trasformando di nuovo, anche se in modo del tutto diverso, il nascere, il morire, il fare sesso, e così via, in circostanze di cui si sono impadronite in modo esclusivo le tecnologie mediche, sociali e politiche della salute.

Perciò a mio modo di vedere rimangono aperti vari fronti. Da una parte non abbiamo ancora maturato riflessivamente la trasformazione antropologica ed etica in seguito alla grande caduta del quadro tradizionale; al contempo un nuovo quadro si sta facendo strada, ed è anch'esso poco congeniale alla libertà e alla soggettività. Diventare persone è quindi un compito aperto: potremmo dire che lo è costitutivamente, dato che il pensiero che non sia un compito sempre aperto significherebbe che potrebbe esserci una condizione di felicità realizzata, di armonia, tra le esigenze umane che

ha tutto l'aspetto di essere una fantasia, l'elusione della difficoltà e del lavoro che è sempre richiesto per costruire e conservare una condizione anche minimale di civiltà. Contro l'idea che sia possibile raggiungere una condizione finale perfetta dell'umanità e della coesistenza dei viventi sul pianeta dobbiamo ricordarci che la nostra è una condizione di trasformazione (ma lo è anche per il vivente) in cui il bene si presenta non già come un'uscita dall'imperfezione ma come una cura delle imperfezioni, una cura responsabile della vulnerabilità: un tema al centro di molte linee teoriche, certamente al centro di quella elaborata da Freud³.

Ma è anche un compito aperto nei modi specifici che ho descritto: di maturazione del nuovo terreno in larga parte acquisito, che chiama in causa l'elaborazione del lutto verso il mondo scomparso e al contempo la risposta verso gli sviluppi nuovi che sono chiaramente ambivalenti.

2. Vorrei aggiungere un'altra angolatura da cui guardare a questa scena. La mia idea è che rimobilitare aree della vita significa ricondurle alla dimensione quotidiana e ordinaria dell'esistenza. Si tratta in effetti di un modo diverso di svolgere il ragionamento che ho appena proposto. Possiamo avere la possibilità di fare scelte che sono pur tuttavia sottratte alla nostra vita quotidiana. I giorni passati in stanze di ospedale, con ritmi e cibo che non sono i nostri, lontani dalle nostre abitudini, trattati come pazienti anziché come agenti della nostra vita, tutto questo ci può facilmente spostare fuori dalla nostra vita quotidiana, dalla vita in cui abbiamo un lavoro, affetti, abitudini, svaghi, eccentricità che sono nostri. Ma anche in condizioni di povertà e di abbandono, che non consentono di accedere in modo agevole alle cure, la malattia può spezzare il tessuto di una vita quotidiana. Abbiamo spesso presente i nostri paesi e in particolare le condizioni fortunate, ma se guardiamo alle situazioni meno fortunate e in particolare ai paesi in cui la tecnologia medica con le sue potenzialità e le sue fascinazioni si intreccia alla povertà e all'abbandono è facile vedere come la malattia, il dolore e la gestione medica e burocratica di queste cose, possano rompere la quotidianità delle vite, possano arrivare a spezzarle⁴.

Credo quindi che un modo importante per pensare alla libertà e alla responsabilità in bioetica sia di visualizzare il quotidiano, il lato ordinario e comune delle nostre vite. Ma che cos'è l'ordinario? Questa domanda apre a una costellazione di concezioni molto interessante a mio avviso. È ad

3 In questa linea si v. M. NUSSBAUM, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Roma, 2005.

4 Si v. V. DAS, *Affliction. Health, Disease, Poverty*, New York, 2015.

esempio significativo il modo in cui Hobbes scopre il suo stato natura e le sue nozioni di una ragione e di una prudenza naturali come competenze ordinarie guadagnate contro il sapere libresco, degli scolastici e della tradizione, contro la sopravvivenza frammentaria della cultura della tradizione costituita da tutta una serie di gerarchie, interne alle facoltà umane, gerarchie sociali e cosmiche. Però, come è noto, Hobbes sostiene che questa vita ordinaria, quella nello stato di natura, non è sufficiente a garantire la vita associata e ha bisogno del sovrano che opera secondo una logica differente, una logica dall'alto che non si serve delle risorse della conoscenza e dell'esperienza ordinarie. C'è qualcosa di molto importante in questa rivendicazione della vita comune e ordinaria, che, oltre a Hobbes, segna tutta una linea moderna impegnata a rivendicare la competenza comune al riparo dai sofismi della tradizione. È una linea che si rende particolarmente visibile nelle critiche che gli autori moderni (filosofi così diversi come Hobbes, Locke, Spinoza, Rousseau e Kant) rivolgono al cristianesimo e nelle reinterpretazioni che offrono circa il ruolo del cristianesimo nella società politica, di cui sono impegnati a offrire una fondazione nei loro trattati. Ma non è questa dimensione dell'esistenza che è in primo luogo pertinente per i problemi che affrontiamo qui. Così non credo che sia immediatamente pertinente un'altra dimensione della vita quotidiana che è quella tematizzata da Hume. Per Hume (contro Hobbes) la vita quotidiana è quanto basta alla vita associata e in effetti ne è proprio la descrizione. Ma in Hume l'ordinario è un luogo a suo modo rassicurante: molto diversamente ma analogamente a Hobbes è il luogo della *natura umana* (con la sua generalità che può espellere con una certa facilità le particolarità e le eccezioni, ad esempio il fanatismo religioso e filosofico)⁵.

Invece credo che l'ordinario che è chiamato in causa nella rimobilitazione delle aree della vita in prima persona abbia un altro carattere. In effetti, la vita quotidiana che la malattia mette facilmente a repentaglio, in particolare se messa insieme alla povertà e all'abbandono, è quella che ha inscritto dentro di sé la vulnerabilità. La malattia incrina, indebolisce, mette a rischio o spezza completamente una quotidianità fatta di una vicinanza e di una prossimità con il nostro corpo, con gli altri, con il mondo (sociale, istituzionale, domestico, urbano, e così via) fatto di giornate e di stagioni che si susseguono, di ritmi naturali, sociali, relazionali. Questa quotidianità è costituita da un materiale – come la vicinanza agli altri, l'agio con il proprio corpo nelle attività di ogni giorno, il rapporto con il mondo – che è friabile, è vulnerabile. La garanzia, lo sfondo delle nostre vite, che consen-

5 Si v. P. DONATELLI, *Etica. I classici, le teorie e le linee evolutive*, Torino, 2015.

te la mobilità che è visibile nel senso dell'agio, della libertà e della creatività nelle varie attività, sono fatti di questa prossimità con noi stessi, con il senso dello svolgersi delle nostre vite, con il nostro corpo, con gli altri, nel piacere dei rapporti e nella responsabilità e nella cura nei loro confronti. Questa prossimità, questa intimità, il rapporto con ciò che è comune e terrestre – «l'amoroso desiderio della terra e della felicità in comune» di cui parla Nietzsche⁶, l'amore di ciò che è «vicino, basso, comune» in Emerson⁷ – è una coesione brulicante (*Gewimmel*, come la chiama Wittgenstein)⁸ di azioni, gesti e atteggiamenti intrinsecamente vulnerabile. Ad esempio, la prossimità con il nostro corpo è al contempo l'agio con cui ci muoviamo, parliamo, guardiamo, mangiamo, respiriamo con piacere e così via ma anche il senso di estraneità, di inciampo, di blocco in cui possiamo cadere, ad esempio in una malattia, in condizioni di abbandono sociale, in circostanze in cui le cose non ci tornano più e lo scorrere abituale delle cose si interrompe. Il punto filosofico qui è che l'agio e la felicità sono possibili proprio perché i nostri movimenti nelle diverse attività possono farsi incerti, fino a perdersi. Come scrive Wittgenstein, la condizione del movimento è l'attrito del terreno, e quindi anche la possibilità dell'inciampo, mentre un suolo che non ci oppone resistenza non ci consentirebbe di muoverci: «Siamo finiti su una lastra di ghiaccio dove manca l'attrito e perciò le condizioni sono in un certo senso ideali, ma appunto per questo non possiamo muoverci. Vogliamo camminare; dunque abbiamo bisogno dell'*attrito*. Torniamo sul terreno scabro»⁹.

Non troviamo questo senso del corporeo, delle relazioni umane e delle forme sociali della vita in autori come Hume e Hobbes. (La questione è in realtà molto più complessa, poiché Hobbes disegna una scena pervasa dalla crisi: la competenza ordinaria è conquistata proprio nel bel mezzo della crisi del quadro tradizionale quando gli individui recuperano fiducia nei propri sensi e nel proprio ragionamento naturale che rischia in ogni momento il fallimento; dal canto suo, Hume rappresenta la vita quotidiana minacciata

6 F. NIETZSCHE, *Richard Wagner a Bayreuth*, in Id., *Scritti su Wagner*, Milano, 1979, p. 120.

7 R.W. EMERSON, *The American Scholar*, in Id., *Selected Essays, Lectures, and Poems*, a cura di R.D. Richardson Jr., New York, 1990, p. 99.

8 L. WITTGENSTEIN, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Milano, 1990 (II, §629), 485: «Come potremmo descrivere il modo d'agire degli esseri umani? Di certo solo indicando le azioni dei diversi esseri umani, nel loro brulicante intreccio. Non quello che *uno fa in questo momento*, ma l'intero brulichio delle azioni umane, è lo sfondo sul quale noi vediamo un'azione, sfondo che determina il nostro giudizio, i nostri concetti e le reazioni che abbiamo».

9 L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Torino, 1983 (I, §107), 65.

dallo scetticismo ed essa è riguadagnata vincendo le sue attrattive. Tuttavia mi sembrano altre scene di crisi). Lo troviamo invece in autori di un'altra epoca che appartengono a una diversa temperie culturale, che è più incline a inscrivere dentro le forme di vita umane la vulnerabilità, l'inciampo e la crisi: autori come Emerson, Nietzsche (in diversi modi in diverse fasi del suo pensiero), Wittgenstein, e tra gli autori contemporanei Stanley Cavell, che ha recuperato in modo sofisticato le diverse linee teoriche¹⁰.

3. È questa nozione di vita ordinaria e di quotidiano che ci è di aiuto per riflettere sulla libertà e sulla responsabilità in bioetica. Essere liberi nelle condizioni legate alla tecnologia medica chiama in causa la possibilità di fare rientrare la malattia, il dolore, gli screening, le visite, l'ospedale, tutto questo e ancora di più, nel tessuto quotidiano. È un lavoro che chiaramente trasforma il quotidiano e potremmo non riuscirci se le condizioni della malattia, della sua gestione economica, psicologica e così via, sono troppo gravose e avverse. Ma è solo se la malattia è portata dentro la vita quotidiana, chiaramente non nella vita quotidiana di prima ma nei suoi solchi, in modo che possiamo viverla e pensarla come qualcosa in cui intravediamo ancora lo scorrere della *nostra vita* (riconosciamo lo stesso disegno, lo stesso motivo, come in un tessuto, secondo l'immagine di Wittgenstein)¹¹, è solo in questo caso che le scelte sono nostre, vengono da noi e portano il segno della nostra individualità.

In modo analogo anche la responsabilità e la cura nei confronti degli altri sono riconoscibili se sono portate dentro la vita quotidiana, nelle sue possibilità e nei suoi limiti, e quindi contro ideali morali potenzialmente infiniti nelle loro richieste, che possono distruggere la tessitura della vita quotidiana di chi si occupa di un malato. Un discorso analogo riguarda le aspettative nei confronti delle donne in gravidanza nei confronti della tecnologia medica e dello stile di vita e così anche successivamente come madri. La responsabilità va vista dentro la quotidianità, e se essa sembra richiedere una sua rottura (ad esempio, se sembra porre richieste rispetto alle quali la donna non è mai all'altezza) si tratta di una dimensione che non rende conto della morale ma del sacrificio di sé o comunque di un altro ordine di valori. Ci spostiamo in un altro territorio. Con la vita ordinaria perdiamo anche la vita morale.

10 Si v. S. CAVELL, *In Quest of the Ordinary. Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago, 1988. Rielabora questa linea S. LAUGIER, *Etica e politica dell'ordinario*, Milano, 2015.

11 L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Torino, 1983 (II, §1), 229: «Per noi, “dolore” descrive un disegno [Muster] che ritorna con differenti variazioni nel tessuto della vita».

Tuttavia riportare la malattia e le altre esperienze messe al centro dalla bioetica dentro la vita quotidiana significa riportarle dentro una vita che è segnata dalla vulnerabilità, una vita in cui lo scorrere naturale dei giorni, delle attività, delle parole e dei gesti è aperto alla rottura, alla crisi e alla possibilità di riannodare i fili, di ritrovare l'orientamento. Le esperienze di dolore, di desolazione, di solitudine, di mortalità possono essere prese in cura in condizioni ordinarie perché la vita ordinaria è stata maturata sin dall'inizio come un luogo trasformativo e curativo, come un luogo in cui l'inciampo e la rottura fanno parte dello scorrere naturale delle cose, dove sono possibili riparazioni, compensazioni, adattamenti, accomodamenti, dove la naturalità dello scorrere è un movimento fatto di adattamenti e compensazioni ma anche di continuazioni (proiezioni è il termine usato da Cavell)¹² nuove e inattese. La nozione pertinente è quella di una vita ordinaria che non si è irrigidita in ruoli, codici, cerimonie, relazioni ed emozioni date e immobili, ma che trova invece il suo fondamento e la fiducia (la fiducia in se stessi di Emerson) nella sua capacità trasformativa, nella capacità di affrontare crisi e trovare compensazioni alle perdite o trovare nuove inizi e quindi nuovi modi di andare avanti naturalmente. È in questo tipo di vita ordinaria, attraversata sin dall'inizio dalla sollecitudine a sfuggire dalla fissazione e dall'irrigidimento, che è possibile affrontare le situazioni di rottura gravi che riguardano il nostro corpo, la vulnerabilità e la mortalità. La possibilità di ricondurre la malattia, la perdita di funzioni, le dimensioni dell'esistenza alla fine e all'inizio della vita dentro la quotidianità, intesa come un processo in cui ritroviamo un ordine e un senso nella crisi e nella straordinarietà di ciò che ci capita, è legata al potere che possiede la vita ordinaria (un potere che ci siamo conquistato, se ce lo siamo conquistato) di offrirci solchi nei quali le nostre vite possono scorrere, trame in cui ritrovare un ordine in modo creativo e trasformativo.

Al centro compare perciò l'educazione all'ordinario come luogo naturale e comune e al contempo trasformativo e rivoluzionario, e quindi, se vogliamo – per stare con la linea filosofica che Cavell ha chiamato perfezionismo morale¹³ –, con un'attenzione continua verso il pericolo che lo scorrere naturale delle vite perda questa mobilità e diventi un movimento meccanico, un insieme di automatismi e di fissazioni. La malattia e le altre circostanze in cui il corpo ritorna a noi estraneo e problematico ci disorienta e ci fa perdere la possibilità di trovare un nostro ordine, un nostro

12 S. CAVELL, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford 1979.

13 S. CAVELL, *Condizioni ammirevoli e avvilenti. La costituzione del perfezionismo emersoniano*, Roma, 2014.

disegno nello scompiglio di ciò che ci sta accadendo; in queste condizioni possiamo perdere la possibilità di fare scelte che risuonino con le nostre vite. Ricondurre queste situazioni, e noi stessi con esse, dentro la quotidianità significa riuscire a renderci capaci di ritrovare un ordine, un disegno, nel caos che si è abbattuto su di noi. Ma lo possiamo fare se e se ci siamo educati – ed è un lavoro individuale e sociale, morale e politico, emotivo e intellettuale, che richiede un superamento delle tradizionali opposizioni tra questi ambiti, come ha argomentato in un altro contesto Joan Tronto, difendendo un’etica della cura¹⁴ – a vivere normalmente, quotidianamente; a nutrire fiducia in noi stessi e nel mondo, ma una fiducia guadagnata attraverso uno scarto continuo e pervasivo. È la fiducia guadagnata guardandoci di lato, da un punto di osservazione e di sentimento accanto al nostro, come individui che potrebbero essere diversi, altri, e quindi anche migliori perché capaci di affrontare crisi, di compensare perdite o di aprire nuovi modi di vivere. Lo scorrere ordinario delle nostre vite a cui si richiamano Emerson e Cavell, tra gli altri, è la naturalità vista nella sua potenzialità trasformativa, non il ruolo o il codice irrigiditi. È, ad esempio, il matrimonio (nella magistrale trattazione che ne ha dato Cavell)¹⁵ come condizione che richiede sempre una crisi e un rimatrimonio; e così per i rapporti amicali e affettivi, per i rapporti politici con le nostre istituzioni ma anche per i rapporti con noi stessi e gli altri nei modi intimi e profondi che riguardano la corporeità. È perché la fiducia nel nostro corpo, nel movimento, nella visione, nella parola, nell’espressione delle emozioni, nella sessualità, ha un potenziale di cambiamento, di compensazione e di innovazione, è perché la fiducia che abita l’ordinario è nutrita di questa competenza nei confronti della mobilità del mondo che essa può raggiungere le situazioni di crisi e rottura nelle circostanze messe al centro dalla riflessione bioetica, e dare un aiuto nel processo individuale, in prima persona, di riorientamento, in cui possiamo provare a ritrovare noi stessi e scegliere.

L’educazione alla vita quotidiana, vale a dire una vita quotidiana educata alla mobilità del quotidiano, al suo potenziale di adattamento e di cambiamento, è una prospettiva dalla quale guardare i contesti di vita e di scelta della bioetica, una prospettiva alla quale ricondurli per ritrovare le condizioni della vita personale e della scelta.

14 J. TRONTO, *I confini morali. Un argomento politico per l’etica della cura*, Reggio Emilia, 2006.

15 S. CAVELL, *Alla ricerca della felicità. La commedia hollywoodiana del rimatrimonio*, Torino, 1999.

4. L'ambiente della libertà e della responsabilità è la vita quotidiana. Come ho suggerito, la vita quotidiana non è una dimensione facilmente raggiungibile perché abita un'ambivalenza: è comune e vicina ma proprio perché è così prossima e intima può rovesciarsi in qualcosa di estraneo che perde la sua familiarità e diventa perturbante. Proprio per questo c'è bisogno di un'educazione alla vita quotidiana: l'ordinario è oggetto di educazione, individuale, sociale, politica.

La vita quotidiana non è immediatamente accessibile anche per un altro motivo. Ho parlato prima di tecnologia medica e di gestione della vita, e potremmo anche parlare di poteri, se vogliamo anche di biopoteri, in relazione alle nuove difficoltà che sono di ostacolo al progetto di vivere in prima persona. Ma le stesse difficoltà ostacolano il progetto di educare la vita ordinaria. Vorrei concludere con una breve osservazione su questo tema.

A mio modo di vedere non si tratta di giustapporre piani di analisi separati. Non dovremmo pensare al potere economico, alla gestione biomedica delle vite e alla vita quotidiana come piani separati. Non è certamente una via fertile quella di immaginare che vi sia una condizione ordinaria innocente rispetto al potere biomedico e a quello economico. Invece nelle vite individuali abbiamo incontri diversi – medicalmente, socialmente, economicamente configurati – con la malattia. L'idea al cuore dell'approccio che sto suggerendo è proprio quella di non eliminare piani di analisi ma di integrarli, esaminando in che modo contesti sociali, ricchezza e povertà, istituzioni sanitarie, e altro ancora, sono portati dentro la vita quotidiana di qualcuno che affronta una malattia e che fa delle scelte. Così, ad esempio, la possibilità di accedere a una diagnosi di cui ci si impossessa, nei limiti delle proprie capacità, può giocare come un fattore di liberazione rispetto alla passività con cui si subisce la malattia, può entrare nella vita come fattore di *empowerment*. Ma per altre persone l'insormontabilità della conoscenza medica (o l'incapacità oppure il rifiuto di rielaborarla in termini personali) può stabilire una relazione più difficile con il personale medico che richiede un grado maggiore di fiducia nei suoi confronti ma che non per questo indica un desiderio di cedere sulla propria autonomia.

È vero tuttavia che a mio modo di vedere la vita quotidiana è al centro della scena: alla fine non si tratta solo di sistemi di sapere-potere biomedico e di equilibri economici che si riproducono o si trasformano ma di *vite individuali*, di singole esistenze che vanno incontro alla vita e che in condizioni fortunate fanno delle scelte in cui lasciano una traccia di sé, un filo, magari caotico e insensato, tenue e appena visibile, ma che hanno disegnato loro.

DEMETRIO NERI

*EMBRYO EDITING: LA NUOVA FRONTIERA DELLA MEDICINA PREVENTIVA*¹

Sommario: Premessa. 1. Il correttore di bozze. 2. Il dibattito. 3. Moratoria su cosa? 4. Moratoria o bando? 5. Somatica vs germinale. 6. Modificazioni germinali accidentali. 7. Conseguenze imprevedibili. 8. La TGLG come medicina preventiva. 9. Conclusione

Nella primavera del 2015 è iniziato un ampio dibattito internazionale su una nuova tecnica di *genome editing*, che consente di intervenire in modo mirato e preciso sul genoma degli esseri viventi, ivi compreso il genoma umano anche a livello embrionale. Le potenzialità sono enormi, sia nella ricerca di base (si è detto che questa tecnica sta già rivoluzionando la biologia²), sia nella ricerca applicata, con particolare riguardo alla salute umana, dove questa tecnica promette di far finalmente funzionare la terapia genica. È facile quindi prevedere che il dibattito iniziato qualche mese fa continuerà e si amplierà nei prossimi mesi e in quest'articolo mi propongo di offrire al lettore gli elementi fondamentali per potersi formare una sua idea in proposito. Nel primo paragrafo esporrò qualche dato scientifico che può essere utile per comprendere la natura e la portata di questa novità, nei successivi paragrafi darò conto del dibattito cui s'è accennato e proporrò infine una serie di considerazioni su alcuni degli argomenti avanzati pro e contro l'eventuale applicazione clinica di questa tecnica, con particolare riguardo alle applicazioni che prevedono la modifica del genoma ereditario, su cui in sostanza si è concentrato il dibattito.

-
- 1 Testo della relazione tenuta a Napoli il 4 giugno 2015 al Convegno internazionale "La semantica della libertà al tempo della bioetica", organizzato dal Seminario permanente "Etica bioetica cittadinanza", Università di Napoli Federico II. Il testo è stato già pubblicato su *Bioetica. Rivista interdisciplinare*, 2-3, 2015, che si ringrazia per aver consentito la riproduzione.
 - 2 H. LEDFORD, *CRISPR, the disruptor*, www.nature.com/news/crispr-the-disruptor-1.17673. Chi volesse informazioni tecniche più dettagliate può consultare *CRISPR Handbook. Enabling Genome Editing and Transforming Life Science Research*, www.GenScript.com.

1. Mentre scrivevo il titolo di questo paragrafo, ho digitato per errore una «u» al posto della «o» che compare all'inizio della parola «bozze»; può capitare, ma non avrà effetti sulla comprensione del testo perché il programma di scrittura è intervenuto per correggere automaticamente l'errore, come facevano, manualmente, gli antichi correttori di bozze. Se non ci riesce, mi segnala che qualcosa non va e posso intervenire io stesso per ripristinare la dizione corretta; anche in questo caso, non c'è bisogno di sostituire tutta la parola, ma solo la «u» con una «o»; e – se temo che l'errore si ripeta più volte – ricorro al «trova e cambia». La tecnica di cui parleremo fa appunto qualcosa del genere: è capace di trovare l'errore nella sequenza del DNA, anche l'errore in una singola base, e di correggerlo, ripristinando la sequenza genica corretta.

La sigla con cui è nota questa tecnica è CRISPR-Cas9. La prima parte della sigla indica una breve sequenza di RNA che funziona come sorta di GPS genetico: può essere facilmente costruito in laboratorio e programmato per guidare l'enzima Cas9 in un punto predeterminato del genoma. Cas9 è un enzima del gruppo delle nucleasi di restrizione, una sorta di forbice biologica capace di tagliare il DNA nel punto preciso scelto dallo scienziato che ha programmato l'RNA-guida. A questo punto si mettono in moto (o possono essere stimolati a mettersi in moto) i meccanismi riparatori di cui le cellule si sono dotate nel corso dell'evoluzione per proteggere l'integrità del materiale genetico³.

Per meglio illustrare i numerosi vantaggi di questa tecnica d'intervento sul genoma rispetto alle precedenti è utile brevemente tornare indietro nel tempo, alla fine degli anni '60 del secolo scorso. In quel periodo si verificò una vera e propria rivoluzione nella biologia molecolare grazie

3 Il DNA contiene l'informazione genetica in ogni cellula vivente e la sua integrità e stabilità sono essenziali alla vita come la conosciamo. Non è però un materiale inerte, è una sostanza chimica soggetta a una miriade di danni, dovuti ad aggressioni da agenti esterni (virus, raggi UV ecc.), alla stessa attività metabolica della cellula e, infine, agli errori che possono verificarsi nel processo di replicazione. Si calcola che una cellula umana, ad esempio, subisce ogni giorno circa un milione di cambiamenti sui circa tre miliardi di basi di cui è composto il genoma ed è evidente che se non esistessero meccanismi interni di individuazione e riparazione dei danni la vita non sarebbe possibile. Non sempre questi meccanismi funzionano e quando questo accade, si verificano le mutazioni che, da un lato, sono essenziali alla vita perché sono la materia su cui si esercitano i meccanismi dell'evoluzione; e, dall'altro, producono talora, nel caso degli esseri umani, disordini e malattie che colpiscono milioni di individui. Cfr. E. C. FRIEDBERG, *Correcting the Blueprint of Life: An historical Account of the Discovery of DNA Repair Mechanism*, Cold Spring Harbor (New York), 1997.

a una scoperta avvenuta nel campo della microbiologia: le endonucleasi di restrizione, di cui le cellule batteriche si servono per tagliare a pezzi il DNA dei virus invasori disattivandoli. L'utilizzazione di questo meccanismo naturale per tagliare e ricucire (con un altro tipo di enzima) il DNA dei batteri segna l'inizio dell'epoca del DNA-ricombinante e dell'ingegneria genetica, che nel 1982 trova il suo primo grande successo nella messa a punto di un batterio capace di produrre insulina umana.

Nasce l'industria biotecnologica e, soprattutto, si comincia a intravedere la possibilità di usare la stessa tecnica per intervenire sul corredo genetico degli esseri umani con la terapia genica⁴, cui mi riferirò d'ora in avanti. L'enorme interesse di queste prospettive spinge la ricerca verso l'individuazione di strumenti d'intervento più precisi ed efficaci rispetto a quelli utilizzabili nei batteri. Come è noto, i metodi usuali di terapia genica mirano a introdurre una copia funzionale di un gene in una cellula che ne ospita uno non funzionale, con la speranza che esso si insedi correttamente nel genoma e vi espleti la funzione desiderata senza interferire col resto del genoma. Insieme al gene correttivo, occorre in genere introdurre anche le sequenze che ne regolano l'attivazione e quelle che regolano l'espressione genica. I metodi per realizzare tutto questo sono vari, si sono evoluti e perfezionati nel tempo, ma in buona sostanza si limitano a depositare casualmente lungo i circa tre miliardi di basi del genoma il loro carico di DNA. I grossi problemi legati ai metodi di trasferimento dei geni, alla casualità della loro collocazione e alle difficoltà della loro regolare espressione spiegano l'altalena di successi e insuccessi (molti di più i secondi che i primi) della terapia genica nei suoi ormai 25 anni di storia. Poiché in genere la disfunzionalità del gene dipende da errori contenuti solo in una porzione di esso, talvolta solo in una singola base (come nel caso dell'anemia falciforme), si è sempre pensato che il metodo ideale di terapia genica è quello in cui il gene disfunzionale non viene sostituito (o rimpiazzato) da un gene funzionale, ma quello in cui viene semplicemente corretto in situ, nella sua naturale collocazione cromosomica, e col corredo di parti regolatorie già presenti. La correzione lascia inalterata la struttura del gene, con i suoi propri elementi regolatori e quindi è ipotizzabile che disturbi il meno possibile la normale biologia della cellula.

4 D'ora in poi userò le sigle TGS per indicare la terapia genica somatica, in cui il bersaglio dell'intervento sono le cellule somatiche, quelle che compongono il corpo adulto; e TGLG per la terapia genica in linea germinale, il cui bersaglio sono le cellule germinali o l'embrione precoce (prima del 21 giorno, quando avviene la separazione tra cellule somatiche e cellule germinali).

Un importante passo in avanti in questa direzione venne compiuto grazie agli studi sulla ricombinazione omologa per i quali Mario Capecchi (insieme a Oliver Smithies e Martin Evans) ha ottenuto il premio Nobel per la medicina nel 2007. La ricombinazione omologa è uno dei meccanismi biologici usati dalla cellula per correggere un eventuale errore nella sequenza delle lettere di una catena del DNA, usando come modello l'altra catena della doppia elica del DNA, oppure grazie una sequenza fornita dall'esterno. Capecchi è riuscito a sfruttare questo meccanismo inventando il metodo del *gene targeting*, che consente l'inserzione di sequenze di DNA con molta precisione nel sito specifico selezionato⁵. Tuttavia, quel che si guadagna in precisione si perde in efficienza: esponendo una popolazione di cellule a questo metodo solo una minima percentuale di esse (all'incirca una su centomila) esprime la nuova sequenza. Questo non ha impedito l'utilizzazione del *gene targeting* per la produzione di animali transgenici per lo studio delle malattie umane, ma è indubbiamente un forte ostacolo all'applicazione di questa tecnica in campo umano.

La ricerca per la messa a punto di strumenti non solo sempre più precisi, ma anche più efficienti, di intervento sul genoma è andata avanti e, avvalendosi anche delle tecnologie messe a punto dall'ingegneria genomica e dalla biologia sintetica, ha ottenuto negli ultimi dieci anni risultati notevoli con alcune tecnologie note con le sigle ZFN (Zinc finger nuclease) e TALENs (Transcription activator-like effector nucleases): finché, circa quattro anni fa, è nata CRISPR-Cas9⁶. La svolta cui stiamo assistendo non è venuta dalla bioingegneria, è venuta di nuovo, come alla fine degli anni '60, dalla ricerca di base in microbiologia. La storia merita di essere brevemente raccontata perché ci ricorda quanto sia importante la ricerca di base, quella diretta alla pura conoscenza e, di converso, quanto poco lungimiranti siano le politiche della ricerca che la penalizzano; e ci ricorda anche quanto sprovveduti siano coloro che pensano di governare lo sviluppo della ricerca scientifica inventandosi paletti o barriere da non oltrepassare mai, ma che – se richiesti – non saprebbero neppure dire dove i paletti vanno

5 K. R. THOMAS, M. R. CAPECCHI, *Site-directed mutagenesis by gene targeting in mouse embryo-derived stem-cells*, in *Cell*, 1987, vol. 51, 503-512; M. R. CAPECCHI, *Altering the genome by homologous recombination*, in *Science*, 1989, vol. 244, 1288-1292.

6 Per un confronto tra queste tre tecniche, cfr. T. GAJ, C. A. GERSBACH, C. F. BARBAS, *ZFN, TALEN, and CRISPR/Cas-based methods for genome engineering*, in *Trends in Biotechnology*, 2013, 31(7), 397-405. L'insieme di queste tecnologie ha creato un paradigma scientifico che vede il genoma come un pezzo di software revisionabile all'infinito: cfr. C. A. GERSBACH, *Genome engineering: the next genomic revolution*, in *Nature Methods*, 2014, 11(10), 1009-1011.

collocati. Nessuno, alla fine degli anni '60 del secolo scorso, poteva pensare a paletti da mettere alla ricerca sui meccanismi di difesa delle cellule batteriche dalle invasioni virali; né, alla metà degli anni '80, alle ricerche sull'origine della vita sulla terra, nel corso delle quali alcuni ricercatori si imbattono in un fenomeno piuttosto bizzarro.

Questi ricercatori ritenevano che si potessero trovare utili indizi sulle origini della vita attraverso l'esplorazione del genoma dei batteri discendenti dalle prime forme di vita. Nel genoma di alcuni di questi batteri i ricercatori notarono la presenza di uno strano schema, che chiamarono CRISPR, che sta per *clustered regularly interspaced short palindromic repeats*. Si tratta di brevi sequenze di DNA «palindrome», che cioè si possono leggere da sinistra a destra e viceversa. Queste sequenze erano intervallate da una sequenza di DNA non codificante, che si pensò avesse solo una funzione di spaziatura tra l'una e l'altra CRISPR. Successive ricerche mostrarono che questo schema è molto comune in molte altre specie di batteri, soprattutto tra gli archaee: ma nessuno ne comprese la funzione biologica. Nel 2007 un ricercatore operante presso i laboratori della compagnia agro-alimentare danese Danisco, Rodolphe Barrangou, scoprì la presenza di questo costrutto biologico nel batterio *Streptococcus thermophilus*, di cui la compagnia si serve per produrre yogurt e formaggi, e si accorse che la sequenza spaziatrice tra le sequenze di CRISPR corrispondeva a sequenze dei virus che stavano contaminando le colonie di streptococco: solo i ceppi batterici che avevano in precedenza immagazzinato quella sequenza resistevano ai virus e quindi, al di là della utilizzazione pratica immediata di questa scoperta (coltivare e usare solo ceppi resistenti), ipotizzò che quel costrutto facesse parte del sistema di difesa dei batteri, una sorta di memoria immunitaria programmabile⁷.

Questo fenomeno attirò l'attenzione di altri ricercatori e, saltando qui alcuni passaggi, arriviamo al 2012, quando Emmanuelle Charpentier, Jennifer Doudna e Martin Jinek misero insieme le loro ricerche e dimostrarono che un sistema CRISPR poteva essere facilmente ingegnerizzato in laboratorio per corrispondere a qualunque sequenza di DNA e, con l'aggiunta dell'endonucleasi di restrizione Cas9 (anche questa scoperta in un batterio), utilizzato per operare correzioni precise e mirate del genoma⁸. L'anno successivo altri ricercatori mostrarono che la tecnica è efficace anche nei

7 P. HORVATH, R. BARRANGOU, *CRISPR-Cas, the immune system of bacteria and archaea*, in *Science*, 2010, 327.

8 M. JINEK ET AL., *A programmable dual-RNA-guided DNA nuclease in adaptive bacterial immunity*, in *Science*, 2012, 337.

topi e nelle cellule umane⁹ e, sebbene sia in atto una vera e propria guerra commerciale per la proprietà dei brevetti¹⁰, sono già sorte molte imprese biotecnologiche che commercializzano prodotti a base CRISPR-Cas9: basti solo dire che con le vecchie tecniche la preparazione di un modello animale portatore di una specifica mutazione richiedeva un anno di lavoro (ancor di più per produrre un modello con mutazioni multiple) mentre ora CRISPR-Cas9 permette di realizzare modelli animali con mutazioni multiple in due o tre settimane e a costi notevolmente inferiori¹¹.

Questa tecnica può avere applicazioni vastissime, che coprono tutti gli ambiti dell'ingegneria genetica «tradizionale», e quindi dell'industria biotecnologica che ne è seguita, migliorandone notevolmente l'efficienza e l'economicità¹². Ma il dibattito di cui diremo si è prevalentemente incentrato sull'applicazione in campo umano: questa tecnica promette di realizzare quel metodo ideale di terapia genica cui s'è accennato poco sopra e, in particolare, di modificare in modo mirato e preciso anche il genoma ereditario degli esseri umani.

2. Sebbene, come si è visto, si tratti di una tecnica nota da alcuni anni, il dibattito pubblico è stato innescato da un articolo apparso il 5 marzo 2015 sulla rivista del MIT, nel quale Antonio Regalado, con un titolo a effetto¹³, ha riportato le voci secondo cui alcuni team in USA e in Cina stavano

9 Per un quadro d'insieme, cfr. F. ZHANG ET AL., *CRISPR/Cas9 for genome editing: progress, implications and challenges*, in *Human molecular genetics*, 2014, 23.

10 Cfr. J. ROOD, *Who Own CRISPR?*, in *The Scientist Magazine*, April 3, 2015 (www.the-scientist.com/?articles.view/articleNo42595).

11 Un sistema CRISPR-Cas9 costa attualmente circa 30 dollari, mentre una dose della tecnica concorrente (Zinc Finger nuclease) costa circa 5000 dollari ed è molto più complicata da preparare (Cfr. H. LEDFORD, *CRISPR, the disruptor*, in *Nature News & Comment* (www.nature.com/news/crispr-the-disruptor-1.17673); S. YOUNG, *Genome Surgery*, in *MIT Technology Review*, March-April 2014 (www.technologyreview.com/review/524451/genome-surgery). Il basso costo e la facilità di preparazione ha già fatto sorgere anche in questo caso (come in quello, collegato, della biologia sintetica) il problema del DIY- biology, la biologia del fai-da-te: cfr. H. LEDFORD, *Biohackers gear up for genome editing*, in *Nature*, 2015, 524.

12 Si prospettano anche applicazioni di più ampio respiro, ad esempio in campo ambientale. Cfr. H. GREELY, *Of Science, Crispr-Cas9 and Asilomar*, in *Law and Bioethics Blog*, 4 aprile 2015, Stanford Law School.

13 A. REGALADO, *Engineering the Perfect Baby*, in *MIT Technology Review*, March 2015 (www.technologyreview.com/featuredstory/535661). Circa un anno prima sulla stessa rivista era uscito un articolo sullo stesso argomento: S. YOUNG, *Genome Surgery*, in *MIT Technology Review*, March-April 2014 (www.technologyreview.com/review/524451).

applicando la nuova tecnica CRISPR-Cas9 all'embrione umano; anzi, si sosteneva che articoli riportanti i risultati erano già sotto *peer review* presso importanti riviste scientifiche¹⁴. Queste voci hanno spinto un gruppo di quattro scienziati e un filosofo a pubblicare su *Nature* del 12 marzo 2015 una lettera dal titolo *Don't edit the human germ line*¹⁵, cui è seguita il 20 marzo su *Science* un'altra lettera firmata da un nutrito gruppo di scienziati e bioeticisti (che per la verità ne discutevano già da alcuni mesi) capitanati da David Baltimore, Paul Berg e Jennifer Doudna e intitolata *A prudent path forward for genomic engineering and germline gene modification*¹⁶.

Differenti per toni e finalità, come già evidenziano i titoli, le due lettere sono accomunate dalla seguente idea: le nuove tecniche – in specie la CRISPR-Cas9, per la sua facilità d'uso e l'economicità– rappresentano un decisivo miglioramento della capacità di modificare il genoma degli esseri viventi, un miglioramento che consente di risolvere, o di avviare a soluzione, gran parte dei problemi tecnici che finora hanno reso esitante lo sviluppo della terapia genica e questo riporta alla ribalta la possibilità di estendere questo tipo di intervento anche al genoma ereditario. Accennando alle controversie etiche che insistono da tempo sulla materia, le due let-

14 Notizia poi rivelatasi vera quando, il 18 aprile, una rivista scientifica cinese online (distribuita da Springer) ha pubblicato i risultati di un esperimento condotto da un team cinese su 85 embrioni umani non vitali (P. LIANG ET AL., *Crispr/Cas9-mediated gene editing in human trippronuclear zygote*, in *Protein Cell*, 2015, 6, 363-372). Secondo uno degli autori dell'esperimento, l'articolo era stato sottoposto a *peer review* da *Science* e da *Nature*, che l'avevano rifiutato per non meglio precisate «ragioni etiche». È difficile capire quali principi o valori morali vengano offesi dal protocollo cinese, che in realtà è esattamente il tipo di ricerca che è necessario effettuare come parte del processo scientifico diretto a saggiare l'efficacia e la sicurezza di questa tecnologia e ha avuto il merito di evidenziare che la tecnologia non è ancora pronta per l'applicazione clinica. Su tutta la vicenda cfr. D. CYRANOSKI, S. REARDON, *Embryo editing sparks epic debate*, in *Nature*, 29 April 2015 (www.nature.com/news/embryo-editing-sparks-epic-debate.1.17421); J. KAISER, *Journal responds to controversy over embryo gene-editing paper*, www.sciencemag.org/asiapacific/2015/04. Naturalmente la notizia dell'esperimento cinese ha scatenato anche in Italia una ridda di reazioni indignate e del tutto prive di senso, che qui intendo ignorare (tra le pochissime eccezioni, G. CORBELLINI, *Bioetica senza inutili allarmismi*, in *Il Sole24ore*, 3 maggio 2015, 31).

15 E. LANPHER ET AL., *Don't edit the human germ line*, in *Nature*, 2015, vol. 519, No. 7544 (www.nature.com/news/don-t-edit-the-human-germ-line-1.17111).

16 D. BALTIMORE ET AL., *A prudent path forward for genomic engineering and germline gene modification*, in *Science*, vol. 348, No. 6230, pp. 36-38 (on line *Scienceexpress*, 19 March 2015). I premi Nobel David Baltimore e Paul Berg furono tra i protagonisti del convegno di Asilomar col quale terminò la moratoria sul DNA-ricombinante.

tere propongono una *moratoria sull'applicazione clinica* di questa tecnica a livello embrionale: e cioè, per essere chiari, a embrioni umani in vitro da trasferire poi in utero per far nascere bambini «sani»: non «bambini perfetti», ma solo bambini senza quella specifica malattia la cui radice genetica è stata corretta¹⁷. La moratoria dovrebbe servire a preparare una conferenza internazionale (un po' nello stile di Asilomar, che viene appunto ricordata) per esaminare i problemi etici, sociali e politici connessi a un'eventuale applicazione di queste tecniche al genoma ereditario degli esseri umani.

3. L'idea della moratoria in sé non è certo nuova, riprende anzi una linea di pensiero che è stata fin dalla metà degli anni '80 del secolo scorso largamente prevalente nella comunità scientifica e ha ricevuto anche una ufficializzazione nel 1990 quando, al termine del congresso mondiale del CIOMS (Council for International Organisations of Medical Sciences), venne approvata la cosiddetta Dichiarazione di Inuyama, nella quale l'eventuale futura applicazione clinica della TGLG veniva subordinata alla soluzione dei seguenti e complessi problemi tecnici: a) il gene inserito non deve causare effetti evolutivi avversi; b) il gene deve essere incorporato in modo da non causare aberrazioni cromosomiche nelle successive generazioni; c) deve essere possibile mirare a specifici siti cromosomici in modo da assicurare il controllo delle modifiche genetiche¹⁸.

Successivi documenti di altre organizzazioni (come anche la letteratura che intanto si andava accumulando sul tema¹⁹) di tanto in tanto hanno fatto il punto sui progressi (scarsi) della ricerca diretta a risolvere i problemi tecnici sopra individuati, concludendo invariabilmente per il mantenimento della moratoria sull'applicazione clinica della TGLG. Così, ad esempio, in un documento del 1991 il Comitato nazionale per la bioetica scriveva:

17 Come vedremo più avanti nel testo, c'è differenza tra le due lettere nell'identificare l'oggetto della moratoria. Cfr. H. GREELY, *Of Science, CRISPR-Cas9 and Asilomar*, April 4, 2015, Law and Bioscience Blog, Stanford Law School.

18 Si tratta della Dichiarazione finale della Conferenza del CIOMS (Council for International Organisations of Medical Sciences) tenutasi a Inuyama e Tokio nel 1990, ora in Z. BANKOWSKI ET AL. (eds), *Genetics, Ethics and Human Values. Genome Mapping, Genetic Screening and Gene Therapy: Ethical Issues*, Genève, 1991.

19 Segnalo soltanto un numero speciale del *Journal of Medicine and Philosophy* (*Germ-line gene therapy: back to basics*, 1991, 16), che contiene, a mio giudizio, una delle più attente analisi del tema. Cfr. anche il Rapporto redatto circa dieci anni dopo dalla AAAS (American Association for the Advancement of Science): M. S. FRANKEL, A. R. CHAPMAN, *Human inheritable genetic modification. Assessing scientific, ethical, religious and policy issues*, September 2000 (www.aaas.org/spp/dspp/sfrl/germline.htm).

La terapia genica rivolta a cellule germinali è *allo stato attuale*, improponibile dal punto di vista etico e scientifico. [...] l'improponibilità dell'intervento deriva dal fatto che non esistono attualmente le basi concettuali e tecniche per prevedere gli effetti di una terapia genica germinale sullo sviluppo dell'individuo e della sua discendenza; non si deve tuttavia considerare preclusa in futuro la possibilità che, con l'acquisizione di nuove conoscenze e lo sviluppo di tecniche più efficienti, si realizzi una integrazione mirata dei geni sulla linea germinale senza alterare la struttura e la funzione del genoma²⁰.

Sulla stessa linea di pensiero il Gruppo dei consiglieri per le biotecnologie della Commissione europea (oggi EGE), che in un Parere del 1994 dichiarava eticamente non accettabile la TGLG, ma precisava «al momento presente e a causa dei complessi problemi tecnici e scientifici non ancora risolti»²¹.

Formulazioni analoghe si trovano in molti altri documenti e – se espressioni come «al momento presente» non sono da intendere come semplici espedienti verbali per evitare di prendere posizione sulle questioni etiche – si dovrebbe dedurre che per chi sostiene questa posizione non vi sono obiezioni di principio, indipendenti dalle questioni tecniche di efficacia e sicurezza, all'eventuale modificazione della linea germinale. Del resto, neppure le posizioni etiche più conservatrici in materia sollevano obiezioni di principio nei confronti di eventuali interventi di terapia genica su embrioni precoci (con l'inevitabile coinvolgimento della linea delle cellule germinali). Si può vedere su ciò il Rapporto del 2000 della AAAS, che delinea la posizione ufficiale delle maggiori organizzazioni chiesastiche distinguendola da quella di singoli esponenti di questa o quella denominazione religiosa²². A tal proposito, conviene sottolineare che anche la posizione ufficiale della Chiesa cattolica romana è in linea coi documenti ricordati. Uno degli ultimi testi in proposito è l'Istruzione della Congregazione per la dottrina della fede intitolata *Dignitatis personae* (dicembre 2008). Nel capitolo dedicato alla terapia genica, dopo aver giudicato eticamente ammissibile la terapia genica somatica, l'Istruzione formula un giudizio «attendista» sulla terapia genica nella linea germinale:

Poiché i rischi legati ad ogni manipolazione genetica sono significativi e ancora poco controllabili, *allo stato attuale della ricerca non è moralmente ammissibile agire in modo che i potenziali danni derivanti si diffondano nella*

20 CNB, *Terapia genica*, Roma, 1991, 7 (corsivo mio). Il testo è consultabile in www.governo.it/bioetica.

21 GAEIB, *The ethical implications of Gene Therapy*, Brussels, 1994 (consultabile sul sito http://ec.europa.eu/european_group_ethics).

22 M. S. FRANKEL, A. R. CHAPMAN, cit., 27-32.

progenie. Nell'ipotesi dell'applicazione della terapia genica sull'embrione, poi, occorre aggiungere che essa necessita di essere attuata in un contesto tecnico di fecondazione *in vitro*, andando incontro quindi a tutte le obiezioni etiche relative a tali procedure. Per queste ragioni, quindi, si deve affermare che, allo stato attuale, la terapia genica germinale, in tutte le sue forme, è moralmente illecita²³.

Com'è evidente, l'illiceità morale dell'intervento genico sull'embrione non è affermata per ragioni di principio, è legata ai rischi *attualmente* connessi alla tecnica, ai danni che da essi potrebbero risultare per i discendenti e al fatto che, sempre allo stato attuale della ricerca, la procedura richiede il ricorso alla fecondazione *in vitro*. Se ne può concludere che se in futuro la ricerca risolverà i problemi tecnici di sicurezza (e le nuove tecniche questo appunto promettono) e se, ad esempio, la procedura potrà essere effettuata direttamente in utero²⁴, il giudizio di illiceità potrà essere rivisto proprio perché non dipende da ragioni di principio²⁵.

In ambito europeo, tuttavia, nel 1997 si apre una breccia in questa linea di pensiero fino ad allora largamente dominante, col secco «giù le mani

23 Congregazione per la dottrina della fede, *Istruzione Dignitatis personae su alcune questioni bioetiche*, § 26 (www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_200881208).

24 Un pre-protocollo di terapia genica in utero venne presentato, allo scopo di avviare la discussione, nel 1998 al NIH da W. French Anderson, uno dei pionieri della terapia genica, ma non mi risulta che abbia avuto sviluppi. Cfr. E. D. ZANJANI, W. F. ANDERSON, *Prospects for in utero human gene therapy*, in *Science*, 1999, vol. 285.

25 Qui non affronto la questione di come sia possibile conciliare questa posizione attendista col divieto assoluto di sperimentazione sugli embrioni umani. Penso che nessuno possa seriamente pensare che tecniche così sofisticate come quelle che consentono di intervenire sull'embrione possano essere messe a punto, rese sicure e testate senza un passaggio, dopo la ricerca *in vitro* e la sperimentazione su modelli animali, su embrioni umani. Un problema analogo si pone in relazione alla legge 40/2004 sulla Procreazione medicalmente assistita: il comma 1 dell'art. 13 vieta la sperimentazione sugli embrioni umani, mentre il comma 2 consente «la ricerca clinica e sperimentale su ciascun embrione umano» a condizione che «si perseguano finalità esclusivamente terapeutiche e diagnostiche ad essa collegate volte alla tutela della salute e dello sviluppo dell'embrione stesso e qualora non siano disponibili metodologie alternative». Sebbene la formulazione non sia del tutto chiara, questo comma pone un interessante interrogativo etico e politico: se in uno dei paesi che consentono la sperimentazione sugli embrioni viene messo punto un procedimento sicuro e testato, l'Italia autorizzerà l'uso di tale procedimento? (Cfr. I. DE BEAUFORT, V. ENGLISH, *Between Pragmatism and Principles. On the morality of using the results of research that a country considers immoral*, in J. Gunnings (ed.), *Assisted conception. Research, ethics and law*, Aldershot, 2000, 57-65).

dal genoma dei discendenti!» contenuto nell'art. 13 della Convenzione sui diritti umani e la biomedicina (Convenzione di Oviedo):

Un intervento mirato a modificare il genoma umano può essere intrapreso solo per scopi preventivi, diagnostici o terapeutici e solo se la sua finalità non è quella di introdurre modificazioni nel genoma dei discendenti²⁶.

Non è possibile in questa sede trattenersi sulle ragioni che hanno indotto il Consiglio d'Europa ad adottare una disposizione così perentoria – peraltro cambiando una posizione più possibilista sostenuta da questo organismo almeno per tutti gli anni '80²⁷ – quando sarebbe stato sufficiente confermare e ufficializzare la moratoria già in atto, realizzando così un doppio obiettivo: la moratoria, infatti, protegge gli esseri umani da incauti e rischiosi esperimenti e, al contempo, non scoraggia la ricerca diretta a perfezionare e saggiare la fattibilità della tecnologia. Con questa disposizione il Consiglio d'Europa ha, di fatto, precluso ai paesi europei che ratificano la Convenzione lo sviluppo di questa linea di ricerca: non è plausibile, infatti, che qualcuno voglia investire risorse finanziarie e intellettuali in una ricerca le cui eventuali applicazioni cliniche siano in anticipo vietate. Le norme, ovviamente, possono essere cambiate, se ci sono buone ragioni per farlo: ma perché ci siano queste buone ragioni occorre permettere la ricerca di base, oppure – piuttosto ipocritamente – aspettare che altri le procurino.

4. Le due lettere sopra citate ripropongono l'alternativa tra una moratoria stile Inuyama e il bando stile Oviedo. La lettera su *Science* è chiaramente orientata verso la prima. Dopo aver presentato le applicazioni attuali e prevedibili della nuova tecnica di *genome editing*, la lettera ricorda che la «prova di principio» della fattibilità a livello embrionale è stata data da

26 Council of Europe, *Convention on human rights and biomedicine*, Oviedo 4 aprile 1997, consultabile sul sito www.coe.int.

27 Cfr. la Raccomandazione 934 del 1982 sull'*Ingegneria genetica*, e la Raccomandazione 1046 del 1986 su *Uso di embrioni e feti umani per scopi diagnostici, terapeutici, scientifici, industriali e commerciali*. L'orientamento possibilista di questi due documenti cambia con la Raccomandazione 1100 del 1989 su *Uso di embrioni e feti umani nella ricerca scientifica*, che prelude al divieto contenuto nell'art. 13 della Convenzione di Oviedo (i testi delle Raccomandazioni sono raccolte in *Textes du Conseil d'Europe en matière de bioéthique*: www.coe.int). Su questa vicenda rinvio a M. MORI, D. NERI, *Perils and deficiencies of the European Convention on Human Rights and Biomedicine*, in *The Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 26, n. 3, 2001.

esperimenti sui topi e, soprattutto, su primati non umani²⁸ e si prospetta quindi la concreta possibilità che la nuova tecnica possa essere messa a punto (ancora non lo è, come ha confermato l'esperimento cinese) per risolvere i problemi tecnici di efficacia e sicurezza che finora avevano indotto la comunità scientifica ad accettare una moratoria di fatto. La conclusione è duplice: da un lato, mantenere ferma la moratoria sull'applicazione clinica delle nuove tecniche all'embrione umano, che deve essere, allo stato dei fatti, «fortemente scoraggiata»; dall'altro, dice sempre la lettera, occorre «incoraggiare e sostenere una ricerca trasparente per valutare l'efficacia e la specificità della tecnologia CRISPR-Cas9 in modelli umani e non umani rilevanti per le potenziali applicazioni nella terapia genica nella linea germinale»²⁹. Nel frattempo, occorre sviluppare una discussione pubblica che fornisca informazioni su questa «nuova era della biologia umana»³⁰, per giungere a una sorta di Asilomar 2.0 che valuti tutte le implicazioni della possibilità di intervenire sul genoma ereditario degli esseri umani, una prospettiva – ricorda la lettera – che ha sempre suscitato, al tempo stesso, eccitazione e inquietudine nell'opinione pubblica.

Ben diversa, nei toni e negli scopi, è la lettera su *Nature*. C'è innanzi tutto da notare che gli autori di questa lettera sono mossi soprattutto da una forte preoccupazione per le ripercussioni negative che quella che essi definiscono la «protesta pubblica» contro la possibilità della TGLG potrebbe avere sull'applicazione di queste nuove tecnologie sulla linea somatica, in cui gli stessi autori sono impegnati: c'è in corso un protocollo per curare l'HIV e presto ne verrà lanciato uno per la talassemia³¹. Tuttavia, è difficile capire da quali dati gli autori ricavano l'idea dell'esistenza di un'ostilità pubblica generalizzata contro l'eventuale applicazione di queste tecniche a

28 Cfr. NIU Y, SHEN B, CUI Y *ET AL.*, *Generation of gene-modified cynomolgus monkey via Cas9/RNA-mediated gene targeting in one-cell embryos*, in *Cell*, 2013, 156(4). Per un commento, cfr. S. YOUNG ROJHAN, *Monkeys modified with genome engineering*, in *MIT Technology Review*, January 30, 2014 (www.technologyreview.com/news/523986).

29 D. BALTIMORE *ET AL.*, cit., 38.

30 Gli scienziati e studiosi firmatari di questa lettera non nascondono la convinzione che siamo veramente all'alba di una nuova era. L'inizio della lettera è eloquente: «La tecnologia dell'ingegnerizzazione del genoma offre incomparabili potenzialità per la modifica dei genomi umani e non umani. In campo umano, essa sostiene la promessa di curare le malattie genetiche, mentre negli altri organismi procura metodi per dare nuova forma alla biosfera a beneficio dell'ambiente e delle società umane» (Ivi, 37).

31 La società Sangamo Bioscience (Richmond, California) presso cui alcuni degli autori della lettera operano usa la tecnica nota come ZFN. Correttamente gli autori dichiarano l'esistenza di un conflitto di interessi.

livello embrionale. Come abbiamo visto, il panorama normativo in proposito è quanto mai variegato a livello mondiale e anche all'interno dell'Europa: ovviamente c'è molta discussione, e non da ora, con varie prese di posizione a favore e contro, e – come ricorda la lettera su *Science* – con un misto di reazioni di eccitazione e di inquietudine nell'opinione pubblica; ma nel complesso è del tutto sbagliato e fuorviante presentare il panorama attuale come una protesta talmente generalizzata contro la possibilità di modifiche genetiche ereditarie da poter mettere a rischio anche la prosecuzione dell'applicazione della tecnica a livello somatico³².

Questo (infondato) timore spinge gli autori della prima lettera a proporre la moratoria come strumento per scoraggiare la ricerca stessa (non, dunque, solo l'applicazione clinica) implicante la modificazione della linea genetica ereditaria, e a chiedere di giungere, sul piano regolatorio, a un bando definitivo, già in atto – ricordano gli autori – in una quarantina di paesi, tra i quali appunto quelli (una dozzina) che hanno ratificato la Convenzione di Oviedo. Le motivazioni addotte a sostegno di questa presa di posizione sono piuttosto generiche: si accenna alle «implicazioni etiche e di sicurezza di questa ricerca», al fatto che «questa ricerca potrebbe essere sfruttata per modificazioni non terapeutiche» (cosa che in realtà può esser detta anche per la terapia genica somatica); si insiste anche sul fatto che le indicazioni cliniche per l'uso di queste tecniche sull'embrione umano sono molto rare e, comunque, in gran parte risolvibili con metodi già in uso, come la diagnosi genetica preimpianto e la selezione degli embrioni³³:

32 Un'analoga fuorviante presentazione si trova nella dichiarazione dell'NIH, firmata dal direttore, Francis Collins, in tema di finanziamento alla ricerca che usa tecnologie di gene editing in embrioni umani: «Il concetto di alterare la linea germinale umana in embrioni per scopi clinici è stata dibattuta per molti anni da molte differenti prospettive ed è stata vista quasi universalmente come una linea che non deve essere oltrepassata (*Statement on NIH funding of research using gene-editing technologies in human embryos*, 29 aprile 2015, www.nih.gov/about/director/04292015). È vero che la questione è stata dibattuta a lungo, ma non è certamente vero che l'alterazione della linea germinale sia stata vista «quasi universalmente» come una linea non oltrepassabile. Collins sovrappone le sue personali e ben note preferenze etiche alle posizioni ufficiali dell'organismo che dirige, nelle cui linee guida compaiono le usuali clausole temporali «al momento presente».

33 L'argomento qui accennato contro la TGLG è stato formulato fin dall'inizio della discussione sulla terapia genica (cfr. B. K. ZIMMERMAN, *Human germ-line therapy: the case for its development and use*, in *The journal of medicine and philosophy*, 1991, 16, 593-612). In effetti, da un punto di vista strettamente medico, sono molto rare le condizioni nelle quali il ricorso alla TGLG sarebbe l'unico modo per affrontare alcune gravi malattie genetiche: si tratta di coppie in cui uno dei genitori è omozigote per una malattia dominante o tutte e due i genitori omozigoti

sorvolando, tuttavia, sul fatto che il ricorso a questo metodo per evitare la nascita di bambini con gravi malattie non gode certo di una universale approvazione. Gli unici due argomenti che, a tutta prima, sembrano specificamente a carico della TGLG sono quello della mancanza di consenso³⁴ e, soprattutto, quello degli effetti imprevedibili sulle generazioni future che, a detta degli autori, gravano sulla TGLG e non sulla TGS. Per questa ragione, conclude la lettera,

la chiave di tutta la discussione e la ricerca futura è di rendere chiara la distinzione tra il *genome editing* nelle cellule somatiche e nelle cellule germinali. Una moratoria volontaria da parte della comunità scientifica potrebbe essere un modo efficace per scoraggiare la modificazione della linea germinale umana e per elevare la pubblica consapevolezza della differenza tra queste due tecniche. Le legittime preoccupazioni riguardanti la sicurezza e l'impatto etico dell'*editing* sulla linea germinale non devono impedire i significativi progressi che si stanno facendo nello sviluppo clinico di approcci che potenzialmente possono curare serie malattie debilitanti³⁵.

Come si vede bene, la moratoria e la discussione pubblica non devono servire a stabilire se e a quali condizioni la terapia genica germinale possa essere consentita, devono soltanto scoraggiare (e quindi vietare) questa applicazione e favorire quella sulla linea somatica. Il punto nodale dell'argomentazione è la (pretesa) differenza tra le due tecniche in ordine agli effetti sulle generazioni future. Gli autori danno per scontata l'esistenza di questa differenza, che si tratta solo di chiarire a beneficio dell'opinione pubblica e delle autorità regolatorie. Questa tesi è molto diffusa negli interventi che hanno fatto seguito alle due lettere ed è molto probabile che avrà un ruolo centrale nella futura discussione. È necessario quindi esaminarne con qualche dettaglio la natura e la consistenza. Devo premettere che in quanto

per una malattia recessiva. Tuttavia ci si può chiedere: se la tecnica si mostrerà efficace, sicura ed economica, per quali ragioni dovremmo negare a queste coppie il diritto di fruirne, fossero pure poche decine o poche centinaia? Si noti inoltre che questi numeri potrebbero aumentare se, data l'economicità della tecnica, essa potesse essere applicata al caso di quelle malattie rare o "orfane" per le quali l'industria farmaceutica non appronta rimedi perché non ha convenienza a farlo: singolarmente prese ognuna di quelle malattie colpisce pochi individui, ma collettivamente sono milioni.

34 Non affronto qui l'argomento della mancanza di consenso perché mi sembra privo di senso. Sembrerebbe infatti implicare che non è etico fare qualunque cosa abbia effetti sulle generazioni future, ivi incluso il metterle al mondo, perché non possiamo acquisire il loro consenso.

35 LANPHIER ET AL., cit.

segue non sarà in discussione tanto l'esistenza di questa distinzione, quanto il suo valore morale, che dipende dall'assumere il punto di vista degli interessi delle generazioni future.

5. Dopo una sfortunata falsa partenza nel 1980, i primi protocolli di terapia genica vennero messi a punto verso la fine degli anni '90 e il primo in assoluto venne approvato dalla FDA il 14 settembre 1990 e immediatamente eseguito su una bambina colpita da deficienza di adenosin-deaminasi (ADA). Il successo, per quanto temporaneo, del trattamento indusse alcuni scienziati ad approntare protocolli di terapia genica anche per altre malattie e nella letteratura sviluppata a sostegno della loro approvazione, ha avuto un ruolo rilevante (e tranquillizzante) la distinzione tra linea somatica e linea germinale in ordine agli effetti sui discendenti. In buona sostanza, il ragionamento può essere così sintetizzato.

È opportuno concentrarsi sull'etica della TGS perché questo trattamento è già ora tecnicamente fattibile e, avendo come bersaglio le cellule somatiche, non presenta i problemi etici connessi alla TGLG, che ha come bersaglio le cellule germinali e quindi pone il problema della trasmissibilità degli effetti alla discendenza. Questa differenza tecnica – presentata come moralmente rilevante in ragione dell'obbligo di non recare danno alle generazioni future – fondava la fiducia che la gestione dei rischi e dei benefici della TGS non presentasse problemi qualitativamente differenti da quelli di altre usuali terapie mediche di sostituzione, come i trapianti o la trasfusione di sangue, e quindi risolvibili in base alle regole già in uso nella sperimentazione clinica e terapeutica avanzata. Su tutto, poi, si stendeva la tranquillizzante certezza che gli eventuali danni conseguenti a fallimenti esaurivano i loro effetti nell'individuo trattato e non mettevano in gioco i discendenti. Questo ragionamento presenta almeno due punti molto discutibili.

6. Il primo punto è di natura scientifica. Già agli inizi degli anni '70, sulla scia dell'eccitazione provocata dalla scoperta del DNA ricombinante, si cominciò a prefigurare la possibilità della terapia genica e alcuni scienziati suggerirono molta cautela, anche perché non poteva escludersi che trattamenti mirati alle cellule somatiche colonizzassero accidentalmente anche le cellule germinali e ciò appariva, proprio per il suo carattere accidentale e quindi incontrollabile, molto pericoloso³⁶. Dato il forte interesse a far par-

36 T. FRIEDMAN, R. ROBIN, *Gene Therapy for human genetic diseases?*, in *Science*, 1972, 175.

tire la TGS, che veniva presentata come la grande promessa della medicina del futuro, questi avvertimenti vennero sostanzialmente ignorati: in effetti, non c'erano prove empiriche a sostegno e, in ogni caso, era molto difficile che qualcuno finanziasse ricerche specifiche in proposito. Alla metà degli anni '90 cominciarono tuttavia a emergere dati allarmanti in alcune sperimentazioni su modelli animali e, almeno in un caso, modifiche genetiche vennero scoperte nel seme di un individuo sottoposto a terapia genica somatica³⁷. Il protocollo venne sospeso dalla FDA e si aprì un dibattito³⁸, anche perché nel 2000 il rapporto dell'AAAS già citato aveva proposto una moratoria sui trattamenti di TGS in cui vi fosse il sospetto di colonizzazione della linea germinale, in attesa di verificare i dati che vennero minimizzati, ma mai smentiti³⁹. Sul piano operativo, prevalse comunque – sempre in funzione di far andare avanti indisturbata la TGS – la tesi secondo la quale eventuali e accidentali effetti sulla linea germinale potevano essere considerati come effetti collaterali indesiderati di un altrimenti ben diretto intervento terapeutico e quindi, sul piano morale, «assolti» sulla base della dottrina del doppio effetto. La tesi non era nuova, era stata formulata da Marc Lappé circa dieci anni prima⁴⁰ e aveva anche trovato poi espressione nel Rapporto esplicativo che accompagna la Convenzione di Oviedo, dove al § 91 si chiarisce che il divieto contenuto nell'art. 13 non si estende agli interventi, sempre con finalità terapeutica, di tipo somatico che «potrebbero avere indesiderabili effetti collaterali sulle cellule germinali».

Ora, il senso di questa precisazione è del tutto ovvio: «salvare» quel che la medicina è in grado di fare per curare le persone presenti, anche se talora può esserci il rischio che i mezzi di cura rechino danno alle persone future. Il rapporto esplicativo fa riferimento alla radioterapia e alla chemioterapia, ma è ovvio che questa precisazione riguarda anche la TGS: tutti siamo d'accordo sul fatto che la nostra generazione ha l'obbligo di tener conto degli interessi delle generazioni future, qui come in altri settori; ma nessuno pensa che tale obbligo possa essere interpretato come implicante per noi oneri morali insostenibili, come appunto sarebbe l'astenerci dal curare le persone presenti e reali, al meglio delle nostre capacità ed eventualmente anche con mezzi genetici, ogni volta che c'è timore di eventuali danni che la nostra azione può provocare alle generazioni future.

37 N. BOYCE, *Trial halted after gene shows up in semen*, in *Nature*, 2001, vol. 414.

38 J. M. KAPLAN, I. ROY, *Accidental germ-line modification through somatic cell gene therapy*, in *American Journal of Bioethics*, 2002, vol. 2, n. 1.

39 Cfr. il Rapporto citato alla nota 18, p. 27.

40 M. LAPPÉ, *Ethical issues in manipulating the human germ line*, in *The Journal of Medicine and Philosophy*, 1991, 16, 621-639.

Una precisazione ovvia, dunque, che però, nel contesto della tesi che stiamo discutendo, fa a pugno col principio che fonda il divieto di interferire *intenzionalmente* col genoma dei discendenti, quello di proteggere gli interessi delle generazioni future. Se la modificazione intenzionale del genoma dei discendenti, anche a scopi terapeutici, è una pratica così negativa da meritare di essere vietata a causa degli effetti imprevedibili sui discendenti, non si vede bene perché debba essere tollerata come effetto collaterale non intenzionale di un intervento somatico. L'imprevedibilità vale anche – e forse a maggior ragione – in questo caso e la differenza nell'intenzione può servire a valutare la responsabilità morale dell'agente, ma non muta di una virgola la natura delle conseguenze: se una pratica ha conseguenze negative, per chi ne soffrirà non sarà molto consolante sapere che tali conseguenze sono state prodotte solo come effetto collaterale non intenzionale. Anzi, dal punto di vista delle generazioni future, un intervento intenzionale e, presumibilmente, più preciso e controllabile nei suoi effetti, è sicuramente preferibile a un intervento indiretto e dagli effetti presumibilmente meno controllabili.

Se assumiamo il punto di vista della protezione delle generazioni future, la distinzione tra la linea delle cellule somatiche e quella delle cellule germinali non ha dunque quel valore decisivo che gli autori della prima lettera intendono riaffermare, ed è gravata da un secondo importante problema.

7. Nel dibattito che ha preceduto e seguito il lancio della TGS, il discorso circa gli effetti sulla discendenza è stato in genere condotto prendendo in considerazione solo un lato della medaglia, quello della mancanza di effetti negativi conseguenti a eventuali fallimenti (che poi erano quelli più facilmente prevedibili dato lo stato ancora imperfetto della tecnica). Noi però dovremmo augurarci il successo di questa tecnica, non il fallimento, e dovremmo prendere in considerazione anche questo lato della medaglia: se questa forma di terapia verrà perfezionata (come promettono di fare le nuove tecnologie) e diverrà una terapia usuale per le malattie genetiche, si verificherà anche per questa via una interferenza nella costituzione genetica dei discendenti. Questo tipo d'intervento, infatti, non elimina alla radice il difetto genetico e quindi le persone trattate con successo, una volta in età riproduttiva, trasmetteranno tale difetto ai discendenti: dal punto di vista di questi ultimi, l'augurabile successo della TGS è fonte di sicuro danno. Secondo il numero di individui che avranno accesso alla TGS, potrebbero nascere più persone con gravi anomalie genetiche e potrebbe aumentare il numero degli omozigoti. Naturalmente non intendo certo esagerare la portata e l'incidenza di questi

effetti, che probabilmente saranno sempre inferiori al tasso spontaneo di mutazioni, ma pongo la seguente questione: una volta che, per vietare la TGLG, assumiamo il punto di vista del non recare danno alle generazioni future, che ragioni abbiamo per pensare che le generazioni future ci saranno grate per avere attivamente e volontariamente contribuito, col successo della TGS, all'aumento dei portatori di malattie genetiche?

Nel corso del dibattito degli anni '90 questo tema è stato talvolta preso in considerazione e i suggerimenti per affrontarlo sono stati i più vari. Si è proposto (e anzi, nel 1998, imposto dalla FDA) di arruolare nei protocolli di terapia genica a maggior rischio di colonizzazione accidentale delle cellule germinali solo pazienti sterili⁴¹; si è proposto di adottare una qualche forma di controllo sull'attività riproduttiva di questi pazienti, suggerendo loro il ricorso alle tecniche di fecondazione in vitro e di diagnosi preimpianto per scegliere (laddove la malattia lo consente) gli embrioni non portatori del difetto; infine, per minimizzare il danno, si è convenuto che, in ogni caso, occorre adottare forme di monitoraggio delle persone che accedono alla TGS in modo da sottoporre allo stesso trattamento i discendenti cui è stato trasmesso il difetto genetico.

Sono tutti suggerimenti utili (l'ultimo, poi, doveroso), ancorché molto discutibili, che però sottovalutano alcuni fatti che potrebbero portare a concludere che il modo più appropriato per conciliare l'interesse delle persone presenti a ottenere le migliori cure per le loro patologie e l'interesse delle generazioni future a non subire da ciò alcun danno è proprio quello di consentire anche l'uso della TGLG. Qualche osservazione a questo proposito.

8. Partiamo dalla considerazione che la TGS resta nell'ambito della medicina riparativa, interviene cioè quando la malattia si è già manifestata e ha cominciato a produrre i suoi effetti in termini di dolore e sofferenza. Inoltre, alcune malattie genetiche hanno effetti cumulativi e irreversibili, in specie nel caso di condizioni che riguardano strutture come sistema nervoso centrale: questi effetti strutturali talora possono manifestarsi prima della nascita e persino nelle prime settimane della gestazione e sono assai difficilmente reversibili con la TGS. Bisognerebbe evitare la loro insorgenza e per farlo occorrerebbe anticipare quanto più possibile l'intervento, forse fino al punto in cui la distinzione tra un intervento somatico e uno germinale svanisce. In termini di efficienza, infi-

41 Dopo le proteste degli scienziati e dei pazienti per questa limitazione, la FDA ha stabilito che in ogni caso il seme dei pazienti trattati doveva essere sottoposto a test per scoprire eventuali danni ascrivibili al trattamento e fu in quest'occasione che venne scoperto l'accidentale contaminazione di cui s'è detto alla nota 37.

ne, e scontate ovviamente le questioni dell'efficacia e della sicurezza, un intervento sull'embrione precoce che permette l'eradicazione di quella malattia dalla linea ereditaria di quella famiglia è sicuramente preferibile a un intervento ripetuto a ogni generazione.

Si realizzerebbe così quella che dovrebbe essere l'ispirazione primaria dell'impresa medica, la prevenzione della malattia, che ha già trovato la sua più importante espressione nel sistema delle vaccinazioni. Ispirandoci a esso, potremmo interpretare la TGLG come una forma di medicina preventiva che potrà essere utilizzata non solo nei casi rari di cui s'è già detto, ma anche per conferire forme di protezione estesa alle malattie più comuni: c'è la prova di concetto che la tecnica CRISPR- Cas9 consente di eseguire modifiche multiple⁴² e ulteriori ricerche ne stanno continuamente migliorando la controllabilità e l'affidabilità⁴³.

Contro questa prospettiva sono state sollevate nel corso degli ultimi quaranta anni numerose obiezioni, puntualmente rievocate nel dibattito che si è aperto dopo la pubblicazione delle due lettere. Oltre al tema della mancanza di consenso e dei danni alle generazioni future, si è parlato di «pendio scivoloso» verso applicazioni non terapeutiche, di «effetto discriminante» che il tentativo di curare malattie a base genetica avrebbe sulle persone che già ne sono affette; e non poteva mancare, in questo quadro, l'evocazione dello spettro dell'eugenetica, sollevato per fargli fare appunto il mestiere che si addice agli spettri, quello di andarsene in giro a fare confusione, a spaventare la gente, a impedirle di ragionare e di prendere le decisioni più appropriate, che non sono mai quelle indotte da reazioni emotive⁴⁴.

In questo articolo non esaminerò tutti questi argomenti, sui quali esiste una letteratura molto ampia. Mi limito solo a notare che si tratta di ar-

42 Cfr. H. WANG ET AL., *One step generation of mice carrying mutations in multiple genes by CRISPR/cas9-mediated genome engineering*, in *Cell*, 2013, 153(4).

43 La versatilità di questa tecnologia consente «fertilizzazioni incrociate» ancora tutte da esplorare con altre tecnologie e altri campi di ricerca. Cfr., ad esempio, J. AKST, *Optogenetics meets CRISPR*, in *The Scientist Magazine*, 2015 (www.the-scientist.com/?articles.view/articleNo/43255), che si riferisce a un esperimento in cui, grazie all'uso della luce, si è ottenuta una maggiore controllabilità spaziale e temporale dell'attività di CRISPR-Cas9 (cfr. Y. NIHONGAKI ET AL., *Photoreactivable CRISPR-Cas9 for optogenetic genome editing*, in *Nature Biotechnology*, 2015). Il fenomeno della fotoriattivazione è stato casualmente scoperto nel 1949 da R. Dulbecco (*Reactivation of ultra-violet-inactivated bacteriophage by visible light*, in *Nature*, 1949, 162) nel corso dei suoi esperimenti sulla mutabilità del materiale genetico ai raggi UV.

44 Cfr. il commento di C. GYNGELL, T. DOUGLAS, J. SAVULESCU, *Editing the germline - a time for reason, not emotion*, www.blog.practicaethics.ox.ac.uk/2015/03.

gomenti sovradimensionati, nel senso che colpirebbero altrettanto bene (e talora con maggiore pregnanza) anche la TGS, nonché una buona parte di quel che attualmente la medicina fa per curare le persone.

Quanto appena detto non assomma certo a un argomento completo a favore della TGLG. Ci sono molti altri aspetti da prendere in considerazione, soprattutto sul piano delle politiche pubbliche, ma qui mi interessava soltanto mettere in luce che l'argomento centrale esposto nella prima lettera (come pure in altri interventi successivi di altri studiosi) e cioè l'esistenza di una chiara (e tranquillizzante) differenza tra un intervento genico a livello somatico e uno a livello germinale non regge a una analisi razionale. Anzi, come ho accennato poco sopra, ci sono buone ragioni per pensare che assumere il punto di vista degli interessi delle generazioni future gioca a favore dell'estensione delle tecniche del *genome editing* anche alla linea genetica ereditaria.

9. Come ho cercato di mostrare, di fatto, la moratoria sull'applicazione clinica delle modifiche genetiche ereditarie esiste da circa venticinque anni. Allora era indubbiamente favorita dal fatto che, in pratica, nessuno era in grado di farla, suggerirla oggi probabilmente esprime la convinzione che le tecniche oggi disponibili sono in grado di risolvere i problemi tecnici cui ci si appellava venticinque anni fa. Sicuramente, come ha mostrato il protocollo cinese, saranno necessarie ulteriori ricerche per affinare la tecnica e renderla sempre più efficace e sicura, ma dai testi che abbiamo ricordato emerge abbastanza chiaramente l'idea (da alcuni temuta) che i problemi tecnici sono superati o in via di superamento, per cui la moratoria può avere un solo significato: stabilire pubblicamente i parametri di efficacia e di sicurezza in modo chiaro e accettabile per la comunità scientifica e, su questa base – che spazza via il paravento delle questioni tecniche –, decidere se raccomandare o meno alle autorità regolatorie di approvare i protocolli di applicazione clinica che rispettano questi parametri. È sperabile che questo avvenga, ma mi azzardo a fare una previsione, che spero sia smentita dai fatti. Ho l'impressione – scorrendo buona parte degli articoli seguiti alle due lettere – che la discussione pubblica (o, ad esempio, una *consensus conference*) rischi di restare ostaggio della tradizionale contrapposizione tra bio-ottimisti e bio-conservatori e, se questo avverrà, la discussione si risolverà in una ripetizione di un copione che si ripete fin dagli anni '80 e probabilmente si concluderà col ricorso alla formula magica dell'«al momento presente». Io credo invece che occorra sforzarsi di individuare, sul piano delle politiche pubbliche, una linea di pensiero capace di sfuggire a quella contrapposizione e per farlo potrebbe essere utile

ripensare una soluzione che venne già proposta (e poi abbandonata) dal Consiglio d'Europa nella sua prima Raccomandazione (1982) sull'ingegneria genetica. In breve, l'idea è di affidare a un organismo internazionale (ad es. l'OMS) la redazione di una lista di malattie candidate ai primi protocolli di TGLG – ovviamente, dopo che i problemi di efficacia e sicurezza saranno risolti –, da aggiornare periodicamente in base alle risultanze e agli sviluppi della ricerca scientifica nel settore. Probabilmente tra le prime malattie dell'elenco figureranno la beta-talassemia, la fibrosi cistica, la malattia di Huntington ecc., eventualmente, almeno all'inizio, per quelle condizioni nelle quali i metodi disponibili per evitare la nascita di bambini affetti da quelle patologie (diagnosi preimpianto e selezione degli embrioni, diagnosi prenatale e aborto) non funzionano o sono rifiutati per ragioni morali dai futuri genitori. Negli ultimi quarantacinque anni, in coincidenza col lancio della terapia genica, c'è stata un'ampia discussione sulle finalità e limiti di questo tipo d'intervento, sulla possibilità di individuare un criterio per distinguere il terapeutico dal non-terapeutico e sulle ragioni per cui il primo è ritenuto moralmente accettabile, mentre il secondo suscita in alcuni riserve morali. Ma questa discussione non dovrebbe impedirci di riconoscere che le condizioni sopra ricordate sono senza dubbio malattie e che gli interventi destinati a contrastarle (o sradicarle) meritano la qualifica di interventi terapeutici. Questo a me sembra il punto di forza dell'idea che sto sostenendo: credo che gli individui delle prossime generazioni che soffriranno di beta-talassemia o di fibrosi cistica potrebbero sentire come una grave mancanza di rispetto nei loro confronti il fatto che la società rinunci a mezzi di cura capaci di prevenire l'insorgenza di quelle malattie solo perché, in mancanza di un criterio condiviso circa ciò che è terapeutico e ciò che non lo è, esiste il timore di non poter arginare gli usi futili (ad es., un certo colore degli occhi) o eticamente più controversi (ad es., per potenziare tratti specie-specifici non collegati a patologie) delle stesse tecniche. Vorrei aggiungere che se questo fosse il prezzo da pagare per evitare la grande sofferenza che accompagna quelle malattie, una società deccente dovrebbe essere disposta a pagare questo prezzo.

GUGLIELMO TAMBURRINI

PER LA MESSA AL BANDO
DELLE ARMI AUTONOME: RAGIONI MORALI
E DELIBERAZIONI POLITICHE

Sommario: 1. Armi autonome e interrogativi morali. 2. Dai droni militari alle armi autonome. 3. Che cos'è l'autonomia di un'arma? 4. Leggi umanitarie in guerra e moratoria sulle AA. 5. Trattati internazionali per la messa al bando di armi. 6. Mettere al bando le AA? Argomenti pro e contro. 7. Conclusioni: iniziative politiche e della società civile.

1. Vi è una spinta convergente all'autonomia operativa per mezzi militari terrestri, navali ed aerei che arriva a comprendere i compiti di riconoscimento e d'ingaggio di bersagli nemici. Per i compiti specifici da svolgere in autonomia, tali dispositivi godrebbero di autonomia operativa *in quanto armi* in grado di sopprimere un essere umano senza la previa autorizzazione di un altro essere umano. Si tratta di uno sviluppo tecnologicamente possibile che non ha precedenti in tutta la storia dei conflitti armati. Possiamo dare a una macchina la possibilità di uccidere un essere umano senza l'autorizzazione di un altro essere umano? Dobbiamo fermare lo sviluppo delle armi autonome? Ecco le domande principali che saranno analizzate e discusse in questo contributo. Lo sfondo teorico utilizzato per fornire una risposta a tali domande è quello delle teorie etiche normative, nella varietà delle teorie deontologiche e in quella delle teorie consequenzialiste. Come primo passo puramente descrittivo, prenderemo in considerazione nel prossimo paragrafo varie spinte e motivazioni per la progettazione, lo sviluppo e il dispiegamento di armi autonome.

2. Nel 2010 il mercato per usi militari o di pubblica sicurezza dei velivoli senza pilota controllati da remoto (detti anche droni) valeva quasi 5 miliardi di dollari. Questa cifra – comprensiva del valore degli stessi velivoli, nonché delle infrastrutture e dei servizi necessari per renderli operativi – è cresciuta di un quinto nel giro di un anno, attestandosi intorno ai 6 miliardi di dollari su scala globale nel 2015. I droni militari più noti al grande pubblico sono probabilmente quelli equipaggiati con missili *Hellfire* aria-terra,

perché menzionati ampiamente nelle cronache delle operazioni militari degli Stati Uniti in Afghanistan, nonché nei dibattiti etici e giuridici suscitati dalle esecuzioni mirate eseguite dalla CIA e dal JSOC (*Joint Special Operations Command*) in varie parti del mondo con l'autorizzazione del Presidente degli Stati Uniti Obama (Bangone 2014).

I droni conferiscono un notevole vantaggio militare asimmetrico alle forze armate che ne sono in possesso rispetto agli avversari che ne sono privi. I droni consentono di migliorare la precisione di alcuni tipi di missioni aree offensive o di ricognizione senza mettere a rischio la vita dei piloti. Eliminando alla radice il problema di proteggere la vita dei piloti, essi consentono anche – nei limiti delle loro prestazioni e funzionalità tecniche – di sviluppare e applicare tattiche militari conservative.

Vari tipi di mezzi militari controllati in remoto e senza esseri umani a bordo sono oggi in dotazione alle forze armate di numerosi stati. Ai cingolati terrestri come il *Talon Swords*, che è stato utilizzato in Irak dall'esercito degli Stati Uniti con un mitragliatore montato a bordo, si aggiungono i veicoli per operazioni di sminamento e trasporto logistico sulla terra ferma, insieme ad altri tipi di mezzi navali e sottomarini. I mezzi controllati in remoto possono godere di varie forme di autonomia operativa: evitare ostacoli senza l'intervento di un operatore umano, mantenere un assetto stabile di navigazione su terreni accidentati, raccogliere dati sensoriali, elaborarli e presentare i risultati agli operatori umani.

Sono attualmente in corso di progettazione e sperimentazione mezzi militari dotati di autonomia operativa anche per quanto riguarda *il riconoscimento e l'ingaggio di un bersaglio nemico*. La Marina degli Stati Uniti (US Navy) sta sviluppando plotoni di battelli autonomi in grado di coordinarsi tra loro per circondare un battello nemico ed eventualmente distruggerlo (<https://www.youtube.com/watch?v=ITTvkgO2Xw4>). Le tecniche di intelligenza artificiale alla base di questa capacità operativa sono quelle di *swarm intelligence* (ovvero di intelligenza dello sciame), designate in questa maniera perché traggono ispirazione dagli schemi di comportamento coordinato che si osservano in uno sciame di insetti, uno stormo di uccelli o un branco di pesci. A tanti è capitato di rimanere incantati osservando le evoluzioni di stormi di uccelli in volo sulle nostre città. Alla base delle rapide e sorprendenti variazioni di forma e traiettoria dello stormo non c'è un sistema di controllo centralizzato che supervisiona i movimenti di ogni uccello; il comportamento collettivo si sviluppa piuttosto a partire dal coordinamento *locale* di ogni individuo con i suoi vicini, con ogni membro dello stormo che regola i propri movimenti tenendo conto esclusivamente dei movimenti dei vicini. La sperimentazione della US Navy aspira

analogamente a sviluppare un plotone di mezzi navali che sia dotato di un'intelligenza collettiva sufficiente a circondare e neutralizzare un mezzo navale nemico partendo da mezzi che più semplicemente coordinano la propria rotta con quella dei mezzi vicini. Una delle motivazioni addotte per lo sviluppo di sciame di battelli da parte della US Navy riguarda la prevenzione di attacchi terroristici suicidi condotti con battelli veloci contro navi militari di grande tonnellaggio, come quello che ha colpito la USS Cole nel porto yemenita di Aden il 12 ottobre del 2000 (https://en.wikipedia.org/wiki/USS_Cole_bombing).

Un'altra spinta verso la piena autonomia operativa delle armi – una forma di autonomia che arrivi cioè fino al riconoscimento e all'ingaggio di bersagli nemici – emerge dalle prestazioni limitate che caratterizzano i droni. Il tempo di latenza di un velivolo pilotato in remoto è molto elevato rispetto al tempo di latenza di un apparecchio con pilota a bordo, poiché i segnali di controllo devono raggiungere il drone da una cabina di pilotaggio che può trovarsi anche a migliaia di chilometri di distanza dal teatro delle operazioni belliche¹. In queste circostanze, un drone ha scarse possibilità di vincere un duello aereo con un caccia pilotato da un essere umano competente. Ma un velivolo senza pilota potrebbe prevalere in un duello aereo, qualora se ne estenda l'autonomia alla selezione di bersagli e alla decisione di aprire il fuoco senza dover dipendere dall'intervento e dall'assenso a distanza di un operatore umano².

Un'arma che è stata già dispiegata e che ha la possibilità di operare in modalità autonoma per quanto riguarda la decisione di aprire il fuoco è il sistema SGR-A1 sviluppato dalla ditta Samsung (https://en.wikipedia.org/wiki/Samsung_SGR-A1). Si tratta di una torretta robotica fissa, installata al confine tra la Corea del Sud e la Corea del Nord con lo scopo di individuare, tracciare ed eventualmente neutralizzare gli sconfinamenti nella zona demilitarizzata tra le due Coree. La sentinella SGR-A1 è capace di rilevare in un raggio di più di un chilometro gli intrusi all'interno della zona demilitarizzata. E può essere abilitata ad aprire il fuoco su un essere umano senza richiedere preventivamente l'autorizzazione di un altro essere umano.

-
- 1 Determinando così un ritardo nella risposta che può anche superare il secondo. Per questo motivo, nelle fasi critiche di decollo e atterraggio il controllo remoto di un drone viene abitualmente trasferito a una cabina di pilotaggio collocata in prossimità del teatro delle operazioni.
 - 2 Una spinta analoga verso l'autonomia operativa si riscontra anche nel caso di mezzi sottomarini, a causa dei disturbi nella trasmissione sott'acqua dei segnali di controllo in remoto.

Nel paragrafo seguente, si tenterà di specificare meglio l'uso dell'attributo 'autonomo' in relazione a una singola arma come la sentinella SGR-A1 o a un sistema composito di armi come lo sciame di battelli della US Navy. Assumendo la descrizione usuale delle armi o dei sistemi di armi come dispositivi e strumenti usati in combattimento per scopi offensivi o difensivi, il problema centrale da affrontare sarà dunque quello di individuare con una sufficiente precisione, all'interno dell'insieme così delimitato, le armi che si possano appropriatamente dire autonome.

3. È bene sgombrare subito il campo da una possibile fonte di confusione derivante dall'uso prevalente che si fa della parola 'autonomia' nei sistemi giuridici e nella filosofia morale. Le definizioni di ciò che in quegli ambiti si dice autonomia personale (in breve *p*-autonomia) non sono utili per delimitare la classe delle armi autonome, poiché si attribuisce la *p*-autonomia solo a entità che sono consapevoli di sé e del mondo circostante, e delle quali inoltre si presuppone la capacità di essere liberi e di agire in base a intenzioni proprie. Nessun dispositivo che si possa realisticamente prefigurare in base alle conoscenze scientifiche e ingegneristiche correnti soddisfa tutte le condizioni per essere considerato un'entità genuinamente *p*-autonoma. Se ciò possa accadere in un orizzonte futuro indeterminato, e cioè a un tempo futuro non prevedibile sulla base degli attuali sviluppi scientifici e tecnologici, è questione concettualmente e moralmente rilevante, ma di nessuna rilevanza ai fini del problema morale che si pone *oggi*, e con ben diversa urgenza, in relazione alle armi che abbiamo pure chiamato autonome.

Un'arma è stata qui descritta come autonoma qualora essa sia in grado di individuare, decidere di sopprimere un essere umano e di agire di conseguenza senza la supervisione di un altro essere umano. L'autonomia in questione ha dunque un carattere puramente operativo, poiché essa riguarda lo svolgimento regolare di un compito da parte di un determinato sistema senza che tale svolgimento sia necessariamente conforme a una qualche intenzione originaria dello stesso sistema. Perciò l'idea di autonomia nello svolgimento di un compito (in breve *c*-autonomia d'ora in poi), che può applicarsi anche a molte macchine industriali per l'assemblaggio e il confezionamento di qualche prodotto, è scevra dei presupposti metafisici che caratterizzano invece la *p*-autonomia. Proviamo ora ad articolare con maggiore precisione cosa si intende con la *c*-autonomia di un sistema.

La *c*-autonomia si basa, in prima approssimazione, su una relazione a tre posti tra un dato sistema *S*, un compito *c*, e un altro sistema *S'*. Diremo che un sistema *S* è autonomo nello svolgimento di *c* nei confronti di *S'* (*S* è *c*-autonomo nei confronti di *S'*) se *S* compie *c* regolarmente senza l'assi-

stenza o l'intervento di S' . Così, per esempio, un bimbo piccolo dell'età di 10 mesi non cammina regolarmente su un prato in posizione eretta senza il sostegno di un adulto, mentre la maggior parte dei bambini di età superiore ai due anni è autonoma nello svolgimento dello stesso compito nei confronti degli esseri umani adulti che lo circondano. I robot industriali che popolano una determinata fabbrica sono autonomi nello svolgimento di vari compiti di assemblaggio, verniciatura o trasporto logistico nei confronti degli altri lavoratori umani presenti all'interno della fabbrica.

Un sistema che è c -autonomo per uno specifico compito c può evidentemente non esserlo nello svolgimento di altri compiti. I robot industriali non sono generalmente c -autonomi per quanto riguarda il compito di cucinarci un buon pranzo. Inoltre, un sistema S che è autonomo nello svolgimento di un compito c nei confronti di un sistema S' potrebbe non esserlo nei confronti di qualche altro sistema S'' : una Google car è una vettura senza conducente che è c -autonoma rispetto a un qualsiasi essere umano nel compito di navigare lungo certe strade urbane della Silicon Valley, ma può dipendere da un sistema di geo-localizzazione per eseguire correttamente lo stesso compito.

Il Dipartimento della Difesa degli Stati Uniti d'America (DoD) ha proposto una definizione di arma autonoma (d'ora in poi AA per brevità) che si basa sulla c -autonomia, in quanto essa coinvolge un'arma S , il compito di selezionare ed eventualmente attaccare un obiettivo militare e degli operatori umani. In base a questa definizione, un'arma è autonoma se, una volta attivata, «essa è in grado di selezionare e attaccare gli obiettivi senza ulteriori interventi da parte di operatori umani». (US Department of Defense, DIRECTIVE 3000.09: AUTONOMY IN WEAPONS SYSTEMS (2012), pp. 13–14; disponibile alla pagina www.dtic.mil/whs/directives/corres/pdf/300009p.pdf)

Il compito di selezionare degli obiettivi ed eventualmente attaccarli si può suddividere in vari sottocompiti. Bisogna infatti raccogliere ed elaborare i dati sensoriali allo scopo di identificare, tracciare, selezionare e ordinare secondo una lista di priorità degli obiettivi militari prima di decidere, sulla base delle regole correnti d'ingaggio, se qualcuno di essi può o deve essere attaccato. Pertanto la progettazione e lo sviluppo di un'AA comporta, in generale, l'uso di tecnologie informatiche e robotiche avanzate per la percezione artificiale, la pianificazione delle azioni e l'esecuzione di comportamenti reattivi, con i quali rispondere in tempo utile alle evoluzioni ambientali rilevanti. Per questo motivo, le armi che possono considerarsi autonome in base alla definizione del DoD sono generalmente classificabili come sistemi robotici che svolgono cicli percezione-azione governati da un qualche sistema intelligente di controllo.

Torniamo ora a considerare, in base alla definizione di AA, la torretta robotica SGR-A1 dispiegata dalla Corea del Sud per svolgere compiti di sorveglianza armata della zona demilitarizzata tra le due Coree. SGR-A1 può funzionare in modalità non supervisionata oppure supervisionata. Se attivata in modalità non supervisionata, la sentinella robotica identifica e traccia gli intrusi nella zona demilitarizzata, decidendo inoltre se aprire il fuoco oppure no senza interventi ulteriori da parte di un operatore umano. Nella modalità supervisionata, la decisione di aprire il fuoco è invece subordinata all'assenso di un operatore umano. Solo nella modalità operativa *non supervisionata* la sentinella robotica sud-coreana si qualifica come una AA in base alla definizione del DoD. Nella modalità *supervisionata* è invece un'arma controllata in remoto, che fornisce un supporto percettivo e di puntamento all'operatore umano, al quale è riservato il compito di decidere se aprire il fuoco oppure no.

L'esempio di SGR-A1 consente di evidenziare due caratteristiche interessanti delle AA. In primo luogo, SGR-A1 permette di chiarire che la differenza tra un'AA e un'arma non autonoma si può ridurre alla semplice commutazione tra due modalità operative che sono state previste e implementate nella macchina. In secondo luogo, l'esecuzione regolare e «corretta» del compito da svolgere in modalità autonoma dipende in modo cruciale dalle caratteristiche specifiche dell'ambiente nel quale SGR-A1 è immersa. La zona demilitarizzata tra le due Coree è un ambiente nel quale nessun essere umano ha il permesso di accedere. Chiunque sia sorpreso in quell'area viene classificato come un potenziale obiettivo militare. Per questo motivo, il compito di riconoscimento di un bersaglio potenziale si riduce sostanzialmente alla discriminazione percettiva tra esseri umani e altri oggetti in movimento presenti nella zona demilitarizzata, come gli animali e le chiome degli alberi scosse dal vento. SGR-A1 non sa risolvere problemi più difficili di discriminazione che emergono in situazioni più dinamiche e popolate da un repertorio ben più diversificato di agenti. In particolare, la sentinella robotica non riesce a distinguere bene un belligerante attivo da un nemico che è fuori combattimento³ in quanto è ferito o perché si è arreso con dei gesti di resa difformi dallo stereotipo del soldato con le mani alzate e in posizione eretta frontale rispetto all'avversario. Nello stesso contesto ambientale della zona demilitarizzata, si può ragionevolmente dubitare che SGR-A1 sia in grado di discriminare

3 Un nemico è definito come fuori combattimento (*hors de combat*) nell'art. 41 dei protocolli aggiuntivi alle Convenzioni di Ginevra del 1949 se a) è nelle mani di una parte avversa; b) esprime chiaramente l'intenzione di arrendersi; c) è stato ridotto nello stato di assenza di coscienza oppure è stato neutralizzato da ferita o malattia ed è pertanto incapace di difendersi, purché in ciascuno di questi casi egli si astenga da ogni tentativo di fuga.

un fuggiasco verso la Corea del sud da un essere umano che avanza verso il confine meridionale mostrando comportamenti potenzialmente ostili.

Nel complesso, numerose condizioni iniziali e al contorno devono valere perché il sistema SGR-A1 esegua regolarmente il compito richiesto senza interventi da parte di operatori umani. Più in generale, le attribuzioni di *c*-autonomia che sono richieste per classificare un'arma come una AA sono fortemente dipendenti dal contesto. Sotto questo profilo, la definizione proposta dal DoD appare inadeguata, in quanto la *c*-autonomia deve essere vista come una relazione ad almeno quattro posti: un sistema *S*, un compito *c*, un sistema *S'* dal quale *S* non dipende nell'esecuzione di *c* e *un ambiente a nel quale c deve essere eseguito*.

Poiché un'AA può essere autonoma in un determinato ambiente, ma non autonoma in altro ambiente, si pone il problema di capire se e come si possano effettivamente individuare gli ambienti nei quali un'arma risulta essere autonoma. Questo problema riguarda sia chi progetta e produce le AA, sia i comandanti militari che dovrebbero utilizzarle. Questi ultimi devono preliminarmente decidere se lo scenario operativo corrente ricade effettivamente tra quelli nei quali l'arma soddisfa le condizioni per la *c*-autonomia. La difficoltà di dirimere tale questione nei teatri operativi è di per sé sufficiente, come vedremo nel prossimo paragrafo, a giustificare la richiesta di una *moratoria* sulle AA.

4. Nella piena luce del mezzogiorno un drone non sa distinguere percettivamente un cespuglio secco da un cane che dorme (Weiss 2011). Questa efficace stigmatizzazione delle limitazioni percettive dei droni è dovuta a Lora G. Weiss, che lavora al Georgia Institute of Technology, istituzione universitaria di notevole rilevanza nell'ambito della ricerca robotica, dove si svolgono anche numerose attività di ricerca nel settore della robotica militare. Come potrebbe un drone dei nostri giorni affetto da tali limitazioni percettive – o anche una sua evoluzione che sia prevedibile sulla base delle attuali conoscenze scientifiche e tecnologiche – distinguere un avversario con atteggiamenti ostili da un civile che si trova sul campo di battaglia o anche da un avversario fuori combattimento perché ferito o disarmato? Eppure è proprio quanto le leggi umanitarie in guerra richiedono alle parti belligeranti in ogni conflitto armato. Particolarmente rilevanti a questo riguardo sono le richieste di discriminazione e proporzionalità codificate nei protocolli aggiuntivi alle Convenzioni di Ginevra del 1949⁴.

4 Si vedano, per i protocolli aggiuntivi https://www.icrc.org/eng/assets/files/other/icrc_002_0321.pdf, e per le Convenzioni del 1949 <https://www.icrc.org/eng/assets/files/publications/icrc-002-0173.pdf>.

La condizione di discriminazione (detta anche di distinzione) richiede di limitare strettamente gli attacchi agli obiettivi militari che, per loro natura, ubicazione, scopo o uso contribuiscano effettivamente all'azione militare e la cui distruzione, conquista o neutralizzazione offra un chiaro vantaggio militare nelle circostanze date (Protocollo I del 1977, art. 52). La condizione di proporzionalità proibisce di lanciare attacchi che possano causare perdite di vite umane o feriti tra i civili o anche danni a installazioni civili che risultino eccessivi rispetto al vantaggio militare concreto e diretto che ne potrebbe derivare (Protocollo I del 1977, art. 51.5.b).

Come è stato già rilevato, i compiti di discriminazione richiesti dall'art. 52, come pure la valutazione della conformità di un attacco con il vincolo di proporzionalità richiesto dall'art. 51, non sono alla portata dei sistemi percettivi e di ragionamento che le ricerche svolte nell'ambito dell'intelligenza artificiale e della robotica mettono oggi a disposizione. Ronald Arkin ha affermato che lo sviluppo di AA che rispettino i vincoli umanitari almeno al livello di un bravo soldato è un obiettivo di lungo periodo per l'intelligenza artificiale e la robotica – un obiettivo che non può essere raggiunto prima di aver superato varie e profonde sfide scientifiche e tecnologiche (Arkin 2013, 2015)⁵. Pertanto, sostiene Arkin, è opportuno introdurre una moratoria internazionale sulle AA, e cioè una sospensione di qualsiasi attività che sia finalizzata allo sviluppo, al dispiegamento e all'uso di AA. A suo parere, la moratoria dovrebbe rimanere in vigore fino a quando si abbiano prove sperimentali sufficienti per concludere che, con probabilità alta, un'AA rispetterà le leggi umanitarie in guerra tanto quanto dei soldati competenti e ben addestrati.

Vi sono altri problemi di difficile soluzione ingegneristica che è opportuno evidenziare qui, perché la loro persistenza rafforza la richiesta di una moratoria sulle AA e il suo mantenimento. Uno di questi problemi riguarda l'interoperabilità di diversi tipi di AA tra loro e all'interno di squadre miste formate da AA ed esseri umani che devono comunicare in un linguaggio flessibile e facilmente comprensibile a umani e macchine. Ancora più rilevante è il difficile problema di concepire ed eseguire dei test che possa-

5 Si veda per esempio Arkin (2013): «[T]he use and deployment of ethical autonomous robotic systems is not a short-term goal ... There are profound technological challenges to be resolved, such as effective *in situ* target discrimination and recognition of the status of those otherwise *hors de combat*». Noel Sharkey ha affermato che «[c]urrently and for the foreseeable future no autonomous robots or artificial intelligence systems have the necessary properties to enable discrimination between combatants and civilians or to make proportionality decisions». (Sharkey 2010, p. 378).

no fornire evidenze empiriche sufficienti di un comportamento rispettoso delle leggi umanitarie in guerra. I test da eseguire dovrebbero avere un carattere decisamente innovativo rispetto alle pratiche attuali di test adottate per i sistemi robotici e dell'intelligenza artificiale, dove gli ambienti di utilizzazione previsti sono noti e le principali cause di perturbazione del comportamento sono prevedibili e riproducibili. Nel caso dei test sulle AA si dovrebbe invece introdurre un ventaglio molto ampio di fattori di perturbazione anche non previsti dalla AA al fine di controllare la sua robustezza nei reali scenari operativi, laddove le parti che si oppongono in un conflitto armato cercano di generare eventi inattesi per cogliere di sorpresa l'avversario, sconvolgere i suoi piani di battaglia e ridurre l'efficacia delle sue azioni offensive o difensive.

Nessun comandante militare dovrebbe accettare di utilizzare un'AA in assenza di test che forniscano basi adeguate per una valutazione realistica della robustezza di un'AA rispetto a eventi bellici inattesi – e questo anche indipendentemente da una qualsiasi risoluzione internazionale che stabilisca una moratoria sulle AA. I comandanti militari hanno infatti l'obbligo morale di assicurarsi, nei limiti della ragionevolezza, che i loro ordini siano conformi alle richieste di discriminazione e proporzionalità contenute nel *corpus* delle leggi umanitarie in guerra. In particolare, un comandante deve dare conto, moralmente e legalmente, del fatto che un'AA sia stata attivata in presenza di un rischio significativo di violare i requisiti di discriminazione e proporzionalità e degli effetti conseguenti. Pertanto, fino a quando permangono le limitazioni attuali dei sistemi robotici e dell'intelligenza artificiale, un comandante deve rifiutarsi sistematicamente di dispiegare armi che non siano sotto il controllo di un operatore umano.

Le argomentazioni a sostegno di una moratoria e del rifiuto di dispiegare un'AA da parte dei comandanti militari dipendono da un giudizio *contingente* sullo stato di sviluppo delle tecnologie robotiche e dell'intelligenza artificiale. Supponiamo che in un futuro, per quanto distante, si abbiano prove sufficienti per asserire che qualche AA sia in grado di rispettare le leggi umanitarie in guerra. In questa circostanza verrebbero meno le ragioni fin qui esaminate per impedire lo sviluppo, il dispiegamento e l'uso delle AA. Vi sono tuttavia altre motivazioni morali, che nascono nel contesto delle teorie etiche normative, per impedire l'introduzione delle AA anche nel caso in cui esse fossero in grado di rispettare le leggi umanitarie in guerra tanto quanto un bravo soldato. Queste argomentazioni sostengono la proposta, da valutare ed eventualmente da fare propria in sedi politiche internazionali, per una definitiva e preventiva *messa al bando* delle AA. Prima di esaminare le specifiche motivazioni morali avanzate per la messa

al bando delle AA, ci soffermeremo nel prossimo paragrafo a richiamare alcuni trattati internazionali, con le rispettive motivazioni morali, che hanno determinato la messa al bando di vari sistemi d'arma.

5. Le prime armi ad essere state messe al bando con un trattato internazionale sono i proiettili esplosivi di peso inferiore ai 400 grammi. Si tratta di pallottole introdotte per la prima volta nel corso della Guerra civile americana che esplodono al contatto con il corpo umano. Si levarono subito numerose voci contro le pallottole esplosive, facendo appello all'idea di proporzionalità tra scopi e mezzi dell'azione bellica: poiché la ferita causata da una pallottola non esplosiva è sufficiente a mettere fuori combattimento un soldato nemico, le ferite più gravi causate dalle pallottole esplosive causano sofferenze aggiuntive ma del tutto inutili per il conseguimento dello scopo militare di neutralizzare un nemico.

Il governo russo indisse una conferenza internazionale per mettere al bando le pallottole esplosive nel 1868. Nella Dichiarazione di San Pietroburgo, sottoscritta dai partecipanti alla conferenza in quello stesso anno, si afferma che l'unico obiettivo utile e legittimo in guerra è quello di indebolire le forze militari dell'avversario. Ma, a questo scopo,

è sufficiente rendere inabile il maggior numero possibile di uomini. Si andrebbe oltre questo obiettivo impiegando armi che aggravino inutilmente le sofferenze degli uomini resi inabili o che ne rendano inevitabile la morte. L'impiego di tali armi sarebbe dunque contrario alle leggi dell'umanità⁶.

La Dichiarazione di San Pietroburgo, con la sua proibizione di usare pallottole esplosive nei conflitti armati, è stata incorporata nel *diritto internazionale consuetudinario*, ed è pertanto diventata una norma cogente per tutti gli stati, senza che vi sia necessità di una sua codifica e traspo-

6 Il testo della Dichiarazione recita: «Considerando che i progressi della civiltà devono produrre l'effetto di attenuare, nei limiti del possibile, le calamità della guerra; che il solo scopo legittimo che gli Stati devono prefiggersi durante la guerra è l'indebolire le forze militari del nemico; che a tal fine è sufficiente mettere fuori combattimento il più gran numero possibile di nemici; che si va al di là dello scopo anzidetto se si usano armi che aggravano inutilmente le sofferenze degli uomini messi fuori combattimento o ne rendono la morte inevitabile; che l'uso di tali armi sarebbe pertanto contrario alle leggi dell'umanità; Le parti contraenti si impegnano a rinunciare reciprocamente, ove scoppi una guerra tra loro, all'uso, da parte delle loro truppe di terra o di mare, di tutti i proiettili di peso inferiore a 400 grammi, che siano esplosivi o carichi di materie fulminanti o infiammabili».

sizione nelle leggi dei singoli stati⁷. Le successive conferenze dell'Aja (1899 e 1907) codificarono il principio più generale che bisogna vietare armi e operazioni militari che provocano sofferenze inutili agli esseri umani o danni superflui alle cose.

Vi sono trattati per la messa al bando di armi più recenti e anche più significativi per il caso in esame, sia perché essi riguardano categorie molto più ampie di armi, sia perché la comunità degli scienziati e degli ingegneri ha svolto un ruolo importante per sensibilizzare tutte le parti interessate e formulare richieste coerenti di messa al bando che siano inoltre concretamente perseguibili con azioni mirate di controllo.

La Convenzione sulle armi biologiche, entrata in vigore nel marzo 1975, ha vietato lo sviluppo, la produzione e la detenzione di armi batteriologiche e tossiniche, imponendo la distruzione progressiva di tutti i depositi esistenti. Il successivo Trattato per la messa al bando delle armi chimiche, entrato in vigore nel 1997, proibisce ogni attività di sviluppo, produzione, acquisizione, detenzione, conservazione, trasferimento e uso di armi chimiche e di materiali ad esse collegati. Varie organizzazioni accademiche e professionali, associazioni ed organizzazioni non governative formate da scienziati e ingegneri hanno fornito un importante supporto nello svolgimento dei negoziati e nella stesura del testo dei trattati internazionali (Matoušek 2010). In primo piano tra questi, lo *Stockholm International Peace Research Institute* (SIPRI) con il suo *Chemical and Biological Warfare Program*, lo *Harvard Sussex Program* e l'UNIDIR (United Nations Institute for Disarmament Research) di Ginevra⁸. Gli scienziati e gli ingegneri continuano a giocare un ruolo centrale nei processi di controlli necessari a verificare il rispetto dei trattati, ispezionando con breve preavviso laboratori e fabbriche, controllando i processi di eliminazione di armi eventualmente ancora esistenti presso gli stati contraenti, e tenendo sotto controllo la produzione di sostanze biologiche chimiche per usi civili che siano utilizzabili per la produzione di armi biologiche e chimiche.

7 La consuetudine in questo ambito deriva da una prassi diffusa, stabilita nella fattispecie con l'astensione dall'uso delle pallottole esplosive da parte dei firmatari della Dichiarazione di San Pietroburgo e sostenuta dalla convinzione che la consuetudine adottata sia moralmente obbligatoria.

8 È inoltre interessante notare che il preambolo al Trattato sulle armi chimiche sottolinea i benefici attesi in termini di promozione del commercio, dello sviluppo economico, della cooperazione e degli scambi scientifici sui prodotti chimici per usi civili: «Desiring to promote free trade in chemicals as well as international cooperation and exchange of scientific and technical information in the field of chemical activities for purposes not prohibited under this Convention in order to enhance the economic and technological development of all States Parties».

Ci sono analogie significative tra le motivazioni che sono state addotte per la messa al bando di varie categorie di armi e le argomentazioni di carattere morale che abbiamo già esaminato per una moratoria sulle AA. Si tratta, in buona sostanza, dell'appello ai principi di distinzione e proporzionalità codificati nel *corpus* attuale delle leggi umanitarie in guerra. Ma vi sono delle specificità interessanti che entrano in gioco nel caso delle AA, le quali imprimono un cambiamento qualitativo, molto più marcato di altri tipi di armi convenzionali (non nucleari), sui modi di fare guerra e sulla concezione stessa di che cosa sia la guerra. Questi cambiamenti, come vedremo nel prossimo paragrafo, giocano un ruolo centrale nelle argomentazioni di carattere morale avanzate per la messa al bando, definitiva e preventiva, delle AA.

6. Le argomentazioni morali per la messa al bando delle AA sono state avanzate principalmente nel quadro di due importanti impostazioni nella teorizzazione etica: l'etica deontologica e l'etica delle conseguenze. Nell'ambito dell'etica deontologica prevalgono ragioni morali basate su proibizioni di carattere generale, opportunamente sviluppate con contenuti più adatti alla fattispecie delle AA. Ad esempio, il rispetto della dignità dell'uomo e il diritto a essere giudicati in modo equo sono invocati come principi e riempiti di alcuni contenuti specifici per sostenere che l'uso delle AA viola entrambi. Questa linea argomentativa per la messa al bando delle AA è stata generalmente contrastata mettendo in dubbio la correttezza dell'applicazione dei principi fondamentali in questione al caso particolare delle AA.

Il panorama argomentativo sviluppato nella cornice offerta dall'etica delle conseguenze è più variegato. Vi sono argomenti che contrastano la proposta di una messa al bando mettendo in luce conseguenze attese dall'uso delle AA che sarebbero moralmente preferibili alle conseguenze derivanti da una loro messa al bando. E vi sono argomenti che si propongono di rovesciare una siffatta valutazione delle conseguenze attese e per i quali una messa al bando è l'opzione moralmente preferibile.

Partiamo dalla principale argomentazione avanzata nel quadro dell'etica deontologica, la quale si propone di giustificare sul piano della teoria etica l'intuizione che non sia moralmente accettabile affidare a una macchina la decisione di vita o di morte per un essere umano. Peter Asaro ha avanzato un argomento di questo genere per la messa al bando delle AA, nel quale non si fa riferimento alle attuali limitazioni tecnologiche delle AA e che ambisce a valere anche qualora le AA fossero in grado di rispettare le leggi umanitarie in guerra (Asaro 2012). La conclusione di Asaro parte da premesse che riguardano alcuni diritti fondamentali degli esseri umani. Secondo Asaro,

gli esseri umani, in quanto tali, hanno il diritto di non essere privati della vita *in modo arbitrario*. Perché la decisione di uccidere un essere umano sia non-arbitraria, prosegue l'argomento, essa deve essere presa sulla base di un esercizio responsabile della capacità di ragionare e giudicare, che coinvolga anche la sfera emotiva e la capacità mentale di provare compassione per la potenziale vittima. Poiché le AA non possono garantire la compresenza e l'interazione di questi vari elementi, conclude Asaro, affidare a un'AA le decisioni di vita e di morte sugli esseri umani implica che qualsiasi soppressione della vita che ne consegue è arbitraria. Per questo motivo l'uso delle AA dovrebbe essere proibito senza eccezione alcuna:

Non possiamo accettare che la decisione di togliere la vita a un uomo sia presa da un sistema automatizzato se vogliamo preservare la moralità e la dignità dell'uomo, la giustizia e la legge. E per rispettare tutto ciò dobbiamo proibire i sistemi d'arma autonomi. Nelle decisioni di vita o di morte, ogni caso particolare è meritevole dell'attenzione e della considerazione di un uomo, a causa del peso morale inerente all'atto di prendere una vita umana⁹.

Per attaccare questo argomento, si può mettere in dubbio il collegamento ipotizzato tra la decisione di sopprimere una vita, da un lato, e il rispetto della dignità umana o il diritto di ciascuno a essere giudicato equamente dall'altro lato. Invece, per rafforzare l'argomento di Asaro, è opportuno analizzare ed esplicitare le implicazioni dei diritti umani inalienabili nel contesto delle AA e dei scenari bellici corrispondenti. È attualmente in corso un interessante dibattito etico e giuridico nel quale si contrappongono queste due strategie argomentative.

Passiamo a considerare gli argomenti sviluppati nella cornice dell'etica delle conseguenze. Notiamo subito che ogni argomento consequenzialista, indipendentemente dalla circostanza che sia a favore o contro la messa al bando delle AA, deve concentrarsi sulle conseguenze attese in futuro, piuttosto che su conseguenze concretamente rilevate, in quanto le AA sono sistemi ancora in una fase preliminare di studio e sperimentazione. È nel contesto delle *conseguenze attese di lungo periodo e su scala globale* che a mio parere gli argomenti a favore di una messa al bando preventiva delle AA risultano essere particolarmente incisivi e degni della massima atten-

9 Vedi Asaro (2012), p. 708: «The decision to kill a human can only be legitimate if it is non-arbitrary, and there is no way to guarantee that the use of force is not arbitrary without human control, supervision and responsibility. It is thus immoral to kill without the involvement of human reason, judgment and compassion, and it should be illegal».

zione, sia nell'ambito del diritto internazionale sia delle decisioni politiche vincolanti da prendere in esame ed eventualmente sottoscrivere nei consensi politici internazionali competenti.

Le ragioni offerte a favore del dispiegamento futuro delle AA nel quadro dell'etica delle conseguenze si proiettano in un orizzonte temporale ipotetico di lungo periodo: allorché le ragioni largamente condivise a sostegno di una moratoria, basate sul mancato rispetto delle leggi umanitarie in guerra, venissero superate dagli sviluppi scientifici e tecnologici nei settori rilevanti della ricerca. In un tale scenario ipotetico, nel quale le AA avranno dimostrato di rispettare i principi di discriminazione e proporzionalità quanto dei soldati ben addestrati al compito, le AA potrebbero garantire precisione maggiore, maggiore capacità di mantenere il controllo sulle proprie azioni rispetto ai normali soldati, che sono cognitivamente più limitati ed emotivamente fragili. Inoltre, le AA potrebbero essere programmate per seguire politiche più conservative nei processi decisionali che eventualmente portano ad aprire il fuoco poiché le AA, al contrario dei soldati umani, non devono auto-preservarsi e dunque potrebbero aprire il fuoco solo in circostanze che non lasciano dubbi sulle intenzioni ostili degli avversari e dopo un'attenta valutazione delle norme dello *jus in bello*. Se e quando ciò avverrà, le AA aiuterebbero a ridurre il numero delle vittime tra i combattenti degli schieramenti opposti, e così pure tra soldati fuori combattimento e nella popolazione civile. Pertanto, si conclude seguendo questa linea argomentativa, il passaggio dalla moratoria alla messa al bando delle AA non è giustificabile dal punto di vista dell'etica delle conseguenze (Arkin 2014, 2015). Ma è invece questa conclusione a non essere pienamente giustificata. Risulta infatti possibile mettere in dubbio la validità di questo argomento e la robustezza della sua conclusione senza abbandonare la cornice dell'etica delle conseguenze attese all'interno della quale è stato sviluppato¹⁰.

10 È interessante osservare marginalmente che la correttezza di questo argomento è stata messa in discussione in un'altra cornice concettuale da Christoph Heins (che è Special Rapporteur dell'ONU sulle esecuzioni extragiudiziarie, sommarie o arbitrarie) rilevando il cambiamento del significato della parola 'guerra' e della sua non applicabilità uniforme ai casi di combattimento con AA o con mezzi controllati in remoto: «This argument does not withstand closer scrutiny. While it is desirable for States to reduce casualties in armed conflict, it becomes a question whether one can still talk about “war” – as opposed to one-sided killing – where one party carries no existential risk, and bears no cost beyond the economic. There is a qualitative difference between reducing the risk that armed conflict poses to those who participate in it, and the situation where one side is no longer a “participant” in armed conflict inasmuch as its combatants are not exposed to any

Una critica del precedente argomento consequenzialista contro la messa al bando parte dalla seguente domanda: le conseguenze prese in considerazione sono tutte o almeno le principali conseguenze attese dall'uso di AA (che per ipotesi stiamo assumendo rispettose delle leggi umanitarie in guerra)? La risposta è chiaramente negativa: le conseguenze prese in considerazione riguardano solo le prestazioni sul campo di battaglia e si concentrano selettivamente su alcuni dei loro risultati; si ignorano del tutto conseguenze attese del dispiegamento delle AA e che si propagano oltre i confini di un campo di battaglia. Per questa ragione, diremo che le principali ragioni contro la messa al bando delle AA nascono sul terreno di una visione consequenzialista *ristretta*, che non tiene conto delle ripercussioni su più larga scala derivanti dal loro dispiegamento. Una visione consequenzialista *ampia* terrà invece conto gli effetti delle AA sulla stabilità delle condizioni di pace, sugli incentivi a iniziare nuovi conflitti, sulla destabilizzazione regionale e globale, sulla neutralizzazione di fattori che influiscono sulla deterrenza nucleare, sulla possibilità di *escalation* da una guerra combattuta con armi convenzionali a un conflitto nucleare (Tamburrini 2016). Che cosa accade all'ipotesi di una messa al bando delle AA in una siffatta prospettiva ampia sulle conseguenze attese?

Noel Sharkey, che chiaramente allarga la visione consequenzialista privilegiata da Arkin e altri oppositori della messa al bando, sottolinea che un minore numero atteso di morti nel proprio esercito può fornire un incentivo a iniziare una guerra, attenuando o annullando in questo modo il disincentivo politico derivante dalla conta delle bare rimpatriate dai campi di battaglia. È perciò errato far prevalere, in una valutazione consequenzialista, la riduzione attesa di vittime nel proprio esercito sul numero più alto di vittime, proprie o altrui, causate dai nuovi conflitti che le AA potrebbero incentivare nel lungo periodo (Sharkey 2012)¹¹.

Più in generale Jürgen Altmann suggerisce l'opportunità metodologica di considerare le conseguenze attese su una scala globale per fornire una ragionevole valutazione aggregata dei costi e dei benefici attesi dal dispiegamento delle AA:

se nuove classi di armi convenzionali emergono, come accade nel caso dei veicoli armati senza pilota, si dovrebbe valutare la loro introduzione in rela-

danger». (Heins 2013, § 60, p. 12). Per un'analisi più approfondita degli spostamenti di significato della parola 'guerra' e delle ripercussioni sulla distribuzione dei poteri democratici nello *jus ad bellum*, si rimanda il lettore interessato a (Datteri e Tamburrini 2013).

11 Si veda anche (Sauer e Schörnig 2012).

zione al pericolo di rendere più probabile un conflitto e ad altri pericoli che esse possono generare. Il peso dei vantaggi militari ipotizzati nel breve periodo dovrebbe essere contrapposto alle conseguenze probabili di lungo periodo per la sicurezza nazionale e, in modo particolare, per quella internazionale¹².

Anzitutto, bisogna considerare i rischi di destabilizzazione su scala nazionale e regionale che potrebbero derivare dalla produzione e dalla messa in vendita delle AA. Essendo armi convenzionali con costi di produzione relativamente bassi, è plausibile ipotizzare una rapida proliferazione delle AA presso regimi repressivi, oltre a una loro acquisizione sul mercato illegale delle armi da parte di organizzazioni terroristiche. Questi attori potrebbero utilizzare le AA, grazie alle loro capacità di discriminazione percettiva, per operazioni di pulizia etnica su larga scala o per esecuzioni mirate.

Le AA presentano maggiori rischi potenziali per la stabilità e la sicurezza internazionale su scala regionale e globale di molte altre armi convenzionali. In particolare, sciame aerei di AA che siano in grado di lanciare attacchi coordinati e diffusi su infrastrutture civili e militari potrebbero dare avvio a una nuova corsa alle armi con un forte impatto destabilizzante sugli equilibri militari. Questa possibilità basta da sola a mostrare l'infondatezza dell'implicita assunzione *ceteris paribus* contenuta negli argomenti consequenzialisti ristretti contro la messa al bando delle AA, che esclude ogni impatto delle AA sulle strategie regionali e globali o sulle amplificazioni di conflitti in atto. Ma è proprio l'assunzione sulla parità di condizioni al di fuori dei singoli campi di battaglia prima e dopo l'introduzione delle AA che dà forza alle argomentazioni consequenzialiste ristrette contro la messa al bando. Senza di essa, la valutazione aggregata delle conseguenze attese cambia l'esito del confronto tra costi e benefici attesi.

Osserviamo infine che sciame aerei di AA, più di molte altre armi convenzionali, hanno la possibilità di mettere a segno attacchi distruttivi su obiettivi nucleari strategici. Un primo attacco di sciame di AA, capaci di volare a velocità ipersoniche senza essere vincolati dalle limitazioni fisiologiche di piloti umani, scagliato contro gli arsenali nucleari del nemico, potrebbe essere tanto potente da annullare le possibilità di una ritorsione nucleare. In queste condizioni, la deterrenza nucleare basata sul MAD – *Mutual Assured Destruction* – non avrebbe più presa. Secondo il

12 «If new classes of conventional weapons are emerging, as is the case with armed uninhabited vehicles, they should be assessed with respect to questions such as do they make war more likely and do they raise other dangers. Envisioned short-term military advantages should be weighed against the probable long-term consequences for national, and, in particular, international, security» (Altmann 2013, p. 137).

MAD, nessuno dei contendenti colpisce per primo perché teme la ritorsione dell'avversario, le cui potenzialità di risposta non sono completamente annullate dal primo attacco. Pertanto, indipendentemente da chi sia che colpisce per primo la conseguenza inevitabile sarebbe la distruzione assicurata per entrambi i contendenti. Se gli sciami di AA fossero in grado di annullare le capacità di risposta nucleare dell'avversario, allora le strategie basate sull'anticipazione dell'attacco sarebbero da preferire. John von Neumann, il geniale matematico che in questo contesto è appropriato ricordare come ideatore della teoria dei giochi, teorizzava la guerra nucleare preventiva verso la fine degli anni '40 del secolo scorso, da scatenare prima che l'Unione Sovietica avesse costruito un arsenale nucleare sufficiente a contrastare quello statunitense. Ed esprime così il succo di questa visione strategica: «Se tu affermi “perché non bombardarli domani?” Io rispondo “perché non oggi?” E se tu dici “oggi alle 5 del pomeriggio?”, io rispondo “perché non all'una in punto?”».

Se si assume una prospettiva consequenzialista ampia è difficile resistere alla conclusione che in una valutazione aggregata di costi e benefici attesi dal dispiegamento delle AA i costi superino di gran lunga i benefici. All'aspettativa di un numero ridotto di vittime in alcuni scenari bellici si contrappone infatti l'aspettativa di un ricorso più facile alle armi, di incentivi massicci a una nuova corsa alle armi, di rischi consistenti di destabilizzazione regionale e globale, e perfino di un indebolimento dei tradizionali meccanismi di deterrenza nucleare basati sulla condizione di distruzione reciproca assicurata. Per quanto riguarda quest'ultimo punto, è difficile pensare, da una prospettiva consequenzialista, a uno stato di cose meno desiderabile di una guerra nucleare, per la nostra generazione così come per ogni generazione futura. Optare per la messa al bando preventiva delle AA sembra perciò coincidere con la scelta della regola collettiva di comportamento che comporta le conseguenze attese migliori su scala planetaria e sul lungo periodo rispetto all'azione incompatibile di permetterne il dispiegamento.

Nel complesso, vi è una confluenza di argomenti morali per la messa al bando delle AA dalle diverse prospettive dell'etica deontologica e dell'etica delle conseguenze. A mio parere, gli argomenti morali più convincenti per la messa al bando discendono da una prospettiva consequenzialista ampia che tenga debitamente conto di effetti attesi di lungo periodo e su una scala globale.

7. Numerose sono state iniziative per la messa al bando delle AA nel corso degli ultimi anni. Tra le più recenti, bisogna ricordare la lettera aperta sottoposta alla sottoscrizione pubblica il 28 luglio 2015, in occasione dell'av-

vio dei lavori dell'IJCAI 2015 (*International Joint Conference on Artificial Intelligence*). Nel corso dei restanti mesi dell'anno, la lettera è stata firmata da più di 3000 di ricercatori nei settori dell'intelligenza artificiale e delle robotica, da rappresentanti dell'industria robotica e ICT, insieme a 17.000 altre persone. Nel testo della lettera si invita la comunità dei ricercatori dei settori interessati a seguire le orme dei biologi e dei chimici che hanno attivamente contribuito alla messa al bando delle armi biochimiche, e dei fisici che hanno contribuito alle iniziative per la messa al bando dei laser accecanti. Le ragioni esposte nella lettera aperta per la messa al bando delle AA riflettono, come si evince chiaramente dalla seguente citazione, un punto di vista che, nel paragrafo precedente, è stato assimilato al consequenzialismo *ampio*:

The key question for humanity today is whether to start a global AI arms race or to prevent it from starting. If any major military power pushes ahead with AI weapon development, a global arms race is virtually inevitable, and the endpoint of this technological trajectory is obvious: autonomous weapons will become the Kalashnikovs of tomorrow. Unlike nuclear weapons, they require no costly or hard-to-obtain raw materials, so they will become ubiquitous and cheap for all significant military powers to mass-produce. It will only be a matter of time until they appear on the black market and in the hands of terrorists, dictators wishing to better control their populace, warlords wishing to perpetrate ethnic cleansing, etc. Autonomous weapons are ideal for tasks such as assassinations, destabilizing nations, subduing populations and selectively killing a particular ethnic group. (Per il testo completo, si veda <http://futureoflife.org/open-letter-autonomous-weapons/>)

Nel dicembre 2015, la rivista *Communications of the Association for Computing Machinery*, il bollettino più diffuso nella comunità di ricercatori che operano nel settore dell'informatica, ha aperto il dibattito sulla messa al bando delle AA con un intervento di Steven Goose, direttore della *Arms Division* della ONG *Human Rights Watch*, favorevole alla messa al bando (Goose 2015) e un intervento del già menzionato Ronald Arkin contro la messa al bando (Arkin 2015). Il dibattito è stato introdotto dal curatore della rivista Moshe Vardi, secondo il quale «è la prima volta che la comunità informatica si misura pubblicamente con un tema di tale importanza. E questo è uno sviluppo molto positivo».

Con lo scopo di dare un'idea della ricchezza del dibattito internazionale sulle AA, è opportuno menzionare brevemente, insieme a questi sviluppi recenti, altre iniziative e avvenimenti che li hanno preceduti.

Una discussione anticipatrice delle problematiche etiche sollevate dalle AA si sviluppò già nel corso del *First Roboethics Symposium* del 2004, organizzato dalla Scuola di Robotica di Genova, ed emblematicamente

tenutosi presso la Villa Alfred Nobel di Sanremo. Nel 2009 è stato fondato l'ICRAC, *International Committee for Robot Arms Control* (<http://icrac.net/>), i cui membri svolgono attività di ricerca e di sensibilizzazione della comunità internazionale sul tema della robotica militare, promuovendo azioni volte a limitare efficacemente gli usi militari dei sistemi robotici. Il primo appello per la messa al bando delle AA è stato promosso dall'ICRAC nel 2013 ed è stato firmato da molti ricercatori dei settori rilevanti di 37 nazionalità diverse. Nello stesso anno è stata lanciata la campagna internazionale *Stop Killer Robots* per la messa al bando delle AA. La campagna è condotta da varie ONG internazionali, tra le quali figurano Human Rights Watch, Article 36, Association for Aid and Relief Japan, ICRAC, Mines Action Canada, Nobel Women's Initiative, PAX, Pugwash Conferences on Science & World Affairs, e Women's International League for Peace and Freedom.

Sul piano diplomatico e politico internazionale, bisogna ricordare che nell'ambito dei *CCW Meetings of High Contracting Parties* dell'ONU (dove la sigla CCW sta per *Convention on Certain Conventional Weapons*) si è deciso di tenere, per tre volte consecutive, incontri di esperti interamente dedicati alle AA in relazione agli scopi e agli obiettivi propri del CCW, e cioè in relazione a eventuali restrizioni e limitazioni nell'uso delle armi convenzionali (i primi due incontri si sono svolti all'ONU di Ginevra nel 2014 e nel 2015, mentre il terzo si è svolto nell'aprile del 2016). Nel 2017 gli Stati membri del CCW hanno nominato un gruppo di esperti governativi (GGE) con il mandato di analizzare ulteriormente il problema e di proporre azioni appropriate da prendere in seno al CCW.

Queste iniziative mostrano che molto è stato fatto per aprire e approfondire il dibattito sulla messa al bando delle AA, ponendo anche il problema di deliberazioni politiche nelle opportune sedi nazionali e internazionali sugli usi consentiti delle armi robotiche. Ma molto resta ancora da fare, come si evince anche da un sondaggio sulla robotica richiesto dalla Commissione Europea e presentato nello *Special Eurobarometer Report* «Public attitudes towards robots», n. 382, settembre 2012). Il sondaggio indica che i cittadini europei hanno opinioni abbastanza decise in merito alle mansioni da delegare ai robot e a quelle che invece non dovrebbero essere loro demandate. In particolare, una percentuale alta degli intervistati si dichiara a favore dell'uso dei sistemi robotici in settori che richiedono lo svolgimento di compiti faticosi o pericolosi per gli esseri umani, ivi compresi i compiti da svolgere in operazioni militari e di polizia. Alla luce delle argomentazioni sviluppate in questo contributo, la spiccata preferenza dei cittadini europei per l'uso di robot in operazioni militari

dovrebbe essere meglio articolata e adeguatamente vincolata a situazioni particolari. Per quanto riguarda gli usi militari delle robotica e dell'intelligenza artificiale, infatti, una valutazione condotta congiuntamente nella cornice dell'etica deontologica e in quella dell'etica delle conseguenze offre una solida convergenza di argomenti per mettere al bando armi che prendono decisioni di vita o di morte e conducono autonomamente attacchi letali contro un essere umano.

Riferimenti bibliografici

- J. ALTMANN, *Arms control for armed uninhabited vehicles: an ethical issue*, in *Ethics and Information Technology* 15, 2013, 137-152.
- R. C. ARKIN, *Lethal autonomous systems and the plight of the non-combatant*, in *AISB Quarterly* 137, 2013, 1-9.
- R. C. ARKIN, *The case for banning autonomous weapons: counterpoint*, in *Communications of the ACM* 58(12), 2015, 48-49.
- P. ASARO, *On banning autonomous weapon systems: human rights, automation, and the de-humanization of lethal decision-making*, in *International Review of the Red Cross* 94, 2012, 687-709.
- G. BANGONE, *La guerra al tempo dei droni*, Roma, 2014.
- E. DATTERI, G. TAMBURRINI, *Robotic weapons and democratic decision-making*, in E. Hilgendorf and J.-P. Guenther (hrsg.), *Robotik und Gesetzgebung*, Baden Baden, 2013, 211-230.
- S. GOOSE, *The case for banning autonomous weapons: point*, in *Communications of the ACM* 58 (12), 2015, 43-45.
- J. MATOUŠEK, *The Chemical Weapons Convention and the role of scientists and engineers*, in J.L. Finney, I. Štaus (eds.), *Assessing the threat of weapons of mass destruction*. Amsterdam, 2010, 92-108.
- F. SAUER, N. SCHÖRNIG, *Killer drones: the silver bullet of democratic warfare?*, in *Security Dialogue* 34, 2012, 363-380.
- N. SHARKEY, *Cassandra or the false prophets of doom: AI robots and war*, in *IEEE Intelligent Systems* 23(4), 2008, 14-17.
- N. SHARKEY, *Saying 'no!' to lethal autonomous targeting*, in *Journal of Military Ethics* 9, 2010, 369-383.
- G. TAMBURRINI, *On banning autonomous weapons systems: from deontological to wide consequentialist reasons*, in N. Bhuta et al. (eds), *Autonomous Weapons Systems: Law, Ethics, Policy*, Cambridge, 2016, 122- 142.
- L. G. WEISS, *Autonomous Robots in the Fog of War*, in *IEEE Spectrum*, 2011. <http://spectrum.ieee.org/robotics/military-robots/autonomous-robots-in-the-fog-of-war/>

URSULA APITZSCH

LA MATERNITÀ SURROGATA TRANSNAZIONALE

Sommario: 1. Il problema. 2. Madri surrogate del Nepal. 3. La critica di Polanyi al concetto di «mercificazione» del lavoro umano e le questioni della cura e della maternità surrogata. 4. Emancipazione e l'*embeddedness* delle culture: la critica di Nancy Fraser a Polanyi, valutata utilizzando l'esempio della maternità surrogata. 5. Un tentativo di sintesi

1. La riproduzione umana non è soltanto una sottocategoria sociale della produzione, ma anche una forma estremamente importante della *produzione* sociale, vale a dire della produzione della vita biologica e della stessa vita sociale¹.

Tuttavia le attuali politiche non solo *continuano* a trattare la riproduzione come nient'altro che un'appendice al lavoro salariato ma la considerano *sempre più* in questo modo.

La questione sorge da ciò che accade a questa forma di riproduzione della vita sociale, quando essa avviene ripetutamente in condizioni di produzione capitalistica delle merci.

Gli studi della sociologa americana Arlie Hochschild ci forniscono il più ampio inquadramento teorico della questione ed individuano alcuni fondamentali effetti sullo sviluppo dello stesso capitalismo.

In tale contesto, Hochschild ha descritto le conseguenze della rivoluzione di genere su scala mondiale, per cui, sia nei paesi ricchi che in quelli poveri, sempre meno famiglie possono o desiderano vivere secondo il modello dell'uomo che provvede alla sua famiglia e un gran numero di donne entra nel mercato del lavoro. In questo processo di cambiamento della gerarchia di genere nei lavori domestici e familiari, la cura e il benessere vengono ridistribuiti, su scala mondiale, principalmente tra le donne. Tale processo è già in corso da diversi decenni. Una caratteristica del capitali-

1 J. HEARN, *The gender of oppression. Men, masculinity, and the critique of Marxism*, 1, Brighton, 1987.

smo globale è costituita dal gran numero di donne migranti provenienti da regioni lontane del mondo, che si assumono la cura, tradizionalmente mal pagata, delle famiglie: «Questo modello di migrazione femminile riflette ciò che si potrebbe definire una rivoluzione di genere in tutto il mondo»². Le donne migranti provenienti da paesi poveri soddisfano la crescente domanda di lavoro di cura nei paesi del Nord del mondo e demandano i propri impegni familiari a nonne, sorelle, cognate³.

Servizi personali vengono acquistati e venduti sul «back stage del mercato globale»⁴, in gran parte libero da qualunque struttura politica o regolamentazione statale. In questo contesto, la mercificazione delle capacità e dei bisogni umani, che li trasforma in merce di scambio, diventa sempre più pronunciata.

Nei paesi ricchi il processo di esternalizzazione della cura è visibile nella sua forma più drammatica nel fenomeno delle madri surrogate internazionali, che è reso possibile dalle nuove tecnologie riproduttive. Nella famiglia tradizionale avere molti figli o non averne nessuno è stato interpretato come effetto di un destino, ma nel «capitalismo delle emozioni»⁵ il diritto al proprio bambino è considerato da molte coppie, tra cui coppie gay e lesbiche, come una componente importante di una vita pienamente realizzata. Questa vita piena, come Hochschild ha sostenuto nelle sue più recenti pubblicazioni⁶, è resa possibile sul «back stage» del libero mercato capitalistico globale tanto da quelle persone che intraprendono lunghi viaggi dalla periferia del mondo al fine di prendersi cura dei bambini sul palcoscenico del «primo mondo», quanto da coloro a cui si rivolge un numero crescente di coppie provenienti da paesi ricchi che commissionano a pagamento il proprio bambino.

In caso di sterilità di uno o entrambi i partner di una coppia che vuole avere figli, cliniche per la riproduzione indiane e ucraine offrono, del tutto legalmente, cellule, ovuli e spermatozoi che possono essere selezionati dai cataloghi e acquistati. La riproduzione umana in senso strettamente biologico, la fabbricazione del bambino che si vuole avere diventano così

2 B. EHRENREICH, A. HOCHSCHILD (eds.), *Global Woman. Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*. New York, 2002, 3.

3 Ibidem.

4 A. HOCHSCHILD, *The Back Stage of a Global Free Market: Nannies and Surrogates*, in U. Apitzsch, M. Schmidbaur (eds), *Care und Migration. Die Ent-Sorgung menschlicher Reproduktionsarbeit entlang von Geschlechter- und Armutsgrenzen*, Farmington Hills, MI, 2010, 23.

5 A. HOCHSCHILD, *The Back Stage of a Global Free Market*, cit.

6 A. HOCHSCHILD, *The Back Stage of a Global Free Market*, cit; EAD., *The Surrogate's Womb*, in *So How's the Family? And other essays*, Berkeley, 2013, 165-179.

l'ultima merce disponibile su di un mercato globale «libero». Ricerche sulla commercializzazione della maternità surrogata in India mostrano come la conduzione della gravidanza fino al suo termine sia strutturata come un processo di produzione in conformità con il mercato – come un processo contraddittorio che sfrutta risorse emotive, sociali e culturali⁷. In un'intervista, il direttore di una clinica descrive tale processo come un classico accordo in cui «entrambe le parti sono vincenti»: la madre surrogata riceve i soldi di cui ha bisogno e i clienti ottengono il bambino che vogliono. Questo nasconde ulteriori beneficiari: la clinica, il governo indiano, nella misura in cui i profitti sono soggetti a imposta. Ma anche molti altri traggono profitto da questo commercio⁸.

Questa situazione non è quella preconizzata dalle visioni inquietanti di Aldous Huxley ne *Il mondo nuovo*⁹ e da Margaret Atwood ne *Il racconto dell'ancella*¹⁰; non ci troviamo di fronte ad azioni brutali da parte di potenti agenti terroristici di stato, ma piuttosto ad accordi presumibilmente negoziati in libertà tra coloro che vendono qualcosa ed i clienti in un «libero» mercato globalizzato, un mercato in cui tutte le azioni dei soggetti sono considerate volontarie. La donna, che vende il suo grembo e un certo periodo della sua vita, ottiene profitti sotto forma di possibilità di migliorare la propria condizione e quella dei membri della sua famiglia, ma così diventa l'appendice di un nuovo tipo di produzione nel capitalismo contemporaneo.

La domanda è se questo sia uno sviluppo fatale, che non può più essere controllato in un sistema di deriva globale, o se sia possibile pensare a modi alternativi di regolarlo.

In molti stati, tra cui la Germania, la maternità surrogata è vietata. Questo aiuta le persone coinvolte?

Prima di passare alla questione di quali categorie forniscano il modo più appropriato per illustrare il fenomeno della maternità surrogata (soprattutto la questione dell'applicabilità a tale fenomeno della categoria di «produzione» attraverso il lavoro salariato), vorrei iniziare presentando un recente e concreto esempio del fenomeno della maternità surrogata, che mostra in che misura essa distrugga mondi vitali.

7 A. PANDE, *Manufacturing a Perfect Mother-Worker*, in *Signs*, 35 (4), 2010, 969-992.

8 A. Pande, *Wombs in Labor: Transnational Commercial Surrogacy in India*, New York, 2014.

9 A. HUXLEY, *Il mondo nuovo*, ed. or. 1932, in *Il mondo nuovo – Ritorno al mondo nuovo*, trad. it. di Luciano Bianciardi e Lorenzo Gigli, Milano, 2000.

10 M. ATWOOD, *Il racconto dell'ancella*, ed. or. 1985, trad. it. di Camillo Pennati, Milano, 1988.

2. Il 28 aprile 2015, la *Stuttgarter Zeitung* ha pubblicato il seguente articolo, dopo il devastante terremoto in Nepal:

Più di una dozzina di bambini nati da madri surrogate in Nepal sono sbarcati a Tel Aviv martedì mattina. Tra i 15 bambini a bordo dell'aereo El Al che ha ricondotto più di 200 israeliani a casa dalla zona del terremoto, ve ne sono anche alcuni nati prematuramente. [...] Il Nepal è la destinazione preferita dalle coppie omosessuali di Israele che vogliano realizzare il loro desiderio di avere figli con l'aiuto delle madri surrogate. Altri paesi asiatici hanno, in questi ultimi anni, reso praticamente impossibile l'uso legale dell'inseminazione artificiale per consentire a una madre surrogata di dare alla luce un bambino che verrà successivamente portato in Israele.

Tuttavia, questa procedura controversa è ancora consentita in Nepal, uno dei paesi più poveri del mondo. [...] Emmanuel Nachschon, il portavoce del ministero degli Esteri, ha confermato a Gerusalemme che, al fine di portare i bambini al di fuori della zona di pericolo il più rapidamente possibile, in questi casi le autorità hanno per il momento rinunciato al consueto requisito che i bambini dovrebbero essere registrati a Kathmandu. Vi sono anche piani per portare nei prossimi giorni in Israele le madri surrogate nepalesi in gravidanza, in modo che possano dare alla luce i loro figli con le migliori cure mediche disponibili. Il Procuratore Generale, Yehuda Weinstein, ha esaminato gli aspetti legali della situazione e dato il via libera a patto che vi sia un accordo giuridicamente valido tra i genitori adottivi israeliani e un'agenzia di adozioni. Inoltre le madri surrogate devono essere informate in anticipo circa i rischi di volare in una fase avanzata della gravidanza e devono dare il loro consenso per iscritto¹¹.

Ruth Baumann-Hölzle, un membro del Comitato Etico Svizzero, ha commentato quanto segue in un'intervista sui fatti menzionati:

Il commercio dei bambini è vietato dalla legge a livello internazionale. Tuttavia ciò non ha fermato la commercializzazione della gravidanza. In tutto il mondo, la procreazione è sempre più sganciata dai genitori e trasformata in una tecnologia commerciale. Secondo le stime delle organizzazioni non governative, il commercio mondiale di embrioni, che si sviluppano attraverso gravidanze gestite per altri, è ora del valore di 6 miliardi di dollari (oltre 5 miliardi di euro) l'anno. [...] In India le donne possono demandare ai futuri genitori il diritto sui potenziali feti anche prima che la fecondazione abbia avuto luogo. [...] In India, dove il mercato è fiorente, con un fatturato stimato di 2,34 miliardi di dollari all'anno, le donne in gravidanza devono stare in case che non sono autorizzate a lasciare. [...] È dato loro eccellente cibo, affinché il feto possa svilupparsi in modo ottimale. Esse sono tagliate fuori dalle loro famiglie e possono essere autorizzate solo una volta alla settimana a vedere i propri

11 I. GÜNTHER, *Neugeborene von Leihmüttern. Babys aus Nepal nach Israel geflogen*, in *Stuttgarter Zeitung*, 28 April 2015.

figli. Né sono assicurate contro eventuali complicanze che possono insorgere con la gravidanza o con la nascita. [...] Viene detto loro molto poco di ciò che è impiantato nei loro corpi. Molte delle donne non capiscono la lingua parlata dai medici o sono analfabete¹².

Tuttavia, in India le madri surrogate non sono autorizzate a portare a termine gravidanze per le coppie omosessuali. Ciò significa che le donne indiane viaggiano spesso in Nepal, al fine di sfruttare la legislazione locale e portare avanti gravidanze per le coppie omosessuali di sesso maschile. Sia in India che in Nepal, le cliniche di solito impiantano nelle donne ovuli di altre donne che sono stati fecondati dallo sperma dei futuri padri in una capsula di Petri, in modo che non vi sia alcuna relazione genetica tra madre e figlio. L'idea è quella di prevenire qualsiasi forma di attaccamento forte al bambino da parte della madre surrogata. Si vuole che le donne si vedano non come madri, ma come «portatrici», una sorta di «confezione», che contiene un bene prezioso. Esse sono anche tenute a rinunciare in anticipo a ogni diritto di avere voce in capitolo su ciò che accade ai feti in eccedenza; non sono autorizzate a tenerli, anche se lo vogliono¹³. I feti in eccedenza sono chirurgicamente «ridotti» e distrutti.

L'esempio del Nepal mostra chiaramente quali effetti negativi e spesso disastrosi abbiano i divieti o le restrizioni alla maternità surrogata nei singoli paesi sulle madri surrogate stesse, se tali divieti non possono essere applicati a livello globale.

In Israele la maternità surrogata è stata resa possibile in linea di principio dal 2014, ma solo per le coppie eterosessuali. I gay che vogliono avere figli, quindi, si rivolgono a un paese estremamente povero come il Nepal, dove finora non è stato stabilito alcun divieto di maternità surrogata per le coppie omosessuali maschili. La legislazione israeliana è più «liberale» rispetto, ad esempio, alla legge tedesca, nel senso che il bambino «risultante» da una procedura illegale può essere legalmente portato in Israele da parte dei padri. In Germania, questo non sarebbe stato giuridicamente possibile, anche in una situazione di emergenza, come il terribile terremoto della primavera del 2015. Divieti o restrizioni alla maternità surrogata nei singoli paesi quindi conducono a situazioni in cui le famiglie – in India innanzitutto – perdono le loro madri perché devono emigrare altrove al fine

12 ANNA LISCHPER, *Interview zum Thema Leihmutterchaft: "Der Mensch wird zum Material"*. *Ethikerin Ruth Baumann-Hölzle warnt davor, Kinderwunsch zum Menschenrecht zu machen*, in *HNA*, 19.05.2015 (www.hna.de/politik/leihmutter-schaft-der-mensch-wird-material-5022010.html).

13 A. PANDE, *Manufacturing a Perfect Mother-Worker*, cit.

di diventare madri surrogate. È anche possibile che, se accettano di essere trasportate in Israele, dovranno emigrare in un altro continente e potranno vedere le proprie famiglie di nuovo solo anni più tardi.

Il tentativo di affrontare il problema per mezzo di divieti parziali, dunque, non porta a nulla. È ovvio che abbiamo bisogno di chiederci se il fenomeno della maternità surrogata possa essere incluso appropriatamente nel concetto di mercificazione del lavoro, che dobbiamo originariamente a Marx; in questo caso, si tratta di un lavoro che porta alla ri-produzione dell'essere umano come tale. Al fine di rispondere a questa domanda, voglio iniziare con l'espone la critica di Karl Polanyi all'idea di mercificazione del lavoro e poi applicare la critica al «lavoro» delle madri surrogate.

3. Nella sua importante opera *La grande trasformazione. Le origini politiche ed economiche della nostra epoca*, scritta in esilio e pubblicata la prima volta nel 1944, Karl Polanyi¹⁴ descrive l'avvento della cosiddetta autoregolamentazione del mercato – così come essa ebbe luogo nella Gran Bretagna del XIX secolo – nei termini di un brutale distanziamento dei diritti economici dai processi sociali, che è disastroso per la società. Nelle parole di Polanyi:

Permettere al meccanismo di mercato di essere l'unico elemento direttivo del destino degli esseri umani e del loro ambiente naturale e perfino della quantità e dell'impiego del potere di acquisto porterebbe alla demolizione della società. La presunta merce 'forza-lavoro' non può essere infatti fatta circolare, usata indiscriminatamente e neanche lasciata priva di impiego senza influire anche sull'individuo umano che risulta essere il portatore di questa merce particolare. Privati della copertura protettiva delle istituzioni culturali gli esseri umani perirebbero per gli effetti stessi della società, morirebbero come vittime di una grave disorganizzazione sociale [...]. La società umana sarebbe stata annientata se non fossero esistite contromisure protettive che attuavano l'azione di questo meccanismo autodistruttivo¹⁵.

Inutile dire che l'appassionato attacco di Polanyi all'idea che il lavoro umano potesse essere una merce traeva spunto dal pensiero di Karl Marx ma conteneva anche una critica a Marx. Nella concezione di Polanyi, l'idea che il lavoro umano potrebbe effettivamente essere usato quale merce comporta una visione cinica. Era vero che gli esseri umani sono stati trattati come merci, ma era altrettanto vero che non potevano «circolare» come materie prime. Questo li avrebbe distrutti. Ciò ha portato Polanyi a elaborare il concetto di merci fittizie.

14 K. POLANYI, *La grande trasformazione. Le origini politiche ed economiche della nostra epoca*, Torino, 2000.

15 Ivi, 108-112.

È importante notare che Polanyi non sostiene qui che gli esseri umani non sono trattati come merci sul mercato del lavoro; secondo la sua tesi, a meno che non siano distrutti come esseri umani, non possono diventare davvero materie prime. E ha messo in chiaro che gli sforzi necessari per separare il lavoro umano dal mondo della vita, per così dire, sarebbero disastrosi.

«Separare il lavoro dalle altre attività della vita ed assoggettarlo alle leggi del mercato significava annullare tutte le forme organiche di esistenza e sostituirle con un tipo diverso di organizzazione atomistico ed individualistico»¹⁶.

È particolarmente interessante il fatto che Polanyi consideri che tale intervento distruttivo sui mondi della vita in Europa sia possibile a partire dal momento in cui le pratiche del colonialismo sono state re-importate in Europa: «Ciò che l'uomo bianco talvolta pratica ancora oggi in regioni remote, e cioè la distruzione di strutture sociali per estrarne l'elemento lavoro, fu compiuto nel XVIII secolo da uomini bianchi nei confronti di popolazioni bianche per fini simili»¹⁷.

Che cosa significa tutto questo rispetto alla questione se la maternità surrogata possa essere interpretata secondo le categorie del lavoro salariato?

Una delle convinzioni fondamentali e universali degli esseri umani è che ciascuno è figlio della donna che lo ha dato alla luce e – reciprocamente – che la donna che ha dato alla luce un bambino è la madre del bambino stesso.

A dire il vero, l'istituto dell'adozione è esistito per secoli per le situazioni in cui una madre non può crescere da sola il suo bambino, ma la madre non può vendere il suo bambino come un oggetto con cui lei non ha alcun legame. Una seconda convinzione fondamentale che appartiene all'essere umano è legata all'esperienza che la vita umana non ha inizio quando viene fecondata la cellula-uovo, né inizia solo quando il bambino è nato; piuttosto, comincia mentre il bambino è nel grembo di sua madre, dove riceve le prime impressioni dell'ambiente esterno e quindi è in grado di completare il suo «programma di sviluppo» come un essere umano¹⁸.

Tali esperienze e convinzioni, che esistono tra le culture, devono essere distrutte per rendere il grembo di una donna disponibile sul mercato come un «veicolo», in modo che la maternità surrogata possa essere intrapresa come un supposto «lavoro salariato». In realtà, la produzione di embrioni

16 Ivi, 224.

17 Ivi, 226.

18 È quanto afferma la Premio Nobel e membro del Comitato Etico Tedesco Christiane Nüsslein Volhard nel 2001 (C. NÜSSEIN VOLHARD, *Wann ist ein Tier ein Tier, ein Mensch kein Mensch?*, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2 October 2001, Nr. 229, 55).

di qualcun altro, che sembra essere intrapresa volontariamente, distrugge la base di vita di queste donne. Esse devono lasciare i loro partner e figli per completare il prodotto desiderato in un ambiente sterile, come quello di una caserma. Devono separarsi dalla loro vita e negare il rapporto che hanno intrecciato con un bambino per nove mesi. E se la situazione della propria famiglia è sufficientemente grave, saranno costrette a fare questo più volte, per un periodo di anni.

4. Nel suo libro *Fortunes of Feminism* (2013), Nancy Fraser¹⁹ torna al concetto di merci fittizie di Polanyi. La studiosa sostiene che tale idea è fondamentale per la critica femminista, proprio perché la concezione di Polanyi dell'*embeddedness* del lavoro come attività della vita pone il significato della riproduzione sociale, e così della cura, al centro della discussione (benché Polanyi stesso non utilizzi i concetti di cura o di riproduzione). Fraser critica tuttavia Polanyi, perché, a suo avviso, la forte enfasi sui catastrofici effetti sociali di sradicamento, ispirati al falso ideale di mercati che si autoregolamentano, oscura o addirittura presenta in una luce più favorevole, quelle forme di ingiustizia che non sono basate sul mercato; queste ultime sono i tipi di ingiustizia che, secondo la Fraser, avevano origine nelle forme societarie di protezione sociale basate sul potere²⁰. È vero che nella storia del primato patriarcale vi sono state molte forme di protezione sociale, che significavano anche sottomissione della donna. Fraser propone, in opposizione a queste, l'idea di emancipazione, che sfida entrambe le categorie del mercato e del predominio sociale. Ad esempio, sostiene che, nel processo di emancipazione, l'accesso ai salari ha significato la liberazione da autorità tradizionali per migliaia di donne, di contadini e di schiavi.

Questa argomentazione di Fraser, a mio avviso, è solo in parte corretta, nel senso che il lavoro umano è inteso non come una merce, ma piuttosto come una forma di vita sociale. Come dimostra Polanyi, l'idea che il lavoro possa essere scambiato come sostanza pura, per così dire come l'oro, è dovuta all'esperienza del colonialismo, alla convinzione che si possano costringere le persone a intraprendere un lavoro «volontariamente», distruggendo nello stesso tempo i loro mondi di vita.

Passiamo ora all'idea dell'emancipazione attraverso il lavoro salariato, considerando, ad esempio, il «lavoro» delle madri surrogate.

19 N. FRASER, *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, London/Brooklyn, 2013.

20 Ivi, 229 ss.

È interessante notare che gli stessi amministratori delle cliniche per l'(in)-fertilità parlino di maternità surrogata come di un percorso di emancipazione. Il Dr. Nayna Patel, ad esempio, direttore della Clinica Akanksha nell'Anand in India, sostiene che per molte di queste donne è la prima volta che hanno avuto la possibilità di avere del denaro proprio e un loro conto in banca ed è la prima volta che sono state in grado di liberarsi dal dominio dei loro mariti²¹.

Durante il periodo che trascorrono in ostello, nelle camere condivise con altre madri surrogate, fruiscono di trattamento medico e possono godere della televisione, di buon cibo, latte di cocco e gelato.

È questa l'emancipazione attraverso il lavoro salariato? Il «datore di lavoro» fittizio omette di menzionare il fatto che a tutte queste donne è consentito accettare il «lavoro» della maternità solo perché hanno già i propri figli, ed è per il bene di questi bambini che esse prendono le distanze psicologiche dalla vita che stanno portando avanti, o almeno provano a farlo. Si può sospettare che, senza l'idea di aiutare la propria famiglia e di tornare in futuro nelle loro forme tradizionali di vita, nessuna di queste donne sopporterebbe una gravidanza che si concluderà con la consegna del loro bambino a qualcun altro.

5. Disprezzo e svalutazione della cura sono costanti che attraversano la storia umana. Hannah Arendt ha fatto notare che nella Roma antica donne e schiavi erano responsabili dell'esecuzione dei lavori necessari ad assicurare la continuazione fisica della specie: «Donne e schiavi appartenevano alla stessa categoria ed erano segregati non solo perché appartenevano a qualcuno, ma perché la loro vita era "laboriosa", dedicata alle funzioni corporee»²².

Solo nel XIX secolo, soprattutto attraverso le opere di Marx ed Engels, è stata enfatizzata la centralità della riproduzione a sostegno della vita, della «produzione di mezzi di sussistenza, di generi per l'alimentazione, di oggetti di vestiario, di abitazione» e la «produzione degli uomini stessi»²³. Nel fare questo, Marx ed Engels illuminano una sfera sociale che era stata condannata all'invisibilità dall'antichità alla modernità. Tuttavia, anche nella loro opera, la riproduzione è rimasta intrappolata nella sfera biologica e subordinata al rapporto sociale di capitale e di lavoro²⁴.

21 A. HOCHSCHILD, *The Back Stage of a Global Free Market*, cit., 31.

22 H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, ed. or. 1958, trad. it. di Sergio Finzi, Milano, 1994, 53.

23 F. ENGELS, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, ed. or. 1884, trad. it. di Dante Della Terza, Roma, 1963, 33. 1

24 Cfr. U. APITZSCH, M. SCHMIDBAUR (eds), *Care und Migration*, cit., 11 ss.

La richiesta di riconoscimento del lavoro di cura, sostenuta dal movimento delle donne, è stata un tema centrale nei dibattiti femministi degli anni Settanta e Ottanta. Questo equivaleva a richiedere che alla riproduzione fosse assegnato un superiore valore pratico. Nonostante ciò, la concezione più diffusa del lavoro ha cercato di collegare la valutazione del lavoro riproduttivo, e la sua gratificazione, con il paradigma del lavoro salariato e non ha fatto nulla per sfidare il primato sociale di quella forma di lavoro.

Tuttavia, se la forza lavoro può essere una merce solo al prezzo della propria distruzione, come ha mostrato in modo illuminante Polanyi, ciò vale ancor più fortemente per le donne capaci di «lavoro» riproduttivo.

La dignità umana è inviolabile; l'utero e il feto non possono essere né venduti, né affittati. Ancora più urgentemente, perciò, abbiamo bisogno di regole internazionali che, come quelle dell'Organizzazione Internazionale del Lavoro, possano entrare legalmente in vigore in tutto il mondo. Non dovrebbe essere possibile per nessuna madre essere costretta da un contratto a rinunciare a un figlio che ha dato alla luce, anche se ha ricevuto pagamenti in denaro durante la gravidanza²⁵.

Non dovrebbe essere possibile per una relazione genetica basata su tecnologie riproduttive cedere a qualcuno il diritto su un figlio nato da un'altra donna.

Una donna può accettare di far adottare il proprio figlio, ma questo è un dono grande e prezioso e non una questione di vendita di un bambino. Quando la maternità è donata in tal modo, si verrebbe a costituire un terreno etico per essa, come accade quando viene donato un organo, o quando una donna porta a termine una gravidanza per una sorella che non può farlo a causa di una malattia. Ciò significherebbe documentare le origini del bambino e garantire che il periodo di gravidanza non sia un tabù per entrambe le parti coinvolte. Fabbriche di riproduzione che bloccano le donne in caserma e intascano il «plusvalore» della «merce» bambino dovrebbero essere vietate in tutto il mondo. La genitorialità per gli uomini omosessuali non può essere resa possibile dalla creazione di fabbriche della riproduzione nei paesi poveri, ma solo tramite la creazione di nuove forme di vita sociale, come esistono già oggi, ad esempio attraverso genitorialità condivisa tra coppie gay e lesbiche. Potremmo seguire Polanyi definendo questo il *re-embedding* sociale della riproduzione umana.

25 Oggi è già così, ai sensi della legge in vigore in Israele dal 2014.

GIANLUCA ATTADEMO

TRA BIOETICA, BIOPOLITICA E STS: RICOGNIZIONE DI UN TEMA EMERGENTE E QUALCHE RIFLESSIONE

Sommario: 1. Una nuova legge? Il dibattito in parlamento e nella società. 2. La bio-oggettivazione del sangue del cordone ombelicale. 3. Un terreno di scontro tra differenti biopolitiche. 4. Conclusioni.

Il cordone ombelicale sta diventando giorno dopo giorno l'epicentro di uno scontro tra biopolitiche contrapposte con implicazioni fondamentali per la bioeconomia dei tessuti.

Nik Brown e Rosalind Williams, 2015

1. L'Italia è stato uno dei primi paesi a vietare¹ l'istituzione delle banche private per la conservazione ad uso autologo delle cellule staminali del sangue del cordone ombelicale²; la normativa vigente³ è incardinata sulla

1 Dal 2002 con una ordinanza del Ministero della Salute poi rinnovata e ampliata (2007). Attualmente il divieto è contenuto nel decreto 09A15290 del Ministero della Salute del 18/11/2009 che insieme al 09A15289 discende dal D.lgs. n. 191 del 6/11/2007 e disciplina la materia in oggetto. Cfr. G. ATTADEMO, *La frontiera del quotidiano. Le staminali cordonali tra scienza etica e diritto*, in L. Chieffi, J. R. Salcedo Hernandez, *Questioni di inizio vita. Italia e Spagna: esperienze in dialogo*, Milano, 2015, 365-368.

2 Il sangue del cordone ombelicale contiene una miscela altamente eterogenea di cellule, scienziati e ricercatori hanno individuato tre classi principali di cellule staminali contenute nel sangue del cordone ombelicale: cellule staminali emopoietiche, cellule staminali mesenchimali e cellule staminali multipotenti non emopoietiche. «Le cellule staminali ematopoietiche sono cellule in grado di dare origine a tutti gli elementi corpuscolari del sangue periferico (globuli rossi, globuli bianchi e piastrine). Queste cellule sono in grado di rigenerare l'ambiente midollare in tutti quei casi in cui esso è stato danneggiato in seguito a patologie, esposizioni accidentali a radiazioni ionizzanti o a trattamenti chemio-radioterapici per la terapia di patologie tumorali. Sono presenti nel midollo osseo [...], nel sangue periferico [...] e nel sangue cordonale [...]» PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, *Le banche di cordone ombelicale*, 2013, 13.

3 La normativa vigente consente (e promuove) la donazione a fini solidaristici (cd. uso allogeneico), consente inoltre presso le strutture del SSN la conservazione ad

distinzione tra donazione e conservazione privata ed è al centro di un vivo confronto parlamentare tra divergenti ipotesi legislative.

Il DDL 913, 352 presentato al Senato è quello che, ad oggi, è stato oggetto di più ampia attività parlamentare; la commissione Igiene e Sanità, alla quale risulta assegnato si è infatti riunita diverse volte negli ultimi anni ed ha convocato i rappresentanti delle associazioni (ADISCO⁴), del settore produttivo (Assobiotec⁵) e del SSN. In audizione informale alla Commissione Igiene e Sanità del Senato i rappresentanti di Assobiotec hanno sostenuto che il modello della conservazione pubblica si è dimostrato chiaramente insostenibile, in particolare in forza di tre elementi di criticità: la mancanza di concorrenzialità nei costi dovuta al carico esclusivamente pubblico, gli alti standard di selezione per l'impiego allogenico, la limitata copertura territoriale dovuta alle carenze nelle strutture e nel personale. L'«insufficienza del sistema pubblico» come dato sistemico, l'«inviolabile ed incompressibile diritto di libertà e di autodeterminazione»⁶ come principio etico-giuridico e l'elevata compatibilità intrafamiliare delle cellule del cordone come dato scientifico sono secondo l'associazione le condizioni che hanno invece portato alla diffusione del sistema del *banking* privato nel mondo. Un sistema complementare che non sarebbe «ontologicamente in conflitto» con la conservazione pubblica, bensì capace di alleggerire la domanda di campioni alle banche pubbliche, di contribuire economicamente a sostenerne i costi (ad esempio tramite un ticket) e di stimolare l'innovazione tecnologica e la conseguente ottimizzazione di costi e servizi. La proposta avanzata a nome delle banche private insiste pertanto su «semplificare l'iter amministrativo di autorizzazione all'esportazione delle cellule cordonali», «inserire la normativa sulle cellule staminali in quella relativa

uso autologo (per la cura dello stesso neonato con patologia in atto o a probabile insorgenza) o dedicato (per i familiari con patologia in atto o a probabile insorgenza), vieta, infine, presso le strutture del SSN (e presso bio-banche private operanti in Italia) la conservazione in assenza di patologia trattabile, o di rischio di insorgenza, nel neonato o nei familiari (conservazione che è però consentita inviando il campione di tessuto presso bio-banche operanti all'estero).

- 4 ADISCO (Associazione Donatrici Italiane Sangue del Cordone Ombelicale) dal 1995, anno della sua costituzione, si occupa della promozione della donazione di sangue di cordone ombelicale in Italia.
- 5 Costituita nel 1986 all'interno di Federchimica (Confindustria), Assobiotec (Associazione nazionale per lo sviluppo delle biotecnologie) «è una realtà che rappresenta circa 140 imprese e parchi tecnologici e scientifici operanti in Italia nei diversi settori di applicazione del biotech: salute, agricoltura, ambiente e processi industriali».
- 6 ASSOBIOTEC, *Sulla conservazione del cordone ombelicale*, allegato per Audizione Informale presso 12a Commissione Senato della Repubblica del 13/02/2014, 4.

alle cellule e ai tessuti umani e non nell'ambito della normativa su sangue ed emoderivati, come attualmente previsto, recependo integralmente e correttamente la direttiva 2004/23/EC» e sul «mettere Assobiotec in condizione di chiedere alle banche private di cofinanziare un progetto» sul modello del programma strategico di comunicazione congiunta della Fondazione americana “*Parents Guide to Cord Blood Foundation*”⁷.

Anche l'ADISCO (Associazione donatrici italiane sangue cordone ombelicale) ha presentato una sua memoria⁸ alla 12a commissione del Senato e propone una analisi che giunge a conclusioni opposte. Gli estensori del documento sottolineano che il nostro sistema per capacità tecniche risulta assimilabile a quello degli altri paesi avanzati e che, pertanto, un sensibile incremento del numero di unità conservate può venire esclusivamente da politiche di incentivazione della pratica della donazione. In particolare Adisco concorda con il DDL oggetto di valutazione nel considerare i libretti di gravidanza strumenti prioritari per veicolare alle future mamme informazioni utili sulle modalità di donazione del sangue cordonale e più in generale suggerisce di aumentare gli investimenti di risorse economiche, tecnologiche ed umane sulle banche esistenti per qualificare e ampliare l'inventario nazionale.

«Dopo venti anni, il primo punto del programma, promuovere la donazione del sangue cordonale da parte delle mamme, è ancora lontano dall'essere attuato a causa di una informazione mediatica attualmente insufficiente e distorta»⁹, come è evidente dalla relazione introduttiva della Senatrice Manuela Granaiola (PD), il DDL 913 intende confermare la distinzione vigente tra *banking* pubblico (consentito) e privato (vietato); nello spirito di questo provvedimento per sopperire alle carenze di “applicazione concreta” della normativa vigente «è indispensabile realizzare strumenti di comunicazione appropriati, in grado di garantire l'informazione e la partecipazione consapevole, nonché attivare percorsi utili al raggiungimento di un efficace modello operativo»¹⁰. L'altro ramo del Parlamento discute invece un provvedimento di senso opposto: il DDL 1252 (prima relatrice Vittoria d'Incecco, PD) intende sostanzialmente abolire le limitazioni sul-

7 Ivi, 7.

8 ADISCO, *Promozione della donazione del sangue da cordone ombelicale e della rete di banche che lo crioconservano*, allegato per Audizione Informale presso 12a Commissione Senato della Repubblica del 13/02/2014.

9 M. GRANAIOLO, *Relazione introduttiva a SENATO DELLA REPUBBLICA, DDL 913 (GRANAIOLO ET AL.), Promozione della donazione del sangue da cordone ombelicale e razionalizzazione della rete di Banche che lo conservano*, Luglio 2013.

10 Ivi, 2-3.

la conservazione per uso autologo; nel testo donazione e conservazione vengono *de facto* assimilate e definite entrambe interesse primario per il Servizio sanitario nazionale¹¹.

Su un fronte, dunque, le proposte in senato che muovono nella direzione di confermare la normativa vigente (e conseguentemente il peculiare bando alla istituzione delle banche private) e sull'altro invece le proposte alla camera orientate alla eliminazione del limite alla conservazione autologa; merita menzione, anche per le riflessioni in chiave biopolitica svolte più innanzi, la soluzione proposta dal deputato Zaccagnini (Movimento democratico e progressista) all'interno di un DDL (di più ampia area di intervento) dal titolo *Norme per la tutela dei diritti della partoriente e del neonato e per la promozione del parto fisiologico*¹². Tra i diritti del neonato di cui al capo III (*Diritti e Dignità del neonato*) «nel rispetto delle raccomandazioni dell'OMS, il neonato ha diritto a ricevere il sangue della placenta e del cordone ombelicale in quanto appartenenti al neonato stesso; è vietato recidere il cordone ombelicale prima che abbia cessato di pulsare e in ogni caso prima di tre minuti dalla nascita. Il taglio del cordone ombelicale può essere ulteriormente ritardato o evitato su richiesta espressa della madre; (...) è vietato donare il sangue del cordone ombelicale prima che il sangue sia stato trasfuso nel neonato. Previo consenso dei genitori e per finalità solidaristiche può essere donato l'eventuale residuo del sangue contenuto nel cordone ombelicale e nella placenta»¹³.

2. La rapida rassegna qui svolta della discussione parlamentare evidenzia come le proposte mantengano, immutata, la logica oppositiva dei due modelli di *banking* già presente nella normativa vigente. Nella pagine che seguono mi propongo di discutere la letteratura più recente sul tema per evidenziare come sia maturata, in particolare secondo la prospettiva sociologica degli *Science and Technology Studies*¹⁴, una serie di ricerche che

11 CAMERA DEI DEPUTATI, DDL 1252 (D'INCECCO ET AL.), *Disposizioni in materia di donazione e conservazione del sangue da cordone ombelicale*, giugno 2013.

12 CAMERA DEI DEPUTATI, DDL 3670 (ZACCAGNINI), *Norme per la tutela dei diritti della partoriente e del neonato e per la promozione del parto fisiologico*, marzo 2016.

13 Ivi, artt. 15/17.

14 Cfr. almeno P. SANTORO, *From (public?) waste to (private?) value. The regulation of private cord blood banking in Spain*, in *Science Studies*, 2009, 3-23 e ID., *Liminal Biopolitics: Towards a Political Anthropology of the Umbilical Cord and the Placenta*, in *Body and Society*, 2011, 73-93; P. MARTIN, N. BROWN, A. TURNER, *Capitalizing Hope: the commercial development of umbilical cord blood stem cell banking*, in *New Genetics and Society*, 2008, 127-143; N. BROWN, R. WILLIAMS, *Cord blood banking – bio-objects on the borderlands between community and*

problematizza decisamente la narrativa¹⁵ della opposizione tra la logica del settore pubblico che segue una economia redistributiva o “del dono” e la logica di mercato del settore privato che “privatizza” il bene salute.

In sintesi i lavori degli STS intorno al banking del sangue del cordone e allo sfruttamento del biovalore contestano gli assunti principali della narrativa della opposizione. Gli studi mostrano che lo sviluppo biotecnologico genera bioeconomia di crescente complessità nelle quali circolano i tessuti, e che l'atto della donazione non costituisce semplicemente un tratto identificativo per i sistemi di salute pubblica ma è un elemento di un network di relazioni socio-economiche che vedono l'intrecciarsi e il sovrapporsi di interessi privati e funzioni pubbliche. Al contempo anche il *banking* privato è stato oggetto di ripensamenti e definito quale impegno nei confronti di doveri e legami familiari¹⁶.

Tralasciando alcuni esiti delle analisi di questi studiosi mi preme invece recuperare dagli STS l'apparato di decostruzione del discorso della opposizione che muove, *de facto*, al di qua della prospettiva normativa della riflessione bioetica e utilizza metodologie, strumenti e concetti delle ricerca propria delle scienze sociali¹⁷.

immunity, in *Life Sciences, Society and Policy*, 2015, 1-18; L. BELTRAME, *The Bio-Objectification of Umbilical Cord Blood: Socio-Economic and Epistemic Implications of Biobanking*, in *Tecnoscienza. Italian Journal of Science & Technology Studies*, 2014, 67-90; C. HAUSKELLER, L. BELTRAME, *The hybrid bioeconomy of umbilical cord blood banking: Re-examining the narrative of opposition between public and private services*, in *Biosocieties*, 2016, 415-434 e IDD., *Hybrid practices in cord blood banking. Rethinking the commodification of human tissues in the bioeconomy*, in *New Genetics and Society*, 2016, 228-245.

15 «We have called this framing of the UCB banking economy “narrative of opposition” since it is based on a set of juxtapositions that create a rigid divide between the public and the private UCB banking sectors. The narrative of opposition is a discourse – that is a practice that forms the objects of which it speaks. This discourse structures “areas of knowledge and social practice” and “social entities and relations”» C. HAUSKELLER, L. BELTRAME, *Hybrid practices in cord blood banking*, cit., 233.

16 C. HAUSKELLER, L. BELTRAME, *The hybrid bioeconomy of umbilical cord blood banking ...*, cit., 422-423.

17 «Empirically, our approach in this discussion is informed by sustained social scientific engagement with the worlds of umbilical cord blood banking internationally and spanning a decade or more. This comprises scores of interviews, focus groups, market assessments, UCB bank site visits, grey literature reviews and documentary analysis, together with other forms of empirical enquiry. Our respondents, all anonymised, span a broad range of stakeholders including donors and depositors, clinical professionals, banking personnel, policy makers and commercial actors» N. BROWN, R. WILLIAMS, *op. cit.*, 3; «This article is based on

Al crocevia dell'alternativa tra conservazione privata e donazione solidaristica si situa una "particolare infrastruttura socio-tecnologica" che è la biobanca¹⁸; l'analisi sociologica di Lorenzo Beltrame è tesa a dimostrare che è «l'organizzazione istituzionale delle biobanche che determina i percorsi di bio-oggettivazione del sangue del cordone ombelicale e pertanto il suo status di merce nella bio-economia e le conseguenti interrelazioni tra la bio-medicina e la società»¹⁹. In questa prospettiva gli accordi istituzionali che soggiacciono alle politiche del *banking* del cordone costituiscono un processo di co-costruzione che vede da un lato lo sviluppo delle biotecnologie mediche e delle applicazioni terapeutiche e dall'altro l'emersione di nuove forme di soggettività e razionalità (in particolare per quanto attiene alla solidarietà). Pertanto, sostiene Beltrame, diventa possibile descrivere la bioeconomia non come un anonimo processo di mercificazione della vita che ripete le dinamiche senza volto del mercato; essa è piuttosto da intendersi come «il risultato di un accordo istituzionale creato dagli attori coinvolti e carico di implicazioni sulle forme attraverso le quali la società viene ad essere organizzata». Le biobanche, allo sguardo degli STS, non sono semplicemente apparati tecnologici di collegamento tra il settore della ricerca scientifica e quello dell'assistenza sanitaria, quanto una sorta di «interfaccia socio-tecnologica tra la biomedicina e la società»²⁰; esse «incarnano una visione del futuro della medicina e della sanità, rendono disponibili risorse per la ricerca medica e la industria farmaceutica e incarnano una immagine del paziente ed al contempo del cittadino, della identità collettiva e della società»²¹.

Come scrivono Mads Borrrup e Nik Brown «le aspettative rappresentano il "collegamento mancante" tra il mondo interno e quello esterno delle comunità tecno-scientifiche», si tratta pertanto di rileggere la storia delle ricerche sulle staminali del cordone attraverso un modello (proprio degli STS) che insiste sulla «sociology of expectations»²² ed impiega la categoria

longer term field observations and interviews, and the analysis of various documentary materials, including bioethics and biomedical literature, documents of medical professional organizations and advisory bodies, web pages of biobanks and of organizations governing UCB biobanking [...]. C. HAUSKELLER, L. BELTRAME, *The hybrid bioeconomy of umbilical cord blood banking ...*, cit., 417.

18 L. BELTRAME, *op. cit.*, 71.

19 *Ibid.*

20 Ivi, 72.

21 H. GOTTSWEIS, H. A. PETERSEN, *Biobanks and Governance: An Introduction*, in Idd.(a cura di), *Biobanks. Governance in Comparative Perspective*, London-New York, 9.

22 «By definition, innovation in contemporary science and technology is an intensely future-oriented business with an emphasis on the creation of new opportunities

di “community of promise”: l’idea di fondo è che la creazione di conoscenza nelle reti di professionisti si intrecci con la costruzione di aspettative che guidano il rapporto con i successi e gli insuccessi²³. Secondo Paul Martin e Nik Brown la “comunità di promessa” consente di mettere a fuoco, nelle reciproche influenze, «tanto il modo in cui all’interno del processo di innovazione i differenti attori vengono coinvolti e ricevono un ruolo, quanto lo sviluppo delle applicazioni cliniche, (...) e la stessa formazione della identità specifica delle cellule staminali»²⁴. In questo senso l’atteggiamento della comunità dei clinici (attivi negli studi e nelle sperimentazioni) può essere definito²⁵ attraverso la categoria di “regime di speranza”, mentre la comunità dei ricercatori di base è più orientata verso un “regime di verità” «volto ad evidenziare, al di qua della speranza, la dimostrazione di principi»²⁶. Per quanto riguarda l’emergere delle conoscenze intorno alle staminali emopoietiche bisogna considerare che gli anni dal 1950 al 1970 sono stati segnati dalla necessità clinica di contrastare gli effetti della radioterapia e della chemioterapia nella cura dei tumori, si trattava di una area “di nicchia” con pochi protocolli autorizzati e pochissimi pazienti.

and capabilities. Novel technologies and fundamental changes in scientific principle do not substantively pre-exist themselves, except and only in terms of the imaginings, expectations and visions that have shaped their potential. As such, future-oriented abstractions are among the most important objects of enquiry for scholars and analysts of innovation. Such expectations can be seen to be fundamentally “generative”, they guide activities, provide structure and legitimation, attract interest and foster investment. They give definition to roles, clarify duties, offer some shared shape of what to expect and how to prepare for opportunities and risks. Visions drive technical and scientific activity, warranting the production of measurements, calculations, material tests, pilot projects and models. As such, very little in innovation can work in isolation from a highly dynamic and variegated body of future-oriented understandings about the future.[...] Finally, expectations constitute ‘the missing link’ between the inner and outer worlds of techno-scientific knowledge communities and fields». M. BORUP, N. BROWN, K. KONRAD, H. VAN LENTE, *The Sociology of Expectations in Science and Technology*, in *Technology Analysis & Strategic Management*, 2006, 285-286.

23 Cfr. P. MARTIN, N. BROWN, A. KRAFT, *From Bedside to Bench? Communities of Promise, Translational Research and the Making of Blood Stem Cells*, in *Science as culture*, 38; cfr. anche N. BROWN, M. MICHAEL, *A Sociology of Expectations: Retrospecting Prospects and Prospecting Retrospects*, in *Technology Analysis & Strategic Management*, 2003, 3-18.

24 P. MARTIN, N. BROWN, A. KRAFT, *op. cit.*, 38.

25 T. MOREIRA, P. PALLADINO, *Between truth and hope: on Parkinson’s disease, neurotransplantation and the production of the ‘self’*, in *History of the Human Sciences*, 2005, 55-82.

26 P. MARTIN, N. BROWN, A. KRAFT, *op. cit.*, 32.

Una conseguenza di questa situazione è che essi erano spesso gravemente malati e quasi sempre alla fine della loro vita; i trapianti di midollo erano, secondo ogni standard, altamente impegnativi e non sorprende che i risultati fossero poco incoraggianti: nel 1970 di 203 trapianti solo tre pazienti erano sopravvissuti; in molti casi, questi pazienti senza speranza non erano stati uccisi dal cancro quanto dagli effetti devastanti dalla “malattia del trapianto verso l’ospite” (che non erano stati previsti dalla ricerca su modelli animali)²⁷.

Questo primo ventennio è stato quindi segnato dal “regime di speranza”, da stimoli alla ricerca di base verso lo studio della istocompatibilità nati da precise esigenze cliniche (Martin, Brown e Kraft a tal proposito evidenziano come queste ricerche abbiano percorso in senso contrario il cammino “dal laboratorio di ricerca al letto del paziente”, che è alla base della medicina traslazionale); è importante sottolineare, inoltre, che in questo contesto la stessa “identità” delle cellule staminali emopoietiche non era ancora stata scoperta e quindi l’“oggetto” intorno a cui si raccoglievano ricerche e speranze di ricercatori e clinici era, in ragione delle applicazioni possibili, il midollo spinale. Se in nel primo ventennio la “ricerca” era quella dei radiobiologi che lavoravano in stretta connessione con i clinici per la cura dei tumori, dalla metà degli anni Ottanta (con la possibilità di individuare le staminali a partire dal marcatore CD34+) la geografia spaziale delle due comunità (ricercatori e clinici) si è andata ad allargare sensibilmente andando ad assumere, anche in base alla modalità in cui la ricerca cominciava ad essere finanziata, l’immagine paradigmatica del flusso “dal laboratorio al reparto”. Negli anni più recenti, come conseguenza della apertura di orizzonti offerta dagli studi nel campo emergente della medicina rigenerativa è diventato egemone il “regime di verità” della ricerca di base.

In un discorso dominato dalle scienze di laboratorio, la ricerca clinica sperimentale viene ad essere presentata come prematura e non scientifica. Tuttavia, la narrazione della storia delle staminali ematopoietiche ci mostra al contrario un intreccio strettissimo tra queste due comunità e un ruolo chiave della sperimentazione clinica. Per diversi aspetti la scienza di base è infatti stata impegnata nel validare conoscenze e pratiche maturate sul campo delle terapie²⁸.

È chiaro come questo “regime di verità” abbia attraversato e sia stato al contempo alimentato dallo scontro intorno al sistema dei finanziamenti sulle staminali embrionali ed adulte che ha segnato gli ultimi anni a cavallo

27 Ivi, 32-33.

28 Ivi, 39.

del nuovo millennio²⁹; la contrapposizione estrema che emerge nel dibattito tra *banking* pubblico e *banking* privato delle staminali del cordone è esito anche di questi processi.

Al di là di questi tratti generali della evoluzione delle comunità di ricerca e applicazione terapeutica delle staminali emopoietiche la bio-oggettivazione del sangue cordonale viene descritta come un sentiero che biforcandosi ha determinato i due modelli di bancaggio prevalenti.

Il modello del *banking* pubblico è andato emergendo dalla esigenza sin dai primi anni di sperimentazione dei trapianti di staminali del sangue cordonale di definire registri internazionali delle unità conservate e conseguentemente elaborare standard qualitativi (NetCord per l'Europa e FACT per gli Stati Uniti)³⁰. Il sistema di riferimento era quello dei registri per il trapianto del midollo spinale, di conseguenza il cordone ombelicale, fino a quel momento materiale di scarto, è stato bio-oggettivato come una risorsa di interesse pubblico, un tessuto umano cui applicare il principio della non commerciabilità delle parti del corpo³¹. Come rilevano Catherine Walby e Robert Mitchell l'orizzonte concettuale di queste pratiche è quello tracciato dall'influente opera di Richard Titmuss intorno alla economia del dono:

il dono promuove una equa redistribuzione nel trasferire un materiale biologico prezioso dal sano al malato, il debole al forte, secondo gli stessi principi fondativi del welfare state. In questo senso le banche del sangue sono diventate un sito di costruzione della salute pubblica e al contempo dei migliori valori della cittadinanza, nel momento in cui i corpi dei cittadini vengono a essere materialmente indebitati gli uni agli altri e allo stato che opera la redistribuzione³².

Uno dei pareri più autorevoli (e citati) sul tema della conservazione del sangue del cordonale è quello prodotto nel 2004 dall' *European Group on Ethics in Science and New Technologies*, in questo testo (come praticamente nella totalità dei pronunciamenti dei comitati nazionali ed internaziona-

29 Cfr. almeno D. NERI, *La bioetica in laboratorio. Cellule staminali, clonazione e salute umana*, Bari-Roma, 2005 e M. MONTI, E. BATTIFOGLIA, C. A. REDI, *Staminali. Dai cloni alla medicina rigenerativa*, Roma, 2015.

30 Cfr. E. GLUCKMAN, A. RUGGERI, F. VOLT, R. CUNHA, K. BOUDJEDIR, V. ROCHA, *Milestones in umbilical cord blood transplantation*, in *British Journal of Haematology*, 2011, 441-447.

31 Cfr. (in particolare) la direttiva europea 2004/23/CE del 31 marzo 2004.

32 R. MITCHELL, C. WALDBY, *Tissue Economies: Blood, Organs, and Cell Lines in Late Capitalism*, Durham, 2006, 16.

li³³) la dicotomia ispirata a Titmuss è evidente: «le banche di tessuti hanno sinora fatto riferimento su donazioni volontarie per la cura o per la ricerca orientate da un gesto di solidarietà o generosità volto a rafforzare la coesione sociale, al contrario le biobanche private sono guidate dalla logica del profitto; questo cambiamento è parte di un processo osservabile in Europa nelle ultime decadi che evidenzia in generale lo spostamento da un sistema sanitario basato sulla solidarietà e retto da considerazioni di salute pubblica verso un sistema sanitario finanziato privatamente»³⁴. È assumendo questo sistema di riferimento che si edifica la critica al *banking* privato il quale (specularmente) non solo sottrae risorse alla comunità ma opera sulla base di strategie di comunicazione ambigue che fanno leva su ansie irrazionali prospettando dimensioni applicative e terapeutiche molto più consistenti della realtà³⁵.

In sintesi nelle politiche a favore del *banking* pubblico i cittadini sono definiti da un lato come membri del corpo politico in obbligo di partecipare alla biopolitica della popolazione per il bene comune, e contemporaneamente, dall'altro lato, come soggetti vulnerabili alla pubblicità ingannevole sul raggio di applicazioni biomediche delle staminali del cordone e, come tali, bisognosi di una protezione da parte dello stato. In questo quadro concettuale non solo rientra la definizione di cordone ombelicale come risorsa pubblica per il bene del corpo politico (e la connessa economia redistributiva che sostiene la solidarietà sociale) ma soprattutto si determina, si bio-oggettiva, lo *status* tecnico e ontologico del sangue del cordone ombelicale³⁶.

Nel caso del *banking* privato si assiste invece alla costruzione di un differente tipo di soggettività; questo soggetto, al contempo intraprendente e prudente, è capace di prendere scelte autonome e di gestire in maniera pon-

33 Cfr. G. ATTADEMO, *op. cit.*, 355-376; cfr. anche C. PETRINI, *Ethical issues in umbilical cord blood banking: a comparative analysis of documents from national and international institutions*, in *Transfusion*, 2013, 902-910.

34 EGE, *Ethical aspects of umbilical cord blood banking*, Opinion n. 19, 2004, 18.

35 Cfr. ad es. i due documenti del CCNE francese (CCNE, *Umbilical cord blood banks for autologous use or for research*, Opinion n. 74, 2002 e *Id.*, *Use of stem cells derived from umbilical cord blood, the umbilical cord itself and the placenta; their storage in biobanks. Ethical issues*, Opinion n. 117, 2012) o il saggio di L. CONTU, *Il Dibattito sul Sangue del Cordone Ombelicale: a chi e a che cosa serve la conservazione privata del sangue cordonale?*, DOCUMENTO ADOCES, 2011; all'interno della letteratura di ispirazione femminista e marxista vedi anche D. DICKENSON, *Me Medicine vs. We Medicine Reclaiming Biotechnology for the Common Good*, New York, 2013 e M. COOPER e C. WALDBY, *Biolavoro Globale. Corpi e nuova manodopera*, Roma, 2015.

36 L. BELTRAME, *op. cit.*, 80.

derata rischi e benefici del mercato della cura della salute. Catherine Walby e Robert Mitchell descrivono così il tipo di investimento che si realizza con la conservazione autologa delle staminali:

Il deposito privato garantisce un esclusivo controllo e uso del proprio sangue cordonale, sulla base del fatto che il suo valore è primariamente autologo ed autopoietico; cioè ogni deposito può ricostituire il corpo stesso del depositario. Conservare i tessuti privatamente, sottraendoli alla rete allogenica del dono e della redistribuzione, è un modo per sincronizzare le capacità auto-rigeneranti del sangue cordonale con l'invecchiamento del corpo dei depositari. Ciò consente loro di vivere in un doppio tempo biologico: da una lato c'è il corpo che invecchia e si trasforma, erodendo le sue capacità di rigenerazione e cedendo alla malattia. Dall'altro lato c'è il frammento conservato, crioconservato e preservato dal deterioramento che conserva la sua potenzialità autopoietica e negentropica. Se ce ne fosse bisogno il deposito potrebbe ricostruire, alla lettera, una parte del corpo del depositario: il sangue del suo sistema circolatorio. Pertanto il deposito privato è una forma di proprietà il cui valore è orientato verso un futuro biologico e biotecnologico, il futuro del depositario così come l'ampio futuro della ricerca biotecnologica³⁷.

Si può considerare questa dinamica come esempio della “*politica della vita*” al centro delle ricerche del sociologo americano Nikolas Rose:

man mano che gli essere umani prendono a viverli in modo nuovo come creature biologiche, come sé biologici, la loro esistenza vitale sempre più va configurandosi come oggetto privilegiato di governo, come obiettivo di inedite forme di autorità e di sapere specialistico, sempre più diventa un campo di conoscenza ad alto investimento emotivo, un territorio in espansione per lo sfruttamento bioeconomico, un principio organizzatore dell'etica, la posta di una politica vitale molecolare³⁸.

Rose si è concentrato in particolare sulla consulenza genetica e muovendo dal lessico e dai concetti di Foucault ha teorizzato un *nuovo pastorato* che non è organizzato dallo stato e non prevede un pastore-prete ma che «sposa i principi etici del consenso informato, dell'autonomia, dell'azione volontaria, della scelta e della non imposizione»³⁹. La politica della vita costruisce cittadini biologici, individui che abitualmente prendono in prestito dalla biologia linguaggi e concetti per pensare e definire

37 R. MITCHELL, C. WALDBY, *Tissue Economies: Blood, Organs, and Cell Lines in Late Capitalism*, Durham, 2006, 125.

38 N. ROSE, *La politica della vita*, Torino, 2008, 7.

39 Ivi, 114.

sé stessi, la propria identità, le relazioni con gli altri, i piccoli e grandi dilemmi dell'esistenza: in pratica per autodeterminarsi.

Risulta evidente come questo processo di bio-oggettivazione mette capo a un modello di soggettività del tutto diversa da quello in atto nel *banking* pubblico: anzitutto la proprietà del cordone rimane della famiglia (tuttavia esso non è propriamente una merce in quanto non viene alienato e ciò che viene acquistato sono i costi della "conservazione"), in secondo luogo il soggetto non è visto come "vulnerabile" ma come attivo e intraprendente, infine a determinare la scelta di conservare non c'è la necessità di curare una patologia in atto (come secondo il modello del *banking* pubblico) ma la possibilità che la medicina rigenerativa amplii le capacità di intervento terapeutico.

3. Condividendo l'obiettivo di ripensare la *distinzione binaria* tra conservazione "pubblica" e conservazione "privata" Nik Brown e Ros Williams hanno condotto un approfondito esame pragmatico⁴⁰ delle politiche del *banking* pubblico (*practical realpolitik*). Ne emerge l'immagine del cordone ombelicale quale bio-oggetto "*boundary crawler*", capace cioè di «frammentare e decostruire gli ambiti biopolitici ermeneuticamente separati di *comunità* e *immunità*, pubblico e privato, dono e mercato, sè e altro da sè»⁴¹.

L'orizzonte teorico a cui guardano Brown e Williams muove dal *paradigma immunitario*: pertanto il *banking* delle staminali del cordone ombelicale viene descritto come una "*immunitary bioeconomy*"⁴²:

il commercio di immunologie è, secondo la nostra proposta, parte di ciò a cui Esposito fa riferimento con l'espressione paradigma immunitario che vede politica, biologia e economia costantemente interconnesse. In questo caso il paradigma immunitario prende la forma di un scambio di immunotipi [*immunotypes*], una politica economica internazionale costruita sulla capitalizzazione e globalizzazione di una "immunità diasporica" (termine con il quale intendiamo la dispersione e diversificazione [*heterogenisation*] della popolazione sulle quali è basato il commercio del sangue cordonale)⁴³.

40 Cfr. N. BROWN, R. WILLIAMS, *op. cit.*, 1.

41 Ivi, 3.

42 Cfr. N. BROWN, L. MACHIN, D. MCLEOD, *Immunitary bioeconomy: the economisation of life in the international cord blood market*, in *Social Science & Medicine*, 2011, 1115-1122.

43 Ivi, 1116.

Per dare conto di una «crescente sovrapposizione tra l'ambito della politica, o del diritto, e quello della vita»⁴⁴ il filosofo della politica Roberto Esposito, in una serie di ricerche presentate nei tre volumi su *Communitas* (1998), *Immunitas* (2002) e *Bios* (2008), ha analizzato il nesso tra biopolitica e modernità già al centro delle ricerche di Foucault. In questo percorso Esposito ricostruisce i significati del termine latino *munus*: a differenza del dono, con il quale pure è semanticamente apparentato, il *munus* pretende un contraccambio; il *munus* sarebbe il dono che si deve più che quello che si riceve. Conseguentemente, argomentano Brown e Williams, il *munus* che la *communitas* condivide non è dal punto di vista del singolo «un avere, ma al contrario è un debito, un impegno, un dono da dare e che pertanto costituisce una mancanza»⁴⁵. Nelle riflessioni di Esposito complementare a questa nozione di *munus* è quella di immunizzazione: «se la *communitas* è quella relazione che, vincolando i suoi membri ad un impegno di donazione reciproca, ne mette a repentaglio l'identità individuale, l'*immunitas* è la condizione di dispensa da tale obbligo e dunque di difesa nei confronti dei suoi effetti espropriativi»⁴⁶. È importante sottolineare che l'immunizzazione non è il negativo della *communitas*, quanto una sorta di «ingranaggio interno» che ne consente la conservazione attraverso la negazione.

Noi non siamo mai “solo noi”. Già all'origine nasciamo nel corpo di un'altra, in lotta e in contraddizione con il suo sistema immunitario. O meglio è proprio quel sistema immunitario, le sue complesse regolazioni interne – quella che in termini medici, ma con una esplicita metafora politica, si definisce la sua “tolleranza” – a consentire a ciascuno di noi di nascere. L'immunità biologica non è il contrario della comunità, ma il suo complemento. Ciò vuol dire che dalla comunità non possiamo mai davvero e del tutto immunizzarci, perché il nostro stesso sistema immunitario non è una barriera di difesa contro l'altro da sé, ma il filtro, o la cassa di risonanza, attraverso cui veniamo sempre e comunemente a contatto con esso⁴⁷.

La relazione tra immunità e comunità consente, più efficacemente rispetto alla nozione di indebitamento connessa alle pratiche del modello

44 R. ESPOSITO, *Bios. Biopolitica e Filosofia*, Torino, 2004, XII.

45 N. BROWN, R. WILLIAMS, *op. cit.*, 4.

46 «Ora è evidente il punto di incidenza tra questo vettore, etimologico e teoretico, e quello storico o più propriamente genealogico. [...] Se l'immunizzazione implica una sostituzione, o contrapposizione di modelli privatistici e individualistici una forma di organizzazione di tipo comunitario è evidente la sua connessione strutturale con i processi di modernizzazione». R. ESPOSITO, *Bios*, cit., 47.

47 R. ESPOSITO, *Biopolitica e immunità nella costruzione sociale dell'identità*, in *Narrare i gruppi. Prospettive cliniche e sociali*, 2008, 9-10.

pubblico di donazione ispirato a Titmuss, di mettere a fuoco gli aspetti della nuova bio-economia dei tessuti, in particolare attraverso tre coppie di antitesi: cosmopolita/nazionale, dono/mercato, scarto/risorsa.

Ciò che emerge nel guardare al sangue del cordone ombelicale come a un bio-oggetto è questa proporzionalità diretta tra il *molare* e il *molecolare*. Cioè nella stessa misura in cui la immunotipizzazione dei nostri corpi diviene più accurata, con livelli di “risoluzione” sempre crescenti, diventa più ampio il “pool” di risorse immunitarie disponibili. Per questa ragione è sempre meno possibile descrivere la donazione dei tessuti nei termini del solidarismo nazionale e della comunità immaginata dagli stati-nazione⁴⁸.

Oltre il 40% delle unità concesse per i trattamenti è importata o esportata oltre confine internazionali (Secondo la World Marrow Donor Association (WMDA), è fondamentale per questo sistema l’accesso e la diffusione di unità «interconnesse e sincronizzate tramite registri aggiornati in tempo reale, ampi database che registrano meticolosamente le tipologie immunologiche specifiche di ogni unità». Alle banche viene richiesto da un lato di caratterizzare a un livello di dettaglio molecolare «possibilmente ben più preciso che in altre aree di trapianto» e dall’altro di comparare questa informazione su una scala globale: «qui dunque i regionalismi e i sentimenti comunitari di indebitamento reciproco vengono ad essere attraversati da forme di immunità internazionale e di intermediazione»⁴⁹. Una pratica globale e altamente razionalizzata⁵⁰ che si oppone in maniera stridente al civismo “romantico” della comunità nazionale dei donatori del sangue immaginata da Titmuss.

Anche l’antitesi dono/mercato viene messa in discussione nella misura in cui le banche pubbliche operano secondo modelli di “*new public management*” e di “*healthcare marketization and privatization*”. Ciò significa che il plesso di valori espressi nella donazione si scontra con il fatto che le unità, quasi sempre, in un modo o in un altro, diventano portatrici di un valore economico fatto di prezzi e costi. Si possono usare come indicative le cifre contenute nel documento del CCNE (*Comité consultatif National d’Etique*) del 2012 secondo il quale:

48 N. BROWN, R. WILLIAMS, *op. cit.*, 8.

49 Ivi, 7.

50 A questa dinamica contribuisce anche un’altra caratteristica delle unità di sangue cordonale che le differenzia dai registri di midollo e cioè la disponibilità in tempo reale. Brown e Williams parlano del passaggio da un registro di immunità possibili a una collezione di immunità immediatamente tangibili.

la procedura che porta alla iscrizione nel registro ed alla conservazione nella biobanca delle unità di sangue del cordone costa intorno ai duemila euro, mentre il prezzo di cessione in Francia (inclusivo dei costi di conservazione) è di circa 8.300 euro. Quanto tuttavia le unità vengono cedute per il trapianto a centri esteri il prezzo è di 14.500 euro. Le unità importate dall'estero costano intorno ai 25000 dollari ed a volte molto di più fino ad arrivare alla cifra di 45.000 dollari⁵¹.

Questi costi elevati per l'importazione di unità giustificano la costituzione di banche sul territorio: istituti che non nascono per arrivare a un livello di autosufficienza (non c'è banca capace di soddisfare la domanda interna) ma per situarsi nella rete globale. In pratica rilasciare (leggi vendere) unità per il trapianto estero aiuta a “*compensare*”⁵² gli altri costi di mantenimento della banca. È chiaro che in questi termini la bioeconomia⁵³ del sangue cordonale non può essere definita un mercato ma è altrettanto chiaro che essa non si configura neanche come una libera circolazione di doni concessi altruisticamente: Carlo Petrini sottolinea in tal proposito «si deve riconoscere che anche in un sistema fondato su donazioni volontarie e non pagate, il trasferimento di cellule, tessuti e organi da un paese (o continente) ad un altro, genera il movimento di considerevoli somme di denaro, con inevitabili conseguenze di commercializzazione»⁵⁴.

Questa realtà ibrida tra economia del dono e mercato rischia di avere pesanti conseguenze in relazione alla cultura della donazione, perché, in qualche modo, ne disfa il tessuto morale; è chiaro che per i donatori l'esistenza di questo mercato rappresenta una fonte di forti dubbi.

Le strategie comunicative a favore della donazione del cordone ombelicale si sono andate strutturando attorno ad un “incontestabile” dato di fatto: che il cordone prima di essere impiegato per i trapianti venisse buttato. L'enfasi sulle applicazioni terapeutiche (possibili e future) che appartiene,

51 CCNE, *Use of stem cells derived from umbilical cord blood*, op. cit., 14.

52 «'Compensation' is a standard monetary discourse in the tissue economies for simultaneously moving both money capital and tissue capital in a way that guarantees flow, but without resulting in overt moneyprofit. Very few human tissues can be said to be 'commodity' things, in the sense that say grain, ore or oil are. Prices too are often fixed at a somewhat arbitrary rate that is considerably below actual investment costs. Money takes unusual market forms in the tissue economies, often verging on little more than a form of 'recognition' or 'acknowledgement' between trading parties» N. BROWN, R. WILLIAMS, op. cit., 18.

53 Cfr. C. HAUSKELLER, L. BELTRAME, *The hybrid bioeconomy of umbilical cord blood banking...*, cit., 229-230.

54 C. PETRINI, *Umbilical cord blood banking: from personal donation to international public registries to global bioeconomy*, in *Journal of Blood Medicine*, 2014, 95.

in qualche modo, sia alla cultura pro donazione che a quella pro conservazione, muove dall'assunzione di tale postulato. Da ciò discende in maniera consequenziale il dovere, l'imperativo, a valorizzare tale risorsa; il *munus* sia nella prospettiva del dono obbligato che in quella della dispensa proprietaria è anzitutto dovere di non sprecare. I passaggi successivi dell'"imperativo di donare" si fondano sull'argomento della procedura non invasiva e sulla sua economicità e praticità comparato con il prelievo di midollo tramite estrazione o aferesi; è chiaro che in questo dispositivo, lo spostamento di significato dallo scarto allo spreco presupponga l'irrilevanza del cordone per il donatore. La questione, tuttavia, è oggetto di controversie. Cathrine Waldby e Robert Mitchell nel loro lavoro sulle economie dei tessuti hanno posto l'accento sul fatto che il sangue del cordone ombelicale non sia mai stato un mero "scarto": privo di valore per il paziente in realtà esso ha rappresentato nell'ultimo trentennio un bene per le aziende sanitarie che lo impiegano nei propri laboratori di ricerca o lo alienano a strutture esterne oppure lo vendono ad aziende farmaceutiche come fonte di albumina o al mercato della cosmesi per la preparazione di creme di bellezza⁵⁵.

Secondo Nik Brown e Ros Williams «*the umbilical cord is increasingly a site of acutely competing biopolitical tensions with fundamental implications for the UCB bioeconomy*»⁵⁶ nella misura in cui anche l'altro postulato, la totale assenza di rischi per il bambino che dona, rischia di essere messo in discussione come si è visto esaminando la proposta del deputato Zaccagnini. Se sollecitati su questa problematica i potenziali donatori potrebbero pertanto finire per mettere totalmente in discussione la retorica dello spreco. Negli ultimi decenni, nel contesto di nascita fortemente medicalizzate, è divenuta pratica comune l'esecuzione del clampaggio immediatamente dopo il parto (nel corso del primo minuto); negli stessi istanti, casualmente, si verifica anche la condizione migliore per la cellularità (la quantità di cellule) della unità di sangue da conservare: quanto più è breve l'intervallo tra nascita e clampaggio tanto più alto è il rendimento di staminali del cordone. A contestare però questo clampaggio cd. precoce sono tuttavia, negli ultimi anni, studi e ricerche che sostengono che ritardare questa operazione è benefico per la salute del bambino. L'organizzazione mondiale della Sanità ha consigliato un ritardo di tre minuti prima del clampaggio e indicazioni simili sono state emesse anche da associazioni professionali come ad es. il Royal College of Obstetricians and Gynaecologists⁵⁷. Alla logica dello spre-

55 R. MITCHELL, C. WALDBY, *op. cit.*, 115-117.

56 N. BROWN, R. WILLIAMS, *op. cit.*, 13.

57 Per una analisi della letteratura scientifica sul tema vedi la appendice al documento della PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, *Le banche di cordone ombelicale*, 2013, 81-88.

co si è contrapposto dunque un “registro di valori alternativo” che insiste sul (necessario) ritardo del clampaggio, con la conseguenza di rendere poco efficace la raccolta del sangue cordonale che conterrà poche cellule utili per il trapianto; in questo senso Nik Brown e Ros Williams suggeriscono di considerare il clampaggio ritardato quale valore in atto a dispetto del valore potenziale sia della donazione che della conservazione.

4. L'Italia è il paese con il più alto numero di banche del sangue cordonale al mondo (diciannove). Purtroppo a questo primato non corrisponde un numero di unità donate e bancate significativamente più alto che in paesi che ne hanno molte di meno; al contempo l'Italia è uno dei (pochi) paesi che ha vietato l'istituzione delle biobanche private. Le analisi STS intorno alla bioeconomia del sangue del cordone mostrano una realtà pluriversa e attraversata da regimi biopolitici eterogenei e soprattutto intrecciati, al punto da mettere in discussione nozioni consolidate di solidarietà nazionale e mercato.

Mi pare tuttavia urgente sottolineare come l'identità del *cittadino biologico* possa essere declinata in termini che non insistono sulla sua vulnerabilità (su un suo egoismo dettato dalla paura e dalla privatizzazione della gestione del rischio); proprio recependo l'immagine suggerita dalle banche private si può immaginare un soggetto definito in termini di consapevolezza e autonomia, di quella kantiana competenza etica che consente di orientarsi nel mondo e di ri-conoscere bisogni e esigenze dell'altro da sé.

In Italia è necessario allora portare sulla scena pubblica (come è avvenuto per il fine vita o per la procreazione medicalmente assistita) un tema troppo a lungo rimasto occultato dietro le quinte.

Chiarezza intorno ai rischi del clampaggio precoce, consapevolezza della ampiezza globale della bioeconomia dei tessuti donati, attitudine alla riflessione sui regimi di verità e speranza delle comunità scientifiche, pubblico confronto intorno alle applicazioni consolidate e future del trapianto di staminali e, soprattutto, sostegno alla donazione da parte di tutte le culture (laiche e di ispirazione religiosa) che riconoscono nel proprio codice genetico il significato del dono. Una lista di parole chiave, lunga ma non troppo, che l'agenda bioetica italiana deve fare proprie se vuole conseguire, in linea con i principi di *welfare* che hanno contraddistinto tutta la storia della Repubblica, il primato del paese al mondo che dona più staminali di quante ne impiega per la terapia.

ALESSIA MACCARO
DIGNITÀ, IDENTITÀ E DIRITTI.
LA CURA IN BENIN TRA RISPETTO DELLE
TRADIZIONI TERAPEUTICHE E MODERNITÀ

Sommario: 1. Medicina tradizionale e moderna al vaglio della bioetica. 2. Tradizioni terapeutiche africane e pregiudizio eurocentrico. 3. La valorizzazione della medicina tradizionale nel sistema sanitario beninese. 4. Una controversa integrazione. 5. Riconoscimento delle tradizioni identitarie e garanzia dei diritti.

1. Nel corso degli ultimi decenni si è assistito ad un significativo processo di trasformazione culturale in campo biomedico che ha visto il graduale recupero delle tradizioni terapeutiche, in particolare di quelle appartenenti alle culture non occidentali le quali, dopo un iniziale disconoscimento, sono andate progressivamente ad accompagnare la pratica medica ufficiale fino ad essere in alcuni casi ricomprese nelle politiche sanitarie di molti paesi occidentali¹.

1 In Italia giovedì 29 Settembre 2016 si è tenuto presso il Senato della Repubblica il Simposio Nazionale su *Le Medicine Tradizionali, Complementari e Non Convenzionali nel Servizio Sanitario Nazionale per l'uguaglianza dei diritti di salute oltre le esperienze regionalistiche: Salutogenesi e Prevenzione, Formazione a Profilo Definito, Buona Pratica Clinica, Ricerca Clinica No-Profit. Criticità, esigenze sociali, prospettive future: un confronto interdisciplinare*. Il Simposio del Senato, avvalorando la medicina tradizionale e non convenzionale, nell'ottica di un recupero della centralità della persona e di una nozione di benessere intesa in senso ampio, si è posto come obiettivo quello di sensibilizzare la politica ad offrire risposte sanitarie e di salute più consapevoli delle tradizioni mediche figlie di una saggezza millenaria (cfr. <http://www.medicinacentratasullapersona.org/index.php/home/item/107-simposio-nazionale-senato-della-repubblica-29-settembre-2016>; ultima visualizzazione ottobre 2016). Molto dura è stata la reazione della Consulta di Bioetica Onlus, il cui presidente, Maurizio Mori, uno dei maggiori esponenti del versante laico della bioetica, ha definito l'incontro come un «Simposio che accredita la magia e l'irrazionalità come forme terapeutiche equivalenti alla medicina scientifica». Sdegnata che «un'iniziativa senza alcuna consistenza scientifica» fosse posta sotto il Logo del Senato della Repubblica, la Consulta di Bioetica ribadisce che di recente le vicende Stamina, Di Bella e Bonifacio hanno già rimarcato la necessità del rigore scientifico in campo sanitario

Tornare a riflettere sul rapporto tra medicina tradizionale e moderna significa dunque recuperare il nesso saperi-scienze, costrutti socioculturali che presso molti popoli, soprattutto quelli dei paesi in via di sviluppo, ancora rappresentano una struttura identitaria ben radicata ed il progressivo affermarsi del sapere medico tecno-scientifico il quale, in alcuni casi, ha preteso prendere impositivamente il posto delle tradizioni medicali, considerandole anacronistici retaggi del passato o, piuttosto, ha optato per ammantare bonarie e pacifiche possibilità di interazione con esse, nei fatti difficilmente realizzabili.

Al fine di perimetrare la questione bisognerà pertanto non solo richiamare la molteplicità delle tradizioni culturali rispetto al tema della salute, dunque il diverso modo di intendere la malattia, le cure e le figure dei depositari del sapere terapeutico, ma ad un tempo riflettere sulla medicina moderna, sulla sua più tangibile (che non vuol dire esclusiva) efficacia terapeutica e, più in generale, sull'avanzamento della scienza che certamente deve essere promosso ed i cui risultati devono essere fruibili per tutti i popoli, ma non pagando il prezzo della rinuncia alla tradizione.

Il dilemma sorge, appunto, nell'*intersezione* tra tradizione e modernità, cultura e scienza, identità soggettiva e razionalità oggettivata, ovvero allorché si mettono in atto tentativi di rendere compatibili due universi di senso estranei, ma forse non incomunicabili, e ci si imbatte nell'errore di soffocare il particolare nell'atto di sussumerlo entro l'universale. Ciò evidentemente si verifica quando la medicina moderna, arrogandosi presuntivamente il primato razionale e morale in relazione alle strategie di cura, ovvero presentandosi come unica detentrica del "vero" e del "giusto" sapere medico, impone il suo intervento coatto, incurante delle tradizioni terapeutiche o quando, ed è proprio su questo che ci intratterremo, si mostra disponibile a collaborazioni non sempre chiare e perlopiù dubbie.

Tale questione, andando ad involvere non solo la definizione degli spazi di legittimità della biomedicina contemporanea rispetto alle cure tradizionali, ma inerendo l'identità culturale dei popoli, le scelte mediche dei singoli e dei gruppi, le politiche sanitarie nazionali e le regolamentazioni sovranazionali, è evidente che sconfina dal solo ambito di pertinenza della sociologia o dell'antropologia culturale e/o medica, disponendosi piuttosto ad un'interpretazione della bioetica. Del resto, se è vero che la bioetica è «sapere

ed insiste sull'indiscussa «superiorità della medicina scientifica basata su rigorosi esperimenti e sulle prove». Cfr. Consulta di Bioetica Onlus, Comunicato stampa n. 11/2016: <http://www.consultadibioetica.org/news/?id=273> (ultima visualizzazione ottobre 2016).

interstiziale»² tra opzioni filosofiche, ideologiche, politiche e dimensioni pratico-operative, parrebbe non troppo peregrino demandare ad essa un'analisi della questione che, tessendo in un unico ordito i fili di medicina, diritto, filosofia ed etica sia capace di rendere ragione di un dilemma che si fa urgente nella misura in cui tocca la tutela dei diritti umani fondamentali.

Come è noto il dibattito relativo alla riscoperta della medicina tradizionale ha visto, sin dal suo principio, l'opposizione tra coloro che hanno ravvisato ambiguità e pericoli nell'avvalorare prassi non scientifiche e coloro i quali, invece, l'hanno intesa come possibilità di offrire un servizio sanitario più prossimo ai bisogni e alle prospettive delle popolazioni. Tuttavia va detto che, nella maggior parte dei casi, la valorizzazione delle tradizioni mediche autoctone all'interno delle politiche sanitarie viene portata avanti senza che si svolga una parallela ed indispensabile analisi delle dinamiche sociali e culturali o senza tener conto degli scontri di potere che tale processo può innescare e che possono determinare imprevedibili forme di riduzione, quando non di ottundimento, della tradizione stessa.

Ciò diviene ancor più dirimente se si prendono in considerazione i paesi del cosiddetto Terzo Mondo, laddove la relazione tra modelli di cura tradizionali e biomedicina di stampo occidentale chiama in causa la questione dei rapporti storici di potere e di dominio che sono intercorsi tra l'Occidente e il continente africano, ma anche quello asiatico e latinoamericano.

2. Circoscrivendo l'orizzonte di indagine all'universo africano, oltremodo nota è la totale chiusura manifestata delle potenze europee in epoca coloniale rispetto alle culture colonizzate e alle loro tradizioni, anche terapeutiche. Tale atteggiamento poggiava sulla convinzione eurocentrica della fallacia dei saperi dei popoli indigeni che venivano liquidati semplicisticamente come pratiche di carattere magico e superstizioso, con l'obiettivo poi non troppo tacito di indebolire il ruolo sociale, religioso ed anche politico dei guaritori, malvisto dai colonizzatori.

Inizia così quella lenta ed inesorabile affermazione della biomedicina razionalizzata, moderna, occidentale, scientifica, ad oggi perlopiù definita come "convenzionale" che, attraverso la derisione, diminuzione e negazio-

2 Cfr. E. D'ANTUONO, *Bioetica*, Napoli, 2006, in part. p. 12 in cui si rimanda a G. Hottot-M.H. Parizeau (a cura di), *Les mots de la bioéthique*, Bruxelles, 1995, 49. La prof.ssa E. D'Antuono è, inoltre, Responsabile del Seminario Permanente *Etica, bioetica e cittadinanza* in cui, ormai da oltre un decennio, si tiene aperto uno spazio pubblico di discussione di grande interesse sociale e culturale che vede coinvolti esperti di discipline diverse e accoglie con favore la partecipazione giovani studiosi – di questo la si ringrazia – a dibattiti su questioni bioetiche di stringente attualità.

ne dell'altrui cultura, si presentava come missione civilizzatrice dei popoli colonizzati, *fiardello dell'uomo bianco*³ e suo irrinunciabile obbligo morale.

Veicolando la costruzione di immagini della corporeità indigena come selvaggia, impura, malata, foriera di contagio fisico e morale e, dunque, da epurare, gli imperi coloniali intrapresero una capillare diffusione della medicina moderna, passante anche attraverso la medicina missionaria e specifiche leggi a riguardo, il che contribuì ad accrescere il cosiddetto "controllo biopolitico"⁴. A tutte le colonie fu imposta una legislazione stringente dal punto di vista della politica sanitaria, orientato alla massiva costruzione di infrastrutture (ospedali, dispensari, farmacie) che, inevitabilmente, condusse ad un indebolimento del ruolo dei terapeuti tradizionali i quali si trovarono in breve tempo ad operare in condizioni di clandestinità⁵.

All'indomani dell'indipendenza, nella seconda metà del Novecento, la situazione delle ex-colonie non mutò di molto, giacché i principali sforzi dei nuovi governi africani si orientarono al potenziamento delle infrastrutture sanitarie esistenti e, al più, al miglioramento igienico, indirizzando gli interventi in termini propagandistici. Ugualmente protesi all'affermazione della medicina moderna furono gli interventi degli organismi internazionali, principalmente dell'OMS e delle organizzazioni che si occupavano di progetti di aiuto e di cooperazione internazionale.

Sta di fatto che, almeno nella prima metà della decade '60-'70, sarebbe più esatto parlare di imposizione degli aiuti e non di cooperazione. Il rapporto tra donatori e riceventi si svolge ai livelli superiori dei ministeri, mentre il coinvolgimento e la partecipazione delle popolazioni interessate vengono praticamente trascurate. Ci fu, all'epoca, chi affermò che la cooperazione offriva agli occidentali l'occasione di liberarsi del senso di colpa dell'imperialismo. Un nonsenso: ciò che di fatto avvenne in quel primo decennio fu di altro ordine. A muovere i paesi e gli organismi donatori fu la consapevolezza dell'esclusivo possesso del sapere e delle competenze tecniche; di conseguenza, si ritenne superfluo coinvolgere le popolazioni per cui ogni progetto risultava un'imposizione d'imperio, ossia un atto di neocolonialismo⁶.

3 Cfr. R. KIPLING, *The White Man's Burden*, in *McClure's Magazine*, February 1899.

4 Si veda su ciò il pensiero di M. Foucault. Per fare solo un esempio cfr. M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica*, (corso al Collège de France anni 1978-1979), a cura di F. Ewald, A. Fontana e M. Senellart, trad. M. Bertani e V. Zini, Milano, 2005.

5 Cfr. su ciò JE. COMAROFF, *The diseased heart of Africa. Medicine, colonialism and the black body*, in S. Lindenbaum-M. Lock (a cura di), *Knowledge, power and practice. The anthropology of everyday life*, Berkley, 1993, 305-329.

6 B. BERNARDI, "Salute per tutti": prospettiva XXI secolo, in *L'arco di Giano. Rivista di medical humanities*, n. 16, 1998, 1-31, ivi, 21.

Quantunque le azioni governative fossero tendenzialmente concordi nella diffusione della medicina moderna, nei vari Stati si manifestarono atteggiamenti discordi e poco chiari rispetto alle pratiche terapeutiche tradizionali che andarono dal rifiuto netto di un riconoscimento legislativo (come accadde ad esempio in Kenya e Costa d'Avorio⁷) all'approvazione informale dell'opera terapeuti tradizionali (come in Zaire⁸), sino all'ufficializzazione del ruolo dei guaritori che tuttavia non regolava in maniera chiara gli spazi di intervento loro consentiti, come si verificò in Ghana⁹ e, come vedremo, in Bénin.

Dunque attorno alla metà degli anni '70 si registrò un generalizzato mutamento nella considerazione delle pratiche terapeutiche tribali, sicuramente accelerato dal riconoscimento ufficiale della medicina tradizionale africana da parte dell'OMS che nel 1976 la definì come:

l'insieme di tutte le conoscenze, l'utilizzo di sostanze, di misure e di pratiche spiegabili e non, basate sulle fondamenta socio-culturali e religiose di una specifica comunità, che si appoggiano esclusivamente sulle esperienze vissute e le osservazioni trasmesse di generazione in generazione, oralmente e per iscritto, ed utilizzate per diagnosticare, prevenire o eliminare un disequilibrio del benessere fisico, mentale e sociale¹⁰.

Successivamente, nel 1978, ad Alma Ata in Kazakistan fu adottata dall'OMS una dichiarazione in cui veniva raccomandato ai paesi membri di promuovere e favorire l'uso della medicina tradizionale, soprattutto in quelle zone in cui era riconosciuta come *Primary health care* (PHC), attraverso l'attuazione di programmi sanitari che prevedessero un'interazione

-
- 7 V. N. KIMANI, *The unsystematic alternative: towards plural health care among the central Kikuyu of central Kenya*, in *Social Science and Medicine*, vol. 15 B, 1981, 333-340; D. NYAMWAYA, *A case study of interaction between indigenous and western medicine among the Potok of Kenya*, in *Social Science and Medicine*, vol. 25, n. 12, 1987, 1277-1287.
 - 8 N. KINKHELA-G. BIBEAU-E. CORIN, *Step toward a new system of public health in Zaire*, in Z. A. Ademuwagun-J. A. A. Ayoade-I. E. Harrison-D. M. Warren (a cura di), *African therapeutic systems*, Londra, 1979, 217-224.
 - 9 P. SCHIRRIPIA, *Medicina tradizionale e questioni di potere. La professionalizzazione della medicina indigena in Ghana*, in *I fogli di Oriss*, n. 1, 1993, 63-84; Id., *Esperienze di biomedicina e terapie tradizionali nei paesi in via di sviluppo. Il caso del Ghana*, in *Quaderni dell'Istituto di Igiene dell'Università di Milano*, n. 46, 1994, 82-88.
 - 10 WHO, *Traditional medicines definitions*, 1976: <http://www.who.int/medicines/areas/traditional/definitions/en/> (ultima visualizzazione ottobre 2016).

con la biomedicina¹¹. L'idea portante di questa proposta era che la medicina tradizionale, con la sua capillare diffusione sul territorio, potesse in qualche modo venire incontro alle carenze del sistema sanitario ufficiale, su tutte la quasi impossibile accessibilità dovuta sia ai costi, troppo esosi anche per un impiegato africano, e alla collocazione degli ospedali, concentrati nelle sole aree urbane, nonostante la maggior parte della popolazione africana risiedesse, e tutt'ora risieda, nelle zone rurali¹². Tale recupero delle tradizioni fu favorito, poi, anche dagli stessi politici africani i quali si persuasero che avvalorare le risorse endogene con intenti ideologici di tipo nazionalistico potesse rappresentare una risorsa spendibile sul piano del consenso politico, il che del resto si incrociò perfettamente con i calcoli delle case farmaceutiche.

Tuttavia, al fine di meglio intendere come si è cercato di realizzare l'integrazione tra medicina tradizionale e moderna nel continente africano, è d'uopo circoscrivere lo spettro d'indagine ad un paese particolarmente esemplificativo del fenomeno e delle sue implicazioni.

11 WHO, *Alma Ata 1978. Primary health care: report of the International conference on Primary health care. Alma Ata USSR, 6-12 September 1978*, WHO, Geneva, 1978. La Dichiarazione di Alma Ata, adottata dalla Conferenza Internazionale sull'assistenza sanitaria primaria (1978) indica le buone pratiche di creazione di progetti sanitari sostenibili capaci di coinvolgere le popolazioni. L'obiettivo di tale Dichiarazione era proprio quello di integrare le figure tradizionali all'interno di un sistema sanitario di base, cercando in tal modo il raggiungimento di una presa in carico della salute intesa in senso globale. Difatti al primo punto viene definito il concetto di "salute" considerato non solo come assenza di malattia, ma come un completo benessere fisico, mentale e sociale. In seguito la Dichiarazione definisce il concetto di "assistenza di base" affiancando alle figure degli operatori sanitari professionisti quelle tradizionali, le quali si chiarisce debbano essere adeguatamente preparate, dal punto di vista sociale e tecnico, a lavorare in équipe ed a rispondere ai bisogni di salute espressi dalla comunità. A questa di Alma Ata fecero seguito altre conferenze dell'OMS che si occuparono del medesimo problema, come quella del 1985 a Lusaka, del 1987 a Bamako, del 1990 a New York e, più recentemente, nel 2001 a Harare.

12 A ciò si aggiunga che la difficoltà di istituire strutture ospedaliere moderne in Africa certo deriva dalla estrema povertà del paese, ma va sottolineato che la carenza di strutture nelle zone rurali va ascritta allo stesso personale sanitario, poco incline a lavorare nelle aree rurali, a causa della scarsità di mezzi con cui è costretto a lavorare, della difficoltà quotidiana di raggiungere il posto di lavoro e della scarsa prospettiva di carriera e guadagno che le strutture rurali offrono. Su ciò cfr. C. P. MACCORMACK, *Health care and the concept of legitimacy*, in *Social Science and Medicine*, vol. 15 B, 1981, 423-428.

3. Alla richiesta dell'OMS di valorizzare la medicina tradizionale rispose positivamente sin da subito il Bénin, paese dell'Africa occidentale subsahariana che, dopo l'indipendenza del 1960, ha conosciuto un lungo ventennio di governo marxista-leninista guidato dal generale Kérékou¹³. Sottolineare questo indirizzo politico, del resto diffusosi in molti paesi africani dopo l'indipendenza, non è del tutto estraneo agli scopi presenti giacché è avviso di molti interpreti che la valorizzazione della cultura tradizionale, anche medica, fosse uno dei punti salienti dei programmi politici dei governi socialisti e comunisti, da essi perpetrata per motivi ideologici¹⁴.

Dunque in Bénin fu intrapresa con prontezza l'opera di integrazione tra la medicina tradizionale e quella moderna condotta anzitutto favorendo l'inserimento di operatori sanitari occidentali nei villaggi rurali del paese. Costoro, tuttavia, nonostante avessero ricevuto il compito di disporsi alla conoscenza delle pratiche tradizionali con lo scopo di comprenderne la *ratio* e cercare una via di interscambio con la cultura di cui essi dovevano farsi divulgatori, si limitarono nei fatti a trasmettere – rinunciando alla bidirezionalità dell'ufficio al quale erano stati chiamati – i rudimenti dell'assistenza sanitaria di base ai guaritori ed alle donne addette al ruolo di ostetriche¹⁵.

13 Kerekou governò quella da lui stesso definita Repubblica Popolare del Bénin secondo un modello politico di tipo marxista-leninista dal 1972 fino alla fine degli anni ottanta, quando decise di ristabilire la democrazia, il che gli consentì di rimanere al potere sino a quando nel 1991 fu sconfitto alle elezioni presidenziali. Tuttavia Kerekou tornò al potere nel 1996 e vi rimase sino al 2006.

14 Rispetto al nesso tra l'indirizzo politico del paese e la scelta di promuovere una valorizzazione della medicina tradizionale Dozon spiega: «In effetti, un buon numero degli Stati che hanno inserito tale rivalutazione tra i nuovi orientamenti delle loro politiche sanitarie, ha regime socialista o anche uno stile di governo che pretende di vivificare i valori tradizionali africani per porli al servizio dello sviluppo e della costruzione nazionale. Riprendendo i temi dello sviluppo auto-centrato caro ai critici dell'imperialismo e del neocolonialismo, o parole d'ordine improntate al linguaggio maoista – come in Bénin: “contiamo innanzitutto sulle nostre forze” – questi Stati trovano nelle raccomandazioni dell'OMS, in particolare nell'insistenza sulla partecipazione delle popolazioni e la valorizzazione della medicina tradizionale, elementi che concordano opportunamente con il loro orientamento politico e ideologico». J-P. DOZON, *Ce que valoriser la médecine traditionnelle veut dire*, in *Politique Africaine*, n. 28, 1987, 9-20; tr. it. *Ciò che vuol dire valorizzare la medicina tradizionale*, a cura di P. Schirripa, in Aa. Vv., *L'ambulatorio del guaritore. Forme e pratiche del confronto tra biomedicine e medicine tradizionali in Africa e nelle Americhe*, a cura di P. Schirripa e P. Vupliani, Perugia, 2000, 41-54, ivi, 43.

15 Dozon riporta l'esempio della provincia del Borgou, situata al nord del Bénin: «La scelta e l'insediamento di agenti sanitari di villaggio occupa già abbastanza gli ope-

Peraltro l'integrazione non si limitò soltanto all'azione dei medici nelle comunità tribali, ma prevede anche un'inclusione dei terapeuti tradizionali, in forma perlopiù volontaria, nelle strutture sanitarie ufficiali ove non solo essi avrebbero potuto continuare ad apprendere nozioni di prevenzione ed igiene da diffondere nei villaggi, ma avrebbero anche esercitato la loro arte offrendo prestazioni di cura. Difatti in alcuni ospedali locali, come nell'Ospedale centrale della provincia del Borgou, nel 1984 furono inseriti guaritori volontari, selezionati dai medici beninesi, per mettere le loro competenze a disposizione dei pazienti ai quali avrebbero potuto essere somministrate cure tradizionali sotto il controllo dei medici dell'ospedale. Tuttavia l'esperienza si rivelò complessivamente fallimentare, giacché solo due anni dopo era rimasto soltanto un guaritore ad offrire le sue consultazioni gratuite nell'ospedale, con la speranza di essere incluso in via ufficiale nel gruppo medico¹⁶.

Il caso beninese rende immediatamente manifesto uno dei problemi di fondo – forse il più dirimente – dei progetti di integrazione tra medicina tradizionale e moderna, ovvero quello relativo al ruolo assegnato ai guaritori, perlopiù approssimabile a quello di un aiuto infermiere o del personale paramedico, a tutt'oggi carente in Bénin, piuttosto che a quello di un terapeuta cui viene riconosciuto il possesso di un sapere efficace ed autonomo¹⁷. Il personale medico convenzionale mostra, infatti, una certa diffidenza nei confronti dei terapeuti tradizionali, ascrivibile alla difficoltà di accettare pratiche mediche non ortodosse; presupposto questo che, come visto, ha anche una certa legittimazione storica, tendendo a voler conservare, almeno a livello di riconoscimento ufficiale, l'esclusiva nel campo terapeutico. Dal che segue che la medicina tradizionale viene così a colma-

ratori che dunque non si peritano di disturbare i traditerapeuti, i quali a loro volta evidentemente non si precipitano ad apportare il loro contributo a queste strategie di prima linea. Solo in alcuni luoghi delle mammane sembrano integrate alle unità sanitarie di villaggio. (...) L'inserimento delle mammane costituisce per il momento uno dei rari esempi di possibile associazione della medicina tradizionale con la medicina moderna. Ma si converrà facilmente sul fatto che si tratta più di controllare uno stato di fatto (non si vede come, a meno di moltiplicare i reparti di maternità in ambiente rurale, chi altri se non le mammane possano far partorire) per migliorare le condizioni d'igiene delle pratiche del parto (e diminuire così la mortalità natale), che di valorizzare la medicina tradizionale in quanto tale». Ivi, 47.

16 Ivi, 47-48.

17 Cfr. su ciò E. C. GREEN, *Can collaborative programs between biomedical and African indigenous health practitioners succeed?*, in *Social Science and Medicine*, vol. 27, n. 11, 1988, 1125-1130; D. LANDY, *Role adaption: traditional curers under the impact of Western medicine*, in *American Ethnologist*, vol. 1, n. 1, 1974, 103-127.

re il vuoto della medicina moderna, riducendosi ad una assistenza sanitaria di base con scopo prevalentemente divulgativo dei principi di igiene e dell'importanza dei vaccini, il che ha certo i suoi vantaggi, ma non rende conto di tutto ciò che essa di per sé rappresenta.

Rispetto a tale atteggiamento i guaritori tradizionali in alcune circostanze sono restii ad accettare il ruolo subalterno che gli si vuole imporre e mostrano un disinteresse o un rifiuto nei riguardi di possibili collaborazioni con la medicina moderna, in altri casi manifestano una chiara volontà di cooperare. Del resto il riconoscimento istituzionale e l'inserimento nella struttura medica ufficiale possono comportare non solo un aumento del prestigio sociale, e a volte vantaggi di tipo economico, ma rispondono anche al desiderio dei guaritori di migliorare le proprie competenze, attraverso l'acquisizione di saperi nuovi.

Non si può, infatti, disconoscere che attorno alla salute si intessono strategie complesse che coinvolgono scelte individuali, politiche e culturali: il processo di professionalizzazione della medicina indigena comporta una rinegoziazione dei ruoli sociali ed una ridefinizione delle gerarchie alle quali i quadri dirigenti della sanità ufficiale non sempre sono pronti¹⁸. Ad esempio i medici di formazione occidentale spesso giudicano la loro pratica incomparabile con quella dei guaritori e, se si dicono disposti a lavorare con gli *erbalisti*, ovvero con i terapeuti tradizionali che operano attraverso manipolazioni del corpo o medicinali ricavati da sostanze vegetali¹⁹, hanno più difficoltà ad accettare una collaborazione con i terapeuti che agiscono in stato di possessione o in virtù del contatto con forze spirituali. Peraltro l'interazione tra medicina di stampo occidentale e tradizione erboristica è favorita dalla circostanza che i metodi fitoterapeutici sono sottoponibili ad un controllo di tipo scientifico, tanto relativo al genere di sostanze impiegate quanto alla somministrazione delle stesse.

4. Il Bénin si fa ancora una volta testimone esemplare di tale collaborazione tra medicina moderna e tradizioni fitoterapeutiche. A tutt'oggi, infatti, più dell'80% della popolazione beninese (OMS, 2002) ricorre alla medicina tradizionale naturale per i bisogni di cura, giacché «in un contesto in cui l'HIV, la malaria, la tubercolosi e molte altre malattie costituiscono

18 M. LAST- G. L. CHAVUNDUKA (a cura di), *The professionalization of African medicine*, Manchester and Dover, New Hampshire, 1986.

19 R. H. BANNERMAN, *Il ruolo della medicina tradizionale nell'assistenza sanitaria di base*, in OMS, *Il ruolo delle medicine tradizionali nel sistema medico sanitario*, Como, 1984, 344-358 (ed. originale WHO, *Traditional medicine and health care coverage. A reader for health administrators and practitioners*, WHO, Geneva, 1984).

le preoccupazioni maggiori della sanità pubblica e dello sviluppo, le conoscenze e le pratiche mediche tradizionali possono essere delle soluzioni ai problemi molto complessi legati alla presa in carico della malattia»²⁰.

In tale ottica, anche se la medicina tradizionale non è ancora a pieno titolo integrata nel sistema sanitario nazionale, il Ministero della salute beninese ha messo in atto un *Programme National de la Pharmacopée et de la Médecine Traditionnelles* che, oltre ad offrire un quadro normativo, propone un codice di etica e di condotta per la pratica della medicina tradizionale naturale e rende ad oggi possibile «la produzione in quantità commerciale dei medicinali tradizionali standardizzati, nella prospettiva di integrazione della medicina tradizionale nel sistema sanitario nazionale»²¹.

Purtuttavia, come si legge dal Codice etico dei professionisti (*praticien*) della medicina tradizionale, redatto dal Ministero della Salute del Bénin, i guaritori devono tenersi distanti dalle pratiche della medicina convenzionale, non possono utilizzare strumenti tecnici moderni e non possono presentarsi come Dottori o Professori²². Dunque, espropriati dal carattere spirituale del loro ruolo tradizionale e impossibilitati ad approssimarsi ad un ruolo moderno, restano in un limbo poco chiaro: tenuti a rivelare la composizione dei loro medicinali, ma non autorizzati ad apprendere e ad usarne di nuovi. In effetti, a ben vedere, l'idea di razionalizzazione della medicina tradizionale passante attraverso lo studio delle piante medicinali

20 Ministère de la Santé, Direction Nationale de la Santé Publique, République du Bénin, Programme national de la Pharmacopée et de la médecine traditionnelles (PNPMT), *Manuel d'initiation des professionnels de la santé aux systèmes d'éducation et de transmission du savoir en médecine Traditionnelle au Bénin*, Cotonou, Janvier 2011, 8 (trad. mia).

21 Sono le parole di Issifou Takpara, Ministro della salute del Bénin nel 2009, che apre così il *Protocole de prise en charge du paludisme basé sur les pratiques traditionnelles efficaces au Bénin* (Cotonou, Settembre 2009) che rientra nel PNPMT (trad. mia).

22 *Code d'éthique des praticiens de la médecine traditionnelle*: art. 31 «Astenersi dall'utilizzare il titolo di 'Dottore', di 'Professore' o ogni altro titolo della medicina convenzionale, direttamente o indirettamente, per far credere che essi sono dei professionisti della medicina convenzionale o ortodossa, salvo se questo è il caso»; art. 32 «Non utilizzare, portare o possedere uno stetoscopio o ogni altro strumento normalmente utilizzato unicamente dai professionisti della medicina convenzionale qualificati o dai dentisti, salvo se il professionista della medicina tradizionale ha beneficiato di una formazione certificata». Ministère de la Santé, Direction Nationale de la Santé Publique, République du Bénin, PNPMT, *Cadre réglementaire des praticiens, des pratiques de la médecine traditionnelle et des médicaments issus de la pharmacopée traditionnelle au Bénin*, Cotonou, Octobre 2013, 24 (trad. mia).

di cui si avvalgono i guaritori, per quanto possa apparire un'autentica forma di apertura alla mentalità culturale e un'opportuna forma di integrazione, nei fatti poggia su un atteggiamento pregiudiziale: le pratiche tradizionali vengono, infatti, valutate e giudicate a partire da criteri scientifici occidentali, il che, oltre a ribadire il primato della scientificità occidentale, cela una perdurante volontà di controllo delle attività dei terapeuti tradizionali.

Tra l'altro è evidente che la netta ripartizione tra medicina tradizionale di carattere più erbalistico e quella più marcatamente afferente ad una sfera spirituale/sovrannaturale è perlopiù artificiosa ed è un ulteriore tentativo forzoso di intendere la medicina tradizionale secondo criteri familiari alla mentalità moderna. I guaritori, infatti, si muovono tra i due ambiti, ricorrendo, a seconda dei casi, a pratiche erbalistiche o spirituali, ma anche le prime condividono lo stesso insieme simbolico di quelle spirituali ed è dunque difficile isolarne gli aspetti riducibili ad un'analisi scientifica senza mutilarne l'orizzonte di senso in cui esse si muovono.

La medicina tradizionale, come è noto, risponde ai sistemi culturali dai quali nasce e non limita la malattia al solo evento biologico (*disease*), ma la intende attraverso un approccio globale, olistico e, per questo, riesce a dare una risposta complessiva ad un disagio che è ad un tempo biologico, esistenziale, sociale e culturale²³. «La cura è spesso data dalla ricostituzione dell'equilibrio tra dimensioni appartenenti a questi diversi livelli delle realtà, e il preparato erbalistico può acquistare valore e efficacia soltanto all'interno di un'interazione medico-paziente basata su presupposti di ordine simbolico, come possono essere ad esempio le pratiche di carattere magico-religioso»²⁴.

Pertanto sino a questo momento, più che di integrazione reale tra i due modelli di medicina tradizionale e moderna, si è assistito ad un tentativo

23 Per meglio chiarire questo aspetto ci viene incontro la ricchezza delle espressioni della lingua inglese che consente di esprimere il concetto di malattia con i sinonimi di *disease*, *illness* e *sickness*. A questa diversificazione l'antropologia medica ha assegnato differenti significati: *disease* rappresenta l'alterazione organica riconosciuta dai paradigmi scientifici della biomedicina, mentre l'*illness* è l'esperienza individuale dell'essere malati, ovvero la percezione personale di uno squilibrio del proprio benessere ed infine la *sickness* comprende ogni modalità di categorizzazione sociale della *disease* e dell'*illness*. Su ciò cfr. L. EISENBERG, *Disease and illness. Distinction between professional and popular ideas of sickness*, in *Culture, Medicine and Psychiatry*, n. 1, 1977, 9-23, ivi, 11; A. YOUNG, *The anthropologies of illness and sickness*, in *Annual Review of Anthropology*, vol. 11, 1982, 257-285, ivi, 265.

24 P. SCHIRIPA - P. VUPLIANI, *Forme e pratiche del confronto tra sistemi medici*, in Aa. Vv., *L'ambulatorio del guaritore*, cit., 7-39, ivi, 18.

delle istituzioni medico-sanitarie ufficiali di piegare i modelli ideologici e le pratiche terapeutiche tradizionali ai paradigmi scientifici, negando le configurazioni magico-religiose dei sistemi simbolici ai quali quelle pratiche sono strettamente legate. E ciò, come è evidente, mette in atto una vera e propria *riduzione* più che una valorizzazione dei saperi tradizionali.

Questo atteggiamento è certo figlio dell'imperialismo che, operando un controllo indiretto sulle élites politiche, è spina dorsale delle forme di neo-colonialismo che appartengono alla nostra epoca. Nei fatti il processo di modernizzazione, avanzando inesorabile, si è espanso marginalizzando il sistema tradizionale il quale, per esistere, deve negarsi nella sua essenza complessiva e mostrare solo quel *quantum* che si dispone alla "normalizzazione" razionalizzante, il che non potrà che aprire alla progressiva scomparsa della tradizione.

Si destano, in tal modo, questioni diverse ed estremamente delicate: per un verso è evidente che la medicina moderna, essendo quella di cui è maggiormente comprovata l'efficacia, debba diffondersi senza limiti al fine di garantire a tutti il diritto alle cure mediche adeguate ed il diritto alla salute. Tuttavia, affinché questi diritti siano garantiti, bisognerebbe mettere ciascun individuo nelle condizioni di fruirne il che vuol dire, dunque, rivedere i problemi dell'accesso alle cure e della gratuità del sistema sanitario, in Africa ancora drammaticamente insoluti. Peraltro il fatto che non sia questionabile l'importanza della diffusione globale della biomedicina non implica che tale modernizzazione debba soffocare o snaturare la medicina tradizionale, non solo perché in ciò si esercita un atto di violenza nei confronti delle identità culturali che in essa si sostanziano, ma anche perché ciò vorrebbe dire disconoscere il valore non solo culturale, ma anche curativo delle pratiche tradizionali.

Difatti la medicina tradizionale si avvale di conoscenze preziose e tecniche terapeutiche sconosciute alla medicina occidentale altrettanto efficaci di quelle che obbediscono a un modello di oggettivazione scientifica, anche perché in Africa ci sono malattie ancora sconosciute al resto del mondo che sono sempre state gestite dalla medicina tradizionale. Inoltre, quand'anche si volesse riconoscere che la medicina tradizionale ha una minore «superiorità strutturale» di quella moderna nel controllo delle malattie, non si può negare che essa ha una maggiore «forza funzionale»²⁵, essendo molto più prossima alla popolazione,

25 Le categorie di «superiorità strutturale», propria della medicina moderna, e «forza funzionale», ascritta alle pratiche terapeutiche tradizionali per il loro essere maggiormente diffuse tra la popolazione, sono del pensatore R. P. L. Lee il quale ha condotto un importante studio sul pluralismo medico in Cina cfr. R. P. L. LEE, *Comparative studies of health care systems*, in *Social Science & Medicine*, vol. 16, n. 6, 1982, 629-642.

e non solo a quella rurale²⁶. Del resto, anche se ad oggi il primo riferimento medico dei popoli africani non è forse più quello tradizionale, dal momento che anche gli abitanti dei villaggi sono ben consapevoli che le necessità sanitarie devono essere affrontate con urgenza e preferibilmente rivolgendosi alla medicina convenzionale, è noto che, se le loro aspettative non sono soddisfatte dal personale sanitario moderno, essi si rivolgono, in seconda battuta o contestualmente, anche ai guaritori tradizionali, spesso in segreto²⁷.

La medicina tradizionale resta, dunque, un riferimento imprescindibile, come ugualmente irrinunciabile è la medicina moderna, ma, appartenendo a registri speculari, sembra impossibile parlare di integrazione senza snaturare il primo sistema di cura o presentare il secondo come impositivo. Il problema reale è che non solo è complesso parlare di integrazione, ma probabilmente bisognerebbe anche domandarsi *se effettivamente sia auspicabile un'integrazione* atteso che essa inevitabilmente conduca alla perdita dell'identità della tradizione.

5. Tutte le Carte nazionali e internazionali ribadiscono, infatti, l'imprescindibilità del rispetto delle tradizioni, ad esempio nella *Costituzione* della Repubblica del Bénin, entrata in vigore nel 1990, all'art. 11 si legge: «Tutte le comunità che compongono la Nazione beninese godono della libertà di utilizzare le proprie lingue orali e scritte e di sviluppare la propria cultura, rispettando quella degli altri». Il rispetto delle tradizioni non solo attiene alla sfera della libertà – intesa come libertà di coscienza e culto – ma è diritto fondamentale ed inalienabile di ciascun individuo o gruppo che è dovere degli Stati di garantire. Come recita all'art. 17 comma 3 la *Carta africana dei diritti dell'uomo e dei popoli* redatta dall'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) nel 1981 e ratificata dal Bénin il 20 gennaio 1986: «La promozione e la protezione della morale e dei valori tradizionali riconosciuti dalla Comunità costituiscono un dovere dello Stato nel quadro della salvaguardia dei diritti dell'uomo»²⁸.

26 «Le medicine tradizionali non attirano solo pazienti provenienti da contesti rurali ritenuti arcaici o poco toccati da processi di trasformazione, ma vivono largamente dei problemi e delle attese degli strati sociali diversificati dell'ambiente urbano, che sono anch'essi alla ricerca del trattamento, della protezione o della riuscita e, globalmente, di un senso che renda il reale praticabile e pensabile» J. P. DOZON, *Ciò che vuol dire valorizzare la medicina tradizionale*, cit., 51.

27 Cfr. su ciò G. FOSTER, *Anthropological research perspectives on health problems in developing countries*, in *Social Science and Medicine*, vol. 18, n. 10, 1984, 847-854, ivi, 848.

28 Le citazioni della *Costituzione della Repubblica del Bénin*, della *Carta Africana dei Diritti dell'Uomo e dei Popoli* e della *Dichiarazione Universale dei diritti*

Pertanto, come si legge nella *Carta delle Nazioni Unite* del 1945 all'art. 73,

i Membri delle Nazioni Unite, i quali abbiano od assumano la responsabilità dell'amministrazione di territori la cui popolazione non abbia ancora raggiunto una piena autonomia, riconoscono il principio che gli interessi degli abitanti di tali territori sono preminenti, ed accettano come sacra missione l'obbligo di promuovere al massimo, nell'ambito del sistema di pace e di sicurezza internazionale istituito dal presente Statuto, il benessere degli abitanti di tali territori, e, a tal fine, l'obbligo: a) di assicurare, con il dovuto rispetto per la cultura delle popolazioni interessate, il loro progresso politico, economico, sociale ed educativo, il loro giusto trattamento e la loro protezione contro gli abusi (...); d) di promuovere misure costruttive di sviluppo, di incoraggiare ricerche, e di collaborare tra loro, e, quando e dove ne sia il caso, con gli istituti internazionali specializzati, per il pratico raggiungimento dei fini sociali, economici e scientifici enunciati in questo articolo²⁹.

È dunque manifesta l'impossibilità che le tradizioni vengano inghiottite nel processo – pur necessario – di diffusione della medicina moderna; tuttavia, atteso che integrazione non sempre vuol dire restituzione di dignità e valorizzazione delle tradizioni indigene, ma, come si è visto, paradossalmente può contribuire al loro snaturamento e alla loro scomparsa, bisognerà ridiscutere il concetto stesso di *integrazione* giacché, avvolto com'è da stereotipi e pregiudizi, risulta operativamente impraticabile.

Del resto anche in Bénin, laddove tanto sembra essere stato fatto per l'integrazione della medicina tradizionale, persistono dubbi sull'effettiva possibilità (o volontà) di perseguire tale progetto, giacché non solo, come si è visto, questo si limita alla considerazione della farmacopea tradizionale naturale, disconoscendo il senso complessivo della medicina indigena, ma viene ad essere una ricerca scientifica sui prodotti fitoterapeutici che resta entro le mura dei centri di ricerca, non interessando effettivamente il sistema sanitario né la popolazione e continuando ad essere, tra l'altro, dipendente dai paesi finanziatori. Ciò viene riconosciuto dallo stesso Ministero della salute che elenca a margine come debolezze e mancanze della perseguita integrazione: «debole vulgarizzazione delle ricerche; integrazione non ancora effettiva della medicina tradizionale nel sistema sanitario beninese; non disponibilità di terreni per adibire i

dell'*Uomo* sono da me tradotte sulla base di una versione francese delle tre Carte pubblicate congiuntamente per le Edizioni Rogav, Porto-Nuovo, 2015.

29 ONU, *Carta delle Nazioni Unite*, 1945: http://files.studiperlapace.it/spp_zfiles/docs/onucarta.pdf

giardini di piante medicinali nei comuni del Bénin; una forte dipendenza del PNPM dai partner stranieri; etc.»³⁰.

Probabilmente più che di integrazione bisognerebbe accontentarsi di una *cooperazione* tra due universi semantici che si fanno diversi, ma sono complementari, la quale deve iniziare con il prevedere un autentico *riconoscimento* della medicina tradizionale nel suo complesso, non pretendendo di separare in maniera chirurgica pochi aspetti tecnici, rinnegando i fondamenti teorici dell'intero sistema culturale³¹. Il riconoscimento, infatti, è principio etico indisconoscibile che intimamente si rela ad un altro principio, quello del rispetto dell'altro giacché «se l'esistere implica inevitabilmente il coesistere, la coesistenzialità implica l'eticità come riconoscimento del coesistente, a sua volta origine del principio del rispetto (...). Prendere in considerazione è un *respicere* in cui il riconoscere è già un rispettare. L'immoralità fondamentale della mancanza di rispetto è disconoscimento. Il disconoscimento totale è già in sé omicidio potenziale»³².

Negare il riconoscimento delle tradizioni culturali, della loro *dignità*, è, infatti, messa a morte dell'altro, della sua identità, non più possibile dopo le tragedie degradanti il senso stesso dell'umano cui la storia ha assistito e la memoria farebbe bene a trattenere più saldamente.

La riflessione bioetica si rende allora necessaria nella misura in cui appella non solo la morale, la medicina ma anche il diritto a garantire il riconoscimento e rispetto delle tradizioni che è diritto umano fondamentale fino a questo momento assicurato solo in parte.

In proposito la Dichiarazione Universale sulla bioetica e i diritti umani, promossa dall'UNESCO nel 2005, all'art. 12 riconosce che «deve essere dato il giusto risalto all'importanza della diversità culturale e del pluralismo. Tuttavia tali considerazioni non devono essere invocate per violare il rispetto della dignità umana, i diritti umani e le libertà fondamentali né i principi stabiliti in questa Dichiarazione, né per limitarne la portata»³³. Evidentemente, infatti, nel caso di tradizioni che configgono con il rispetto della persona, della sua dignità e dei suoi diritti l'argomentazione verreb-

30 *Manuel d'initiation des professionnels de la santé aux systèmes d'éducation et de transmission du savoir en Médecine Traditionnelle au Bénin*, cit., 73-74.

31 Cfr. su ciò J. HABERMAS-C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, tr. it. a cura di L. Ceppa e G. Rigamonti, Milano, 1998.

32 P. PIOVANI, *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, 1972, 161.

33 UNESCO, *Dichiarazione Universale sulla bioetica e i diritti umani*, 2005: http://portal.unesco.org/shs/en/files/9511/11453762541EMBO_April2006_UDBHR.pdf/EMBO_April2006_UDBHR.pdf (ultima visualizzazione ottobre 2016).

be ad assumere dei tratti differenti, ma, per essere in grado di discernere all'interno di ciascuna cultura le prassi inaccettabili, il riconoscimento autentico delle tradizioni torna ad essere il primo passo da compiere.

E, in questo caso, il riconoscimento dovrà essere anzitutto legislativo giacché, come detto, la medicina tradizionale è praticata, tollerata ed anche parzialmente regolamentata da documenti ministeriali, ma non è legiferata.

Dunque parrebbe potersi dire che un'autentica cooperazione tra sistemi di cura complementari sia possibile solo se il sistema sanitario si mostri capace di riconoscere nel loro complesso le anime plurime, ma non discordi, che lo abitano. Ciò vorrà dire non più imporre, ma *disporre* le condizioni affinché si realizzi una riforma che investa l'intera struttura sanitaria, che sembrerebbe debba orientarsi verso un *decentramento* del proprio punto di vista ed anche delle strategie di cura da perseguire.

Anzitutto bisognerà che la medicina ufficiale si mostri pronta a mettere in discussione se stessa e a rivedere il proprio approccio alla malattia aprendosi a quel movimento endogeno di evoluzione che ad oggi investe la medicina moderna in molti paesi occidentali, alla ricerca di un sistema medico meno paternalistico e più prossimo alle esigenze della persona, nell'ottica del perpetrato nuovo umanesimo, tanto caro al dibattito bioetico contemporaneo.

In tal modo la medicina moderna potrà avvicinarsi alla cultura e alla popolazione, ma per altro verso bisognerà continuare ad avvicinare la medicina tradizionale al rigore della scienza, prendendo in considerazione non solo gli aspetti quantitativi, ma anche quelli qualitativi del sistema concettuale e filosofico alla base di questo approccio terapeutico.

Tale apparato medico unificato dovrebbe contemplare un accorpamento dei percorsi formativi del personale sanitario, come anche delle pratiche terapeutiche oltre che una ridistribuzione equa delle risorse. In tale ottica i nuovi professionisti, preparati in senso nuovo, potranno decidere se dedicarsi ad uno o all'altro dei settori medici disponibili dopo una formazione comune e proporre alternativamente le terapie più opportune nell'ottica di una visione rinnovata della cura e della salute.

Dal punto di vista pratico il decentramento implicherà, inoltre, che le due offerte di cura dovranno essere più presenti entrambe, sia nelle aree urbane che in quelle rurali: ciò vuol dire non solo anelare ad una maggiore copertura del sistema sanitario nazionale – che ad oggi è ancora di difficile pensabilità per quanto sempre più urgente –, ma anche preservare la presenza dei terapeuti sul territorio. «Il guaritore non deve mai essere rimosso dal luogo di lavoro abituale; sono piuttosto le sue

condizioni di lavoro, nel luogo in cui opera, che dovrebbero essere migliorate, mentre la sua attività dovrebbe essere posta in sintonia con il piano sanitario nazionale»³⁴.

In questo modo potrà rendersi manifesta la reale complementarità tra le due opzioni terapeutiche, il che in un certo senso accresce l'autodeterminazione dei singoli rispetto alle scelte di cura dal momento che i pazienti potranno decidere di rivolgersi ora all'uno ora all'altro riferimento sanitario, assicurati dallo Stato sulla validità – prima ancora che sull'accessibilità³⁵, che è problema diverso da quello preso in esame – di entrambi.

La via del decentramento non sembra del tutto peregrina dal momento che è proposta anche in un documento del Ministero della Salute del Bénin in cui si legge che «gli interventi dovranno permettere di rinforzare il patrimonio medico-tradizionale, attraverso la decentralizzazione delle attività e il rafforzamento della partecipazione comunitaria»³⁶. È, infatti, impensabile escludere la popolazione dal processo di rinnovamento sanitario atteso, dal momento che la questione della salute presso le comunità africane si incrocia in maniera sostanziale con la vita quotidiana degli uomini. Ed è errato pensare che la cultura tradizionale resti ancorata alla ripetizione di un passato immutabile, giacché quel che più colpisce è la sua intima elasticità, intesa come capacità di adattarsi ai cambiamenti della società non snaturando la propria identità ben definita.

Pertanto, a prescindere dalla proposta della cooperazione decentrata tra medicina tradizionale e moderna, quel che parrebbe davvero non più rimandabile nella nostra società che si professa pluralista è una più convinta definizione di strategie etiche e politiche che si facciano autenticamente capaci di garantire il rispetto delle tradizioni terapeutiche e, ad un tempo, dei diritti di cura entro cui pure le prime si sostanziano. Tuttavia, come si è visto, la tutela dei costrutti filosofici tradizionali di ciascun popolo esula dal solo discorso sanitario e rimanda ai principi di *identità, libertà e dignità*, afferenti al novero dei diritti umani fondamentali che non possono

34 G. BIBEAU, *Dalla Cina all'Africa. L'impossibile sintesi tra medicina tradizionale e medicina occidentale*, in Aa. Vv., *L'ambulatorio del guaritore*, cit., 67-82, ivi, 79.

35 Su ciò cfr. C. ANYINAM, *Availability, accessibility, acceptability and adaptability: four attributes of african ethnomedicine*, in *Social Science and Medicine*, vol. 25, n. 7, 1987, 803-811.

36 Ministère de la Santé, République du Bénin, Direction Nationale de la Santé Publique, PNPM et Secrétariat Permanent du Comité National de Lutte contre le VIH/SIDA, *Projet d'appui à la lutte contre le Sida/ Banque Africaine de développement, Monographie de cent (100) plantes utilisées en Médecine Traditionnelle pour la prévention et le traitement des affections opportunistes du VIH/Sida au Bénin*, Cotonou, Août 2013, 5 (trad. mia).

essere elusi dalla sopravanzante spinta del moderno, ancor più in quei paesi in cui quest'ultimo non è ancora del tutto garantito.

Pertanto se «sotto il titolo di *terza generazione dei diritti umani* viene talvolta incluso il diritto all'identità culturale con le sue annesse pretese»³⁷, quest'ultima, rientrando nel quadro dei diritti umani, si riconosce essere inalienabile e, dunque, non tenuta a mediarsi – a meno che non metta in pericolo i diritti umani stessi – o a venire a compromessi snaturanti con la modernità. Tuttavia riconoscere ciò è solo il primo passo per ripensare la questione del rapporto *tra* diritti umani e, soprattutto, del dovere degli Stati di garantirli nel rispetto della giustizia sociale e della dignità umana che, soprattutto in relazione ai Paesi del cosiddetto Terzo mondo e, in particolare, al problema sanitario, si rende sempre meno postponibile³⁸.

Alla luce di quanto detto, a fronte delle numerosissime discussioni ancora aperte sui possibili rapporti tra sistemi filosofici e modernità in campo medico, tornano più che mai attuali le parole di Kant il quale non vedeva la problematicità di un'azione *integrata*, filosofica e specialistica insieme, dell'esercizio del compito terapeutico: «il medico agisce il ruolo del filosofo ogniqualvolta applica degli immediati rimedi all'animo, al fine di rasserenare la mente o sollevarla dalle preoccupazioni o di sopire e talvolta di eccitare gli affetti, preoccupandosi così di curare il corpo del malato e di promuovere l'efficacia curativa di un medicamento; tutto ciò, lungi dall'essere biasimato, dovrebbe invece esser celebrato con grande lode»³⁹.

37 M. KAUFMANN, *Diritti umani*, Napoli, 2009, 56. Su ciò si veda anche S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, tr. it. a cura di A. Dicuonzo, Bologna, 2005.

38 Non è possibile in questa sede ricostruire le importanti riflessioni sul rapporto tra tradizioni e diritti della filosofa americana Nussbaum e dell'economista A. Sen, pertanto per il momento si rimanda a M. NUSSBAUM, *Coltivare l'umanità*, Roma, 1999; Id., *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Bologna, 2002; Id., *Capacità personale e democrazia sociale*, Reggio Emilia, 2003; Id., *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, intr. di C. Saraceno, Milano, 2002; M. NUSSBAUM- A. SEN, *The Quality of Life*, Oxford, 1993; A. SEN, *Inequality Reexamined*, Oxford, 1992, tr. it., *La disuguaglianza. Un riesame critico*, a cura di A. Balestrino e G. M. Mazzanti, Milano, 2010³.

39 I. KANT, *De medicina corporis, quae philosophorum est*, tr. it. *Sulla guarigione del corpo, per quanto è affare dei filosofi*, Id., *De medicina corporis*, a cura di V. Boichichio, con una nota introduttiva di E. Mazzarella, Napoli, 2007, 20-21.

FRANCESCO MANFREDI, MICHELE SAVIANO
INDIVIDUALIZZAZIONE E SCELTE MORALI.
PER UN'INTERPRETAZIONE CRITICA
DELL'ANTROPOLOGIA FUNZIONALE
DEGLI STRANIERI MORALI
NELLA RIFLESSIONE DI H. T. ENGELHARDT JR.

Sommario: 1. Introduzione. 2. Coordinate sociali. 3. Amici e stranieri morali. 4. Antropologia funzionale. 5. Persone ed altre categorie.

Gli individui disuguali (e non sarebbero
individui diversi se non fossero disuguali)
sono misurabili con uguale misura solo
in quanto vengono sottomessi a un uguale punto
di vista, in quanto vengono considerati soltanto
secondo un lato *determinato* [...].

(K. Marx, *Critica del programma di Gotha*)

1. La riflessione di H. T. Engelhardt jr. rappresenta senza dubbio uno dei contributi più significativi e controversi al dibattito bioetico contemporaneo. Tra le numerose analisi critiche della prospettiva proposta dall'autore texano – un contrattualismo «impennato sull'accordo intersoggettivo stipulato [...] da quanti hanno la capacità e facoltà di decidere»¹; un *convenzionalismo consensualistico*² e un «misticismo minimalista»³; una posizione radicalmente *proceduralista*⁴ –, l'interpretazione avanzata da M. Mori individua con chiarezza alcuni degli snodi cruciali della bioetica engelhardtiana mettendone in luce le fondamentali premesse storico-culturali e contestuali a partire dalle quali è possibile comprendere lo *sforzo* e la *necessità* di fondare una «bioetica pubblica» per *stranieri morali*. In tal

1 E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, Vol. I, Milano, 1999, 68.

2 Cfr. E. DE DOMINICIS, *Sulla bioetica laica generale di H. T. Engelhardt, jr.*, Macerata, 2009, 81 ss.

3 G. ZAPPEGNO, *Bioetica. Ragione e fede di fronte all'antropologia debole di H. T. Engelhardt jr.*, Torino, 2007, 31.

4 Cfr. R. MORDACCI, *Una introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*, Milano, 2010, 148.

senso, Engelhardt parte da una «mera osservazione descrittiva»⁵ della concomitanza degli effetti della secolarizzazione e del fallimento del progetto illuministico la cui manifestazione più rilevante è il pluralismo morale delle contemporanee società di massa. «In presenza della diversità morale i contendenti possono condividere soltanto una morale procedurale, non perché essa abbia valore o sia valida in sé, ma perché l'appello alle procedure che consentono di raggiungere un accordo è l'unico modo per risolvere le controversie [...]»⁶ tra individui con visioni del mondo differenti. È evidente, dunque, la necessità di fondare un'etica *minima* procedurale che funga da «mezzo per garantire la convivenza pacifica di stranieri morali che appartengono a tradizioni e comunità diverse»⁷. Questo sforzo di fondazione, secondo Mori, si definisce a partire da una «(amara) constatazione»⁸ della distanza degli stranieri morali rispetto ad una comune autorità morale e dalla necessità di risolvere le controversie morali in maniera *pacifica*: in questo orizzonte, accanto ad una *laicità strumentale*, Mori individua le coordinate etiche del cristianesimo ortodosso professato da Engelhardt basato «sul profondo rispetto dell'altro e della sua libertà che si coniuga con una totale fiducia in Dio e nella Sua azione [...]»⁹. Un'etica procedurale minima risponde, dunque, alla necessità di «escludere ogni tentativo di imporre in qualunque modo le proprie convinzioni all'altro [...]»¹⁰ impegnandosi a fondare un'autorità morale procedurale basata sull'accordo tra le «persone». L'analisi che segue, nella direzione individuata da Mori, si propone di definire le premesse storico-culturali e i caratteri fondamentali di quella che è stata definita criticamente l'«antropologia debole»¹¹ di Engelhardt e della sua categoria centrale e controversa: la «persona».

2. Il processo di separazione tra le strutture aggregative della comunità e la variabilità degli assetti sociali¹² ha assunto la sua forma più radicale nella *liquidità* moderna. Nello spazio di questa separazione si colloca il senso e la direzione della riflessione bioetica engelhardtiana: proprio questa frattu-

5 M. MORI, *Annunciare Dio agli stranieri morali nel rispetto della libertà di tutti: un'introduzione alla lettura di Engelhardt*, prefazione a H.T. Engelhardt jr., *viaggi in Italia*, Firenze, 2011, 19.

6 Ivi, 22.

7 Ivi, 23.

8 Ivi, 22.

9 Ivi, 28.

10 Ivi, 29.

11 G. ZAPPEGNO, *op. cit.*

12 H. T. ENGELHARDT jr., *Manuale di bioetica*, Milano 1999, 40 [Id., *The foundations of bioethics* (2nd edition), Oxford 1996 – in seguito *FB* -, 7].

ra tra comunità e società e la conseguente articolazione pluralistica di uno spazio sociale in cui, a prescindere dalle differenze, gli individui sono chiamati a coesistere secondo logiche di relazione che sappiano articolarsi su procedure minime ed essenziali di interazione e risoluzione delle dispute, riconduce al valore di una riflessione consapevole dell'*estraneità* rispetto alla quale gli individui possono e devono costruire le proprie esperienze di vita¹³. Alla radice di questa separazione tra la società e la comunità la sociologia contemporanea ha rintracciato la crisi endemica del rapporto dialettico tra pubblico e privato¹⁴; mentre un tempo era lo spazio pubblico ad essere invasivo e *imperialistico* rispetto all'universo del privato, oggi è il privato, in tutte le sue forme più effimere, a riempire fino alla saturazione lo spazio pubblico.

In ogni paese, ormai, la popolazione è una somma di diaspore. Ogni città di una certa dimensione è oggi un aggregato di differenze etniche, religiose e di stile di vita, dove la linea tra *insider* e *outsider* è tutt'altro che palese [...]¹⁵.

Le spinte della differenza e della variabilità umana attraversano lo spazio pubblico definendone la struttura antropologica sostanziale: l'esperienza di «coabitazione umana» assume sempre più il carattere di articolata ibridazione. È a partire dai limiti posti da questa varianza congenita alle moderne società liquide che viene definendosi il carattere della riflessione bioetica di Engelhardt. «Essere limitati significa poter fare soltanto alcune cose e non tutte. *Omnis determinatio est negatio*. I limiti fanno di noi ciò che siamo»¹⁶. La diversità ha in sé limiti e potenzialità costruiti a partire da condizioni di partenza differenti e da scelte differenti orientate da modelli culturali e valoriali differenziati.

13 «Per tutti coloro che avevano sperato che la società in generale o uno stato di grandi proporzioni avrebbe posto in essere la comunità morale e che tale comunità potesse essere guidata dalla bioetica laica sostanziale, questa circostanza sarà motivo di disappunto. La loro speranza è sociologicamente infondata [...]». Ivi, 43 [FB, 10]. È appunto in una prospettiva anzitutto sociologica che si configura questa frattura tra ambiti della vita e rispetto a cui si costruisce la possibilità di una riflessione bioetica aderente alle strutture della modernità.

14 La sintesi di questo nuovo orientamento sociale è espressa dalla coscienza che «il pubblico viene colonizzato dal privato: il pubblico interesse è ridotto a mera curiosità per la vita privata dei personaggi pubblici, e l'arte della vita pubblica è confinata alla pubblica esibizione di affari privati e alle pubbliche confessioni di sentimenti privati [...]». Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Roma-Bari, 2009, 29/30.

15 Id., *L'etica in un mondo di consumatori*, Roma-Bari, 2010, 9.

16 H. T. ENGELHARDT jr., *Manuale di bioetica*, cit., 434-435 [FB, 416].

La condizione di *abitante* e *coabitante* in questo contesto pluralistico definisce lo status originario dell'individuo liquido-moderno calato com'è in un orizzonte sociale in continuo mutamento; l'antropologia minima – così come delineata nelle premesse engelhardtiane – definisce l'individualità come un processo differenziale.

«La società moderna esiste nella sua incessante attività di *individualizzazione*, così come le attività degli individui consistono nella quotidiana riformulazione e rinegoziazione della rete di obblighi reciproci chiamata *società*»¹⁷.

L'individualità che si fa *individualizzazione* è, dunque, la forma che assume l'individuo in una società in cui è in atto il processo di frantumazione delle strutture socio-identitarie unificanti. L'individualizzazione è il punto dinamico di incontro tra le società e lo status individuale secondo uno schema di intersezione che va dal piano sociologico a quello antropologico: essa rappresenta una condizione *permanente*. L'individuo è l'individualizzazione: «il compito oggi assegnato agli esseri umani è uguale a quello che è sempre stato sin dall'inizio dei tempi moderni: l'autocostituzione della vita individuale e la tessitura e preservazione di legami con altri individui autocostituentisi»¹⁸. In questo senso, l'*individualizzazione* come processo di costruzione dell'identità è sempre, in una certa misura e da una certa visuale, un'*estraniazione* rispetto agli altri individui: forgiare la propria identità, ristrutturarla continuamente per adeguarla alle strutture fluide della nostra modernità, significa differenziarla. Gli agglomerati sociali odierni sono soprattutto luoghi d'incontro tra estranei: «[...] tali individui estranei si incontreranno probabilmente nella loro qualità di estranei e [...] tali resteranno al termine dei loro incontri casuali. Gli estranei si incontrano nel modo che è loro consono; un incontro tra estranei è del tutto diverso da quello fra parenti, amici o conoscenti [...]. L'incontro tra estranei è un evento *privo di un passato*. E spesso è anche *senza un futuro*»¹⁹. La *società degli individui* è, quindi, anche la società degli estranei, spazio per l'incontro tra differenti storie identitarie. L'estraneità, come effetto della diversità, è una dimensione insita nell'identità, così come lo *straniero* è un lato peculiare dell'individuo. Nella modernità fluida «la globalizzazione comporta un aumento della conoscenza reciproca. Ciò significa che gli uni fanno

17 Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, cit., 22. Cfr. anche U. BECK, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma, 2000 e D. HARVEY, *La crisi della modernità*, Milano, 2010.

18 Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, cit., 45.

19 ID., *Modernità liquida*, cit., 103-104.

di più degli altri, ognuno sa di più dell'identità collettiva dell'altro»²⁰. Lo *straniero* è essenzialmente l'*altro*, la persona *diversa da noi*, l'individuo che possiamo incontrare per strada o che possiamo incrociare a lavoro; lo *straniero* può essere un collega, un conoscente e in certi casi anche una persona con cui condividiamo legami di amicizia o esperienze di vita²¹. Engelhardt definisce *stranieri morali*²² gli abitanti reali delle moderne società *liquide* e multiculturali, l'espressione concreta dei processi di *individualizzazione* in atto tra le pieghe infinite del pluralismo socio-culturale²³. L'incontro degli stranieri morali avviene senza premesse comuni, senza un *antefatto* morale capace di orientare i meccanismi di interazione in una direzione che appaia palesemente condivisibile²⁴.

Gli stranieri morali devono risolvere i loro disaccordi mediante comuni intese: non condividendo in misura sufficiente un'unica visione morale, infatti, essi non possono mettere a punto soluzioni sostanziali delle loro controversie [...]. Va detto, però, che gli stranieri morali non sono di necessità reciprocamente inaccessibili o alieni; possono riconoscere gli uni i valori morali degli altri, sia pure considerandoli distorti o disordinati. Una diversa gerarchizzazione dei valori fondamentali fa degli individui degli stranieri morali, ma non li rende reciprocamente incomprensibili. Inoltre, data la complessità delle situazioni e delle inclinazioni umane, è possibile che stranieri morali siano sul piano umano amici strettissimi²⁵.

20 V. COTESTA, *Lo straniero*, Roma-Bari, 2002, 69. (Cfr. G. SIMMEL, *La differenziazione sociale*, Roma-Bari 1982; si veda anche: Id., *Individuo e gruppo*, Roma, 2006; Id., *Lo straniero*, Milano, 2006).

21 V. COTESTA, *op. cit.*, 12: «il mondo lasciato alle spalle non è più attivo; quello nuovo non lo è ancora [...]. La comunità in cui arriva lo considera estraneo ed egli considera straniera a se stesso questa stessa comunità. Tutte le dimensioni affettive sono sospese».

22 Cfr. E. D'ANTUONO, *Bioetica*, Napoli, 2003, 36-37.

23 «Il tema della *diversità* nello spazio sociale è caratteristico della riflessione liberale tant'è che possiamo rintracciarlo in forma paradigmatiche in John Stuart Mill, si veda a tal proposito J. STUART MILL, *Sulla libertà*, Milano, 2000, 215-217; in tal senso si vedano anche J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, Torino, 2010, e E. DURKHEIM, *La scienza sociale e l'azione*, Milano, 1996.

24 Cfr. P. SAVIDAN, *Il multiculturalismo*, Bologna, 2010. In particolare sui caratteri di una società multiculturale in una prospettiva bioetica e sanitaria si veda anche: AA. VV. *Il multiculturalismo nel dibattito bioetico*, (a cura di L. Chieffi), Torino, 2005 e AA. VV. *Medicina e multiculturalismo. Dilemmi epistemologici ed etici nelle politiche sanitarie*, Bologna, 2000.

25 H. T. ENGELHARDT jr., *Manuale di bioetica*, cit., 40 [FB, 7].

L'estraneità è il frutto di posizioni, credenze, premesse e convinzioni differenti sul piano valoriale: tale differenza

«[...] non emerge solo quando il confronto è tra atei e credenti»²⁶, non riguarda soltanto orizzonti radicalmente contrapposti, ma le variazioni interne allo stesso orizzonte, le premesse che sono rintracciabili a fondamento di ogni scelta individuale, i valori che sorreggono le decisioni e i progetti di vita e che si definiscono nel processo stesso di costruzione della propria identità. L'alternativa agli *stranieri morali* sono gli *amici morali* ovvero «[...] coloro che condividono una morale sostanziale quanto basta a consentire loro di risolvere le controversie morali facendo appello all'argomentazione razionale o a un'autorità morale di cui riconoscono la giurisdizione in quanto promanante da una fonte diversa dal consenso comune»²⁷.

Gli amici morali sono categorie di individui accomunati appunto da un medesimo sistema di valori, dalle stesse premesse morali e quindi da principi comuni che ne determinano le scelte: tra gli amici morali esiste un rapporto di *vicinanza valoriale*, una capacità di condivisione e aggregazione profonda per cui l'interazione è semplificata da regole comuni e da modelli di controllo e di risoluzione delle dispute che si riferiscono a sistemi di giudizio condivisi. Nella dimensione degli *amici morali* la varianza è interna alla sostanziale *uniformità* e, di solito, il riferimento a valori comuni ha la capacità di stabilizzare le tensioni interne. «La distinzione tra amici morali e stranieri morali spesso si presta a venir formulata in riferimento alla distinzione tra comunità e società»²⁸: gli amici morali, come le comunità, condividono

tradizioni e pratiche morali» prodotte da una comune *visione del mondo* e della vita morale che può, naturalmente, essere più o meno stabile; gli stranieri morali sono l'espressione del pluralismo sociale e, come le moderne società *liquide*, sono composti da individui appartenenti a diverse comunità, con *visioni del mondo* spesso radicalmente differenti. È all'interno di una particolare comunità morale che la vita della persona trova il proprio significato e la propria concreta direzione morale²⁹.

26 Ivi, 113. L'*estraneità* è una categoria essenzialmente sociologica che recupera soltanto in forma collaterale il tema filosofico dell'*altro*.

27 Ivi, 39-40 [FB, 7].

28 Ivi, 40 [FB, 7].

29 Ivi, 106 [FB, 74]. Esiste, dunque, un rapporto strettissimo tra gli effetti della libertà in termini di percezione soggettiva, la necessità di ridurre la pressione e la percezione dello *straniero* come metafora di un'alterità potenzialmente contaminante e pericolosa – legittimando strategie di separazione, negazione o circoscrizione dell'estraneità. Cfr. V. COTESTA, *op. cit.* 74-75.

3. La *tarda* modernità è, dunque, lo spazio abitativo degli *stranieri* e degli *amici morali*, spazio nel quale essi possono realizzare se stessi attraverso scelte e decisioni liberamente prese. La moltiplicazione delle possibilità di scelta e l'ampliamento degli spazi decisionali hanno prodotto una pluralità di *visioni del mondo* e una varietà di modelli valoriali che a loro volta tendono a generare differenziazioni o aggregazioni sociali specifiche. Alla base dell'*estraneità* morale, e quindi della possibilità stessa di convertirla in *amicizia* morale – attraverso la condivisione di valori comuni capaci di produrre aggregazione –, si colloca il carattere decisionale dell'esperienza di vita di ogni singolo individuo: in altre parole, l'individuo realizza se stesso, si differenzia dagli altri e condivide valori con alcuni attraverso scelte specifiche che rappresentano l'espressione di ciò che egli è e di ciò che egli sente di voler essere. L'*estraneità* è una dimensione inscindibile dalla libertà di scelta che guida la costruzione di ogni singola identità. «*Individualità* significa oggi, prima di qualsiasi altra cosa, *autonomia della persona*, dove la prima viene percepita come diritto e dovere della seconda»³⁰. Due categorie fondamentali definiscono la struttura minima dello *straniero morale*: l'autonomia come espressione concreta di quel processo di emancipazione che ha condotto l'individuo moderno ad essere autore del proprio destino attraverso la libertà di scegliere la propria identità – compito che si declina nella doppia accezione di diritto e dovere – e la *persona* intesa come forma concreta dell'individualità. La persona *dotata* della propria autonomia costituisce, nella prospettiva *laica* proposta da Engelhardt, la fonte originaria di un'*autorità morale minima*: «in quanto fonte di tale autorità, la persona si caratterizza per la sua capacità sia di sostenere una controversia sia di comporla con una mediazione»³¹. L'attribuzione dell'autorità morale alle persone significa collocare tale autorità nello spazio concreto dell'esistenza sociale, significa, inoltre, configurare le strutture *fondative* di questa autorità a partire dalle dinamiche che si producono all'interno di un orizzonte determinato dall'autonomia individuale. Per queste ragioni, «il concetto di persona deve essere il più semplice possibile: il termine persona indica in questo contesto delle entità in grado di prendere parte a controversie di caratte-

30 Z. BAUMAN, *Vita liquida*, cit., 8.

31 H. T. ENGELHARDT JR., *Il concetto di persona e il fondamento di un'autorità morale laica*, in AA. VV. *Bioetica e persona* (a cura di E. Agazzi), Milano, 1993, 23. Il paradigma della persona incarna l'*individualità che opera scelte libere* e che, attraverso l'autonomia espressa in queste scelte, costruisce legami sociali, individua i propri spazi d'azione e mette in atto processi di interazione e *mediazione* nei diversi contesti in cui definisce la propria identità.

re morale e di raggiungere un accordo [...]»³²; una tale semplicità non esclude una peculiare articolazione interna definita a partire da una serie di criteri funzionali che si esplicano, appunto, nella capacità di mediare le interazioni e le controversie morali secondo parametri procedurali che possono essere sintetizzati nelle diverse forme di accordo sociale.

In una società pluralistica abitata potenzialmente da *stranieri*, l'autorità morale della *persona* si configura come la struttura *minima* di un'etica e una bioetica *necessariamente* laiche: nella riflessione di Engelhardt il piano morale risulta strutturalmente interconnesso con la dimensione dell'esistenza sociale e, dunque, con la configurazione della società secondo categorie relative ad un modello pluralistico e multiculturale. La riflessione etica e bioetica, in tal senso, recupera dall'analisi sociologica paradigmi e coordinate essenziali alla costruzione di un'antropologia *minima* centrata sull'idea dell'*estraneità morale* e sul carattere funzionale della persona³³. L'autorità morale, in altre parole, emerge dalla capacità di rispondere alle necessità della coabitazione secondo uno *sforzo* dinamico di «negoziiazione». L'autorità della persona, nell'accezione engelhardtiana, non ha una fondazione metafisica o assiomatica: essa prende forma nell'orizzonte stesso dell'*agire* attraverso le capacità individuali di costruire procedure funzionali alle esigenze delle situazioni concrete (in tal senso non è né pragmatista né utilitarista). *Stranieri e amici morali* condividono lo stesso contesto sociale, costruiscono comunità e gruppi, incrociano le loro differenze, a partire dalla capacità *minima* di definire procedure relazionali di mediazione.

4. Il modello antropologico engelhardtiano conduce ad una configurazione funzionale della «persona» a partire dalla quale si sviluppa l'intera proposta bioetica.

La persona riveste una posizione di primo piano nella bioetica, perché nella morale laica è il fondamento dell'autorità morale: è infatti la persona che si occupa di questioni filosofiche e che concepisce il progetto morale. La bioe-

32 Ivi, 15.

33 Si preferisce l'accezione *minima* piuttosto che *debole* (cfr. G. ZEPPEGNO, *Bioetica. Ragione e fede di fronte all'antropologia debole* di H. T. Engelhardt jr, cit.) per definire il modello antropologico proposto da Engelhardt ed il suo carattere essenzialmente funzionale (cfr. E. DE DOMINICIS, *Sulla bioetica laica generale* di H. T. Engelhardt jr, cit.). L'accezione *minima* anziché *debole* permette, inoltre, di riconsiderare «la straordinaria povertà della concezione antropologica di Engelhardt» (M. ARAMINI, *Bioetica e religioni*, Milano, 2007, 46-47.) individuando nella prospettiva *funzionale* una chiave interpretativa fondamentale (cfr. anche U. SCARPELLI, *Bioetica laica*, Milano, 1998, 97-98.).

tica laica tenderà perciò a porre l'accento sulle procedure per la trasmissione dell'autorità morale di cui è dotata la persona [...], e sui concetti che limitano l'intervento da parte degli altri [...]. L'importanza attribuita alla persona non deriva da un suo particolare valore, ma semplicemente dal fatto che quest'ultima è l'unico fondamento comune dell'autorità morale di cui individui moralmente estranei possono disporre³⁴.

È, quindi, la *posizione* nella sua accezione funzionale e non il *valore* nella sua dimensione ontologica a fondare l'autorità della persona: Engelhardt individua la *specificità* delle persone nel loro caratteristico modo di *stare nella società* esplicando una varietà di funzioni che ne definiscono, in maniera trasversale, lo status. Nella società degli stranieri morali le persone rivestono una *posizione centrale* in quanto dotate di capacità *decisionali*: la possibilità, l'essere-in-condizione-di scegliere rappresenta la funzione *minima* per realizzare processi di interazione tra individui che non condividono visioni del mondo comuni e che, nello stesso tempo, sono coabitanti dello stesso spazio sociale. L'*estraneità morale* che caratterizza le moderne società multiculturali³⁵ è, in una misura specifica, il fattore che sposta la persona al centro delle dinamiche di fondazione di un'autorità morale; la possibilità sempre maggiore di incrociare nelle nostre attività quotidiane stranieri morali impone la necessità di dover operare scelte finalizzate alla mediazione e al bilanciamento dei processi coesistenziali. La *necessaria laicità*³⁶ dei processi decisionali in ambito sociale determina una significativa *restrizione* dello status di persona. Soltanto una parte degli esseri umani può essere ricondotta allo status di «persona», solo quegli individui

34 H. T. ENGELHARDT jr., *Il concetto di persona e il fondamento di un'autorità morale laica*, in AA. VV. *Bioetica e persona* (a cura di E. Agazzi), cit., 26.

35 Mentre all'interno di una comunità, in cui si condivide una particolare visione del mondo e in cui gli individui sono *amici morali*, esistono valori, regole e parametri che vengono automaticamente riconosciuti ed accettati attraverso l'ingresso consapevole nella comunità – o a partire da una più o meno consapevole appartenenza ad essa –, nello spazio sociale abitato da *estranei* non è possibile muoversi all'interno di ampi margini di presupposizione e ogni forma di interazione, ogni parametro che regola le relazioni va negoziato e rinegoziato a seconda delle situazioni. In questa condizione, la *scelta* assume una portata fondativa e paradigmatica e le funzioni individuali che la rendono possibile delineano l'antropologia *minima* della persona.

36 Per Engelhardt la *laicità* si sostanzia specificamente nell'assenza di un riferimento morale sostanziale e quindi nello spazio dell'*estraneità morale* come dimensione dell'incontro tra le differenze etiche che riempiono lo spazio sociale; in tal senso si veda C. MANCINA, *Laicità al tempo della bioetica. Tra pubblico e privato*, Bologna, 2009.

capaci di operare scelte autonome e di mettere in atto strategie decisionali possono essere ricondotti alla categoria e allo status di persona. Ma l'*essere-in-grado-di-scegliere* assume, nella riflessione di Engelhardt (che in tal senso evidenzia un contatto esplicito con i paradigmi del pensiero liberale, principalmente con la riflessione di R. Nozick³⁷), una precisa articolazione funzionale: lo status di persona si configura a partire da un sistema di coordinate funzionali che devono coesistere e interconnettersi per realizzare le condizioni *minime* di una scelta autonoma. Per operare delle scelte autonome «[...] occorre la capacità di riflettere su di sé che è propria dell'autocoscienza. Diversamente c'è un accadimento, non un atto»³⁸. Inoltre, «in questo senso generico, l'autocoscienza di un agente morale dev'essere razionale. Deve comprendere la percezione della *ratio*, cioè del rapporto tra le scelte e le loro conseguenze o il loro significato»³⁹. La razionalità, nella prospettiva engelhardtiana, si riferisce alla capacità di connessione tra la concretezza della prassi decisionale e le conseguenze altrettanto concrete di tale prassi: è una *ragione procedurale* interna al sistema delle scelte personali. Una razionalità così individuata non si riferisce in alcun modo ad un *sostrato razionale* che fonda l'azione morale in quanto tale; la razionalità rimanda esclusivamente ad un'articolazione funzionale dell'atto decisionale autocosciente. La capacità di comprendere la *ragione* di una scelta è, dunque, un'espressione complementare allo status autocosciente della persona: non rappresenta una conseguenza dell'autocoscienza, ma una capacità (o una funzione) interna allo status stesso di persona. Infine, «[...] un agente, per poter riconoscere o negare autorevolezza e non essere un mero effetto dell'azione di forze esterne, dev'essere considerato imputabile e non semplicemente causato. Dev'essere libero»⁴⁰. L'imputabilità della scelta presuppone che la scelta sia avvenuta in condizioni di libertà: soltanto una decisione autonomamente presa può caricarsi delle proprie conseguenze, del proprio significato e può configurarsi coerentemente come atto autocosciente. La libertà, in tal senso, offre le coordinate

37 Cfr. R. NOZICK, *Anarchia, stato e utopia*, Firenze, 1981.

38 H. T. ENGELHARDT jr., *Manuale di bioetica*, cit., 156 [FB, 136]. Sul tema dell'autocoscienza e sul suo sviluppo nell'ontogenesi umana, in termini funzionali e neurofisiologici, un'analisi esaustiva ed autorevole è rappresentata dai lavori di Gerald M. Edelman (cfr. G. M. EDELMAN, *Seconda natura. Scienza del cervello e conoscenza umana*, Milano, 2007; ID, *Più grande del cielo. Lo straordinario dono fenomenico della coscienza*, Torino, 2004) e L. BOELLA, *Neuroetica. La morale prima della morale*, Milano, 2008. Su questo tema si veda anche H. T. ENGELHARDT jr., *Mind-Body. A categorial relation*, Netherlands, 1973.

39 *Ibidem*.

40 *Ibidem*.

per la determinazione di un discrimine tra atto e mero accadimento: è nello spazio della decisione libera che si disegnano i contorni della razionalità di una scelta e della prospettiva auto-consapevole in cui si muove il suo autore. Nel concetto di persona proposto da Engelhardt, la condizione di libertà della capacità di scelta viene esplicitamente declinato nella direzione dell'imputabilità, della possibilità di ricondurre inequivocabilmente una decisione specifica ad una persona specifica: la libertà viene esplicitata nella sua *funzione* procedurale, come condizione preliminare della decisione, che opera *funzionalmente* all'interno della decisione stessa, caricandola della responsabilità della sua attuazione e delle sue conseguenze. In questa accezione *funzionale* la libertà non è un *valore*, ma una condizione, una «funzione» appunto che si definisce in quanto «vincolo collaterale»⁴¹.

La centralità delle persone deriva dalle loro capacità funzionali che rendono possibile la dialettica sociale; gli stranieri morali sono, in tal senso, individui autocoscienti della propria estraneità, consapevoli del significato delle proprie decisioni e abbastanza liberi da assumersi il peso delle responsabilità dei propri atti. La posizione delle persone è *centrale* perché

41 L'autore recupera una distinzione dialettica presente nel lavoro di Robert Nozick tra libertà *come vincolo collaterale* e libertà *come valore tra gli altri*: in questa distinzione la libertà – nella sua accezione di *vincolo* collaterale funzionale alla scelta – si rivela il presupposto fondamentale per la determinazione di un'autorità laica generale. La riflessione sul carattere funzionale della libertà rimanda nuovamente al confronto con Kant, il quale, secondo Engelhardt, proprio nell'attribuzione di una portata valoriale positiva alla libertà avrebbe esposto la sua etica ad una deriva contenutistica: «Kant cerca di dare un contenuto all'etica mediante argomenti il cui successo dipende 1) dalla mancata distinzione tra libertà come valore e libertà come vincolo collaterale [...]. Quanto al primo punto, il principio kantiano del rispetto della legge morale da lui formulata non comporta semplicemente il divieto di agire contro le persone senza il loro consenso, ma afferma la libertà come valore fondamentale, quindi va al di là della portata effettiva dei suoi argomenti. Per giungere a tanto, l'argomento di Kant implica l'appello a un particolare senso morale. Ed è proprio perché lo implica, che Kant non ammette il suicidio [...]». Con riferimento alla sua prospettiva teorica, Engelhardt afferma che «la libertà non è semplicemente un valore tra gli altri, ma la fonte dell'autorità morale che si esprime nella scelta e nel permesso. Sul terreno della collaborazione tra stranieri morali, essa è l'origine dell'autorità morale», Ivi, 417 (cfr. R. NOZICK, *op. cit.*). Accanto al confronto con Kant, la definizione di una libertà come vincolo funzionale preliminare pone Engelhardt di fronte all'ampia riflessione *liberale* su questo tema e alle sue applicazioni più recenti in ambito bioetico: cfr. L. BATTAGLIA, *Bioetica senza dogmi*, Soveria, 2009; R. PRODOMO, *Lineamenti di bioetica liberale*, Bologna, 2003; M. CHARLESWORTH, *L'etica della vita. I dilemmi della bioetica in una società liberale*, Roma, 1996. Per una riflessione più generale sul liberalismo e sui suoi principi applicativi cfr. R. DWORKIN – S. MAFFETTONE, *I fondamenti del liberalismo*, Roma-Bari, 2008.

sintetizza le funzioni essenziali alla fondazione di un'autorità morale *minima* capace di strutturare l'esistenza sociale secondo meccanismi di regolazione e di riduzione delle tensioni interne. *Autocoscienza, razionalità e libertà* assumono maggiore compattezza etica nel momento in cui si chiarisce che la persona per essere tale «[...] dev'essere, infine, *morale*, cioè possedere una razionalità morale, essere in grado di apprezzare il fatto che le azioni possono essere oggetto di biasimo o di lode»⁴². La persona – in quanto individuo autocosciente, razionale e libero – costituisce il fondamento dell'autorità morale *minima* in quanto, e solo se, è *moralmente consapevole*: nella coscienza del valore dei propri atti, percepiti come azioni soggette al biasimo o alla lode, l'autocoscienza della persona, la sua libera e razionale capacità decisionale ricompongono la loro struttura morale, una condizione funzionale capace di incarnare un'autorità procedurale. Il ruolo fondamentale giocato dalle persone nell'orizzonte sociale si esplica, dunque, nel possesso di alcune funzioni che permettono la costruzione di un piano morale all'interno del quale è possibile l'interazione tra stranieri morali. Engelhardt, partendo dal carattere «intenzionale» degli atti moralmente valutabili delle «persone», giunge a definire una *comunità morale laica pacifica* la cui esistenza può essere letta sia in termini di attuazione concreta (tramite il riconoscimento di atti lodevoli o biasimevoli e di se stessi come autori di tali atti), sia come tensione ideale (ossia come spazio potenzialmente sempre disponibile per un confronto basato sull'autorità delle persone)⁴³ (il riferimento filosofico esplicito è l'idea kantiana di *mundus intelligibilis*⁴⁴ seppure con le dovute ed evidenti differenze). Si chiarisce, così, una distinzione centrale nella «bioetica laica generale» di Engelhardt: la vita *personale* umana ha una preminenza procedurale rispetto alla vita *biologica* umana che esprime una *semplice* appartenenza di specie. Questa differenza rimanda alla distinzione, rintracciabile nel dibattito bioetico, tra vita biologica e vita biografica, radicalizzandone però i tratti. «Tra noi in quanto persone e noi in quanto esseri umani c'è una certa distanza: è l'abisso che separa un essere riflessivo e creativo dall'oggetto delle sue riflessioni e delle sue creazioni»⁴⁵. La vita personale occupa una

42 H. T. ENGELHARDT jr., *Manuale di bioetica*, cit., 156 [FB, 136].

43 Cfr. *Ibidem*.

44 Cfr. Ivi, 157 [FB, 136/137]. Vedi anche I. KANT, *Critica della ragion pura*, Bari, 1955, 147. «Quando ci pensiamo liberi, ci trasferiamo, quali membri, nel mondo intelligibile e riconosciamo l'autonomia del volere e con essa la moralità che ne segue», I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, Torino, 1986, 113.

45 Ivi, 430 [FB, 412-413].

posizione creativa che la *mera* vita biologica, con la sua connotazione *non riflessiva* e *non autocosciente*, non può assicurare. Essere persone significa veicolare significati e funzioni che definiscono i caratteri dello spazio sociale secondo categorie che risultano essere il prodotto dell'attività riflessiva e valutativa, attività che non rientrano nelle capacità e nelle condizioni di uno stato vitale biologico «umano» privo di quelle funzioni. Va altresì sottolineato che, se da un lato il possesso delle capacità riflessive e valutative separa le persone dalle entità che risultano prive di tali capacità e quindi dotate di una vita esclusivamente biologica, dall'altro lato, proprio la condizione riflessiva e valutativa di cui godono le persone le pone nella condizione di conferire valore e significato sociale ad entità *non-personali* umane e non umane. Nell'esperienza sociale concreta assistiamo ad una serie di dinamiche di *assimilazione categoriale* per cui individui che non posseggono le capacità e le funzioni essenziali dell'essere persona sono considerati – per ragioni diverse: empatia, somiglianza, vicinanza, senso di protezione – *socialmente* persone. Gli individui dotati di vita personale riconoscono, per mezzo delle loro capacità riflessive, precise appartenenze categoriali a individui che non sono in grado di conferire a se stessi tali forme di appartenenza. I criteri con cui si attribuisce valore ad ogni entità vivente sono concordati dalle «persone» funzionalmente definite⁴⁶.

L'intersezione prospettica tra il piano sociale delle persone *in senso stretto* e quello delle persone *per considerazione sociale* ripropone il tema dell'*animazione* e la questione relativa all'inizio della vita personale⁴⁷, configurando la dicotomia tra vita umana personale e vita umana non personale in termini di sviluppo e di genesi funzionale. In realtà, le questioni relative alla *considerazione sociale di persona* e all'inizio della vita personale, pur essendo correlate, non rappresentano una problematica unitaria: ciò che rende affini i due piani della discussione, nella prospettiva engelhardtiana, è certamente il riferimento al concetto funzionale di persona. Uno dei punti di contatto con il tema della *considerazione sociale* è rappresentato dalla tendenza a consi-

46 Una tale prospettiva determina due piani dell'esistenza sociale strettamente intrecciati: quello delle persone *in senso stretto* e quello delle persone *in senso sociale*, considerate tali per ragioni utilitaristiche in senso lato o consequenzialistiche – affinità, appartenenza, empatia, ideologia-. La contiguità dei due piani non cancella i meccanismi di intersezione e la fondazione: sono, in ogni caso, le persone *in senso stretto* a conferire valore *personale* in termini sociali ad entità umane funzionalmente non personali. Le persone *in senso sociale* godono, nella prospettiva funzionale engelhardtiana, di una tale *considerazione* soltanto per mezzo delle capacità valutative di entità riflessive che conferiscono loro valore.

47 Per un'interessante ricostruzione storica cfr. E. BETTA, *Animare la vita. Disciplina della nascita tra medicina e morale nell'Ottocento*, Bologna, 2006.

derare *socialmente* persone entità le cui caratteristiche in termini di sviluppo funzionale tendono a riportarne la percezione allo status funzionale proprio delle «persone»; in tali casi, l'attitudine di specifici gruppi di persone a proiettare nel futuro o nel passato lo status funzionale di tali individui conduce alla *considerazione sociale di persone*. Tale circostanza non risolve in alcun modo la domanda relativa all'inizio della vita personale, anzi tende a presupporre lo status funzionale della persona *tout court* come condizione di riferimento in una prospettiva temporalmente definita. «Sul terreno della morale laica generale, la cosa che ci interessa, o che dovrebbe interessarci, è la determinazione del momento in cui, nell'ontogenesi umana, gli umani diventano persone»⁴⁸. L'interrogazione di Engelhardt si riferisce al contesto degli *stranieri morali* la cui dimensione morale richiede funzionalità minime per permettere interazioni e mediazioni tra individui tendenzialmente differenti: per tali ragioni, l'individuazione dell'inizio della vita personale, la collocazione di questo inizio nell'ontogenesi umana, rappresenta il tentativo di definire temporalmente il momento in cui un individuo è funzionalmente in grado di essere un agente morale e quindi di incarnare i caratteri di un'autorità morale *minima*. L'antropologia *minima* costruita in questo percorso permette di dare alcune indicazioni di massima: punto di partenza rimangono le coordinate, precedentemente definite, di autocoscienza, razionalità, libertà e moralità. Il tema dell'inizio della vita personale, imponendo un interrogativo morale sulla considerazione degli stadi dell'ontogenesi umana, evidenzia la necessità di rintracciare parametri di riferimento per la definizione di una soglia originaria dell'essere persona; le descrizione della persona in termini funzionali, la sua capacità di fondare un'autorità morale *minima* in termini procedurali e la possibilità di localizzare queste funzioni in zone specifiche dell'area cerebrale costituiscono, nel loro insieme, riferimenti categoriali essenziali a tracciare uno spazio approssimativo per individuare un possibile inizio. È a ridosso della fase di formazione matura delle funzioni *minime* che si configura la soglia d'ingresso nella vita personale; l'idea della soglia conferisce all'inizio dell'essere persona un carattere dinamico che veicola un senso specifico del *divenire* e quindi della *temporalità* nella «persona» – situato, in tal modo, tra una condizione pre-personale e una condizione post-personale-. Il tempo ricomponne l'iter personale non soltanto rispetto alla condizione pre-personale e post-personale, ma anche e soprattutto all'interno dell'ampia fase personale⁴⁹. Le persone, così

48 H. T. ENGELHARDT jr., *Manuale di bioetica*, cit., 161 [FB, 140].

49 Ivi, 176 [FB, 152]. Il tempo, dunque, compone la continuità e le differenze tra gli stadi dell'essere umano nelle sue fasi personali e non-personali: il *dormiente* è un corpo in cui si incarnano le funzioni di una persona in termini di potenzialità attive, semplicemente in condizioni di sospensione.

come gli esseri umani in genere, sono entità spaziotemporali che definiscono se stesse in dinamiche spesso contraddittorie e discontinue tenute insieme da una continuità funzionale. Gli esseri umani non personali, in quanto entità spaziotemporali, non condividono con le persone la condizione di continuità funzionale: nel loro status essi si caratterizzano per condizioni anteriori o posteriori alla funzionalità personale, quindi rispetto alla loro condizione non può essere applicata la prassi di una continuità funzionale che riconetterebbe temporalmente le sospensioni funzionali (come il sonno). Nella dialettica tra enti personali ed enti non personali, il tempo funziona nella doppia misura della connessione o della separazione di status: la continuità temporale garantisce alle persone la permanenza del riconoscimento delle loro funzionalità. La temporalità riveste, in forme diverse, un ruolo strutturale nel configurare i parametri del concetto di persona nella riflessione di Engelhardt: le persone sono identità che si *individualizzano* nel tempo e non sono pensabili al di fuori di esso, la società in cui si incontrano gli *stranieri morali* è una società temporalmente definita. Il tempo descrive la persona nel suo divenire nello spazio della propria corporeità, separandola dagli enti non personali proprio in virtù di uno sviluppo ontogenetico funzionale che colloca temporalmente *prima* o *dopo* alcune entità rispetto alla condizione di persone *tout court*.

5. Il divario che separa le persone dalle non persone⁵⁰ si determina funzionalmente nel tempo, che custodisce le dinamiche dell'ontogenesi. La definizione funzionale e spaziotemporale delle persone e delle non persone permette di interpretare le differenze di status nella loro continuità interna e nella loro possibile discontinuità, nel passaggio da uno status all'altro; le persone non sono sempre state tali e non lo saranno per sempre, le non persone potrebbero un giorno diventare funzionalmente delle persone o potrebbero essere state persone in una fase antecedente alla loro attuale condizione. Le interconnessioni temporali, giustificando in una certa misura la *considerazione sociale* di persona per entità non personali, veicolano modelli culturali eterogenei rispetto alla grammatica antropologica *minima* di una visione funzionale «laica». Il modello antropologico delle funzionalità *morali* proposto da Engelhardt sembrerebbe strutturalmente distante da un'idea di *funzionalità prospettica* o *empatica* contenuta nel modello della *considerazione sociale*. In realtà, questa distanza è ridimensionata dalla conseguenza principale dell'antropologia *minima* engelhardtiana: l'autorità morale, di cui le persone *in senso stretto* rappresentano – in virtù delle loro capacità funzio-

50 Cfr. G. SAVAGNONE, *La metamorfosi della persona. Il soggetto umano e non umano in bioetica*, Torino, 2004; Aa. Vv. *Persona, natura, corporeità*, Parma, 2008.

nali- il fondamento, legittima scelte e accordi che possono prevedere valori e visioni specifiche che comprendono l'idea di una *considerazione sociale* di entità non personali. «Così nella morale laica generale vengono trattati come se fossero persone sia gli infanti sia gli individui colpiti da demenza senile grave, anche se in senso stretto non lo sono»⁵¹. È, quindi, nell'autorità morale delle persone che si definisce la capacità di *considerare gli altri* delle persone, anche se privi delle capacità che li renderebbero *agenti morali*: il modo in cui le persone *in senso stretto* vedono gli altri individui non persone ridefinisce l'assenza di status funzionale conferendo valore di persone a soggetti collocati in termini di capacità in un *prima*, un *dopo* o un *mai*. La capacità di vedere, interpretare e valutare tipica delle persone *in senso stretto* ridescrive il panorama sociale sulla base di modelli plurimi: se le persone sono il centro di una società laica pluralistica e se esse sono il fondamento di un'autorità morale, esse sono in grado di definire parametri e valori rispetto a cui percepire e trattare entità che non sono in grado di essere *agenti morali*, prive dunque delle capacità di autocoscienza, razionalità e libertà di scelta, entità umane e non umane funzionalmente *non personali*. La posizione di Engelhardt su questo punto è chiara: il valore, la considerazione e il rispetto sociale e personale *concesso* alle entità non personali sono espressione esclusiva della centralità e autorità delle persone che, in quanto *agenti morali*, hanno la capacità e l'autorità di conferire senso e valore e quindi di imporre parametri di rispetto e responsabilità per entità non personali. Tali individui, essendo privi delle capacità *minime* per potersi definire autonomi e personali, vivono di valore *accordato* e considerazione *riflessa*, godono – o possono godere – di uno status sociale fondato sull'autorità morale delle persone. L'empatia, la simpatia, la difesa della fragilità della vita umana in condizioni pre-personali o post-personali possono rappresentare virtù specifiche all'interno della società degli *stranieri morali* e delle comunità degli *amici morali* e possono ampiamente legittimare una precisa considerazione di entità non personali: le persone, come agenti morali, legittimano con la propria autorità la perpetuazione, il consolidamento e il rispetto di virtù in cui essi si riconoscono e che possono comportare l'ampliamento del concetto e della considerazione di persona ad entità affini per ragioni biologiche e affettive. L'estensione della considerazione di persone ad individui sprovvisti delle capacità minime per esserlo semplifica l'interrogativo relativo al punto d'inizio e di conclusione della vita personale all'interno della vita biologica: estendere il concetto di persona significa dilatare i parametri *minimi* utilizzando categorie alternative (come appunto l'idea di *considerazione sociale*)

51 H. T. ENGELHARDT jr., *Manuale di bioetica*, cit., 258 [FB, 240].

che integrano stadi differenti della vita biologica con la centralità esistenziale caratterizzata dalla funzionalità della vita personale. Una tale dilatazione può comportare una relativa coincidenza dei diritti fondamentali delle persone e di individualità non personali che quindi avranno diritto ad essere rispettate e, essendo in condizione di particolare fragilità, ad essere protette; protezione e rispetto risultano, quindi, coerenti con la propensione alla crescita di entità che diventeranno persone o alla difesa di entità che sono state o non saranno mai persone *tout court* da parte delle persone stesse. Le istanze che veicolano le visioni morali sostanziali coerenti con un modello di *considerazione sociale di persona* per individui che non sono persone in senso stretto non cancellano le differenze strutturali e funzionali: il possesso di un'identità autocosciente equivale alla consapevole ed autonoma gestione della propria *individualizzazione* in assenza della quale l'individuo, pur possedendo caratteri di specie affini e dotato di un bagaglio biologico sostanzialmente riconducibile a quello delle persone, è escluso dalla dimensione decisionale che separa gli *agenti morali* da entità prive di questo status.

L'appartenenza alla specie umana rappresenta la premessa strutturale per la ramificazione di intersezioni relazionali di cui la società costituisce il risultato e lo scenario spazio-temporale: all'interno della società, la vita biologica umana prende, in alcuni individui, la forma della vita personale senza strappare il legame con una narrazione ontogenetica ancestrale che rende i legami biologici, le affinità sociali e i costrutti empatici elementi essenziali del tessuto esistenziale delle persone *in senso stretto*. L'assenza di funzioni specifiche, nelle persone *in senso sociale*, presuppone un'assenza di doveri tipici delle persone *in senso stretto*: il tema dell'imputabilità, della responsabilità, della lode e del biasimo si riflette su questa categorizzazione individuale soltanto nella forma dei diritti e della protezione. Rispettare queste categorie è il corollario di una serie di articolazioni relazionali che arricchiscono l'universo sociale degli agenti morali. Naturalmente, la considerazione delle persone *in senso sociale* sarà soggetta non soltanto alla percezione dei prospetti temporali (prima, dopo, mai), ma alle specifiche scelte che gli aggregati sociali o comunitari all'interno dei quali *stranieri* e *amici morali* realizzano accordi e negoziazioni valutative⁵².

A ciò va aggiunta una forma di *appartenenza* che lega persona ed entità non personale:

52 Ivi, 275. Cfr. H. T. ENGELHARDT jr., *Viability and the use of the fetus*, in AA. VV. *Abortion and the status of the fetus*, Dordrecht, 1983.

in termini morali laici, sperma, ovuli, zigoti e feti prodotti dalla persona le appartengono quasi allo stesso titolo primordiale in cui le appartiene il suo corpo. Sono estensione e frutto del suo corpo. Potrà quindi disporne fino a quando essi stessi non prenderanno possesso di sé come entità consapevoli, fino a quando non verrà riconosciuto loro uno status speciale nella comunità, fino a quando chi li ha prodotti non avrà trasferito ad altri i propri diritti su di essi o fino a quando non diventeranno persone⁵³.

In tal modo, uno zigote o un feto potranno essere oggetto di considerazioni sostanzialmente differenti in base alle condizioni, alle aspettative e ai sentimenti delle persone che esprimono tale valutazione e che rappresentano i referenti relazionali di tali individui. Engelhardt non sembra segnare un discrimine netto tra vita pre-personale pre-natale e post-natale: la questione viene, in ogni caso, definita all'interno dei parametri della considerazione che le persone in senso stretto possono avere. Discorso analogo va fatto, ad esempio, per gli individui affetti da demenza senile che, *sono stati persone* in senso stretto, hanno rivestito un ruolo centrale come agenti morali e hanno intrecciato legami consapevoli con altri agenti morali⁵⁴.

Giustificare e legittimare, in termini di prassi sociale, la consuetudine di considerare socialmente persone entità non personali non ridimensiona in alcun modo la centralità delle persone: essa ne esprime, secondo Engelhardt, semplicemente le attitudini e i meccanismi di strutturazione sociale. La società degli *stranieri morali* è la società delle considerazioni eterogenee, delle differenze valutative e delle molteplici visioni del mondo che veicolano interessi e sentimenti profondamente diversi e quindi modelli di considerazione sociale spesso conflittuali, contraddittori e incompatibili. Le persone si definiscono in identità mutevoli, si percepiscono, oltre il loro carattere funzionale, in contesti soggetti a variazioni continue. Il carattere dinamico delle società degli stranieri morali e delle

53 Ivi, 277 [FB, 256].

54 Allo stesso modo, gli individui in coma irreversibile, incarnano nei meccanismi di considerazione sociale che li caratterizzano un bagaglio di memorie che li legano alla loro condizione precedente, di persone autocoscienti, razionali e libere: il sopraggiungere della condizione di coma ha azzerato il loro status, spesso in maniera improvvisa e non progressiva, facendo sì che la memoria e i legami che intrattenevano con altre persone restassero ancora vivi nella forma del loro status personale precedente. Anche in questo caso le persone si collocano in un *dopo* che si situa oltre lo status delle persone *tour court* nell'ontogenesi e che si carica di sentimenti e convinzioni che risentono dei legami che tali individui instaurarono con altri individui quando erano ancora nella condizione di negoziare i loro rapporti come *agenti morali*.

identità dei suoi abitanti rimanda al senso della temporalità che attraversa il concetto engelhardtiano di persona, nella sua accezione ristretta e *allargata*; la struttura funzionale della persona ha un suo sviluppo che attraversa i confini del *prima* e del *dopo* e conferisce alla società la sua articolazione specifica.

QUADERNI DI BIOETICA

1. *Il bambino che viene dal freddo. Riflessioni bioetiche sulla fecondazione artificiale*, a cura di A. Nunziante Cesàro, Franco Angeli, Milano, 2000
2. *Etica della salute e "terapie non convenzionali"*, Atti del Convegno di Napoli (29/30 novembre e 1° dicembre 2000), a cura di L. Melillo, Quaderno n. 1, Giannini, Napoli, 2002
3. *Ricerche di bioetica*, a cura di M. Coltorti, Quaderno n. 2, Giannini, Napoli, 2004
4. *Medicina ed etica di fine vita*, Atti del Convegno di Napoli (22/24 aprile 2002), a cura di M. Coltorti, Quaderno n. 3, Giannini, Napoli, 2004
5. *Il multiculturalismo nel dibattito bioetico*, a cura di L. Chieffi, Quaderno n. 4, Giappichelli, Torino, 2005
6. *La cura delle donne*, Atti del Convegno di Napoli (27-29 ottobre 2004), a cura di R. Bonito Oliva, Quaderno n. 5, Meltemi, Roma, 2006
7. *Percorsi tra bioetica e diritto. Alla ricerca di un bilanciamento*, a cura di L. Chieffi e P. Giustiniani, Quaderno n. 6, Giappichelli, Torino, 2010
8. Interuniversity Center for Bioethics Research, *Bioethical issues*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2013

NUOVA SERIE

1. *Bioetica pratica e cause di esclusione sociale*, a cura di L. Chieffi, Quaderno n. 1, Mimesis, Milano, 2012
2. *Identità in dialogo. La liberté des mers*, a cura di R. Bonito Oliva, Quaderno n. 2, Mimesis, Milano, 2012
3. *Bioetica e cura. L'alleanza terapeutica oggi*, a cura di L. Chieffi e A. Postigliola, Quaderno n. 3, Mimesis, Milano, 2014
4. *Bioetica, ambiente e alimentazione*, a cura di F. Del Pizzo e P. Giustiniani, Quaderno n. 4, Mimesis, Milano, 2014
5. *Frontiere mobili. Implicazioni etiche della ricerca biotecnologica*, a cura di L. Chieffi, Quaderno n. 5, Mimesis, Milano, 2014
6. *Questioni di inizio vita. Italia e Spagna: esperienze in dialogo*, a cura di Lorenzo Chieffi e José R. Salcedo Hernández, Quaderno n. 6, Mimesis, Milano, 2015
7. Luigi Ferraro, Francesca Dicé, Alberto Postigliola, Paolo Valerio (a cura di), *Pluralità identitarie tra bioetica e biodiritto*, Quaderno n. 7, 2016
8. Francesco Del Pizzo e Pasquale Giustiniani, *Biosfera, acqua, bellezza. Questioni di bioetica ambientale*, Quaderno n. 8, 2017
9. *Terzo tempo, fair play*, a cura di Giuliana Valerio, Manuela Claysset, Paolo Valerio

*Finito di stampare
nel mese di settembre 2018
da Digital Team -Fano (PU)*